

**Cattolicesimo
e azione
politica**

**a cura di
Ilaria Zuanazzi
e
Davide Dimodugno**

aAccademia
university
press



Il volume raccoglie gli esiti di alcune ricerche presentate nell'ambito di un ciclo di seminari organizzato nell'Università degli Studi di Torino, in occasione dei 900 anni del Concordato di Worms (23 settembre 1122) e dei 100 anni dalla nascita di don Luigi Giussani (15 ottobre 1922). Si è inteso così ripercorrere l'evoluzione dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica in Italia, a partire dall'epoca medioevale, passando attraverso il periodo fascista e sino a giungere al secondo dopoguerra.

In questo contesto sono emerse alcune personalità carismatiche, tra cui don Luigi Sturzo, Alcide De Gasperi, Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Chiara Lubich e don Luigi Giussani, che hanno contribuito, con la loro azione politica e la nascita di movimenti ecclesiali, ad alimentare il dibattito pubblico in una società in piena trasformazione, che dall'omogeneità religiosa e culturale si stava avviando verso il pluralismo confessionale e il multiculturalismo.

La rilettura interdisciplinare proposta dagli Autori, filosofi, giuristi, semiotici, sociologi e storici, non si limita a presentare una mera ricostruzione storica, ma intende fornire ai lettori gli strumenti di analisi e di comprensione indispensabili, al fine di prefigurare il contributo che il pensiero cattolico e, più in generale, religioso potrà offrire alla scena pubblica nei prossimi decenni.

Collana di studi del
CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI SCIENZE RELIGIOSE
Università di Torino

collana diretta da

Ilaria Zuanazzi

comitato scientifico

**Paolo Cozzo, Valerio Gigliotti, Alessandro Gusman,
Clara Leri, Graziano Lingua, Alessandro Mengozzi,
Adele Monaci, Jenny Ponso, Roberto Francesco Scalon**



Centro interdipartimentale di Ricerca
dell'Università di Torino

**Cattolicesimo
e azione
politica**

**a cura di
Ilaria Zuanazzi
e
Davide Dimodugno**

aA

Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Torino

© 2024
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino



prima edizione: luglio 2024
isbn 9791255000907

edizioni digitali www.aAccademia.it/cattolicesimo-e-azione-politica
<https://books.openedition.org/aaccademia/180>

book design boffetta.com

Accademia University Press è un marchio registrato di proprietà
di LEXIS Compagnia Editoriale in Torino srl

Introduzione	Ilaria Zuanazzi	vii
Sezione I		
I rapporti tra Chiesa e autorità politica nell'evoluzione storica		
Per una rilettura del Concordato di Worms (23 settembre 1122) nel quadro dei rapporti tra Chiesa e autorità secolare nel Medioevo	Valerio Gigliotti	3
Il <i>non expedit</i>	Rocco Pezzimenti	23
Chiesa cattolica e fascismo nella prospettiva dei Patti Lateranensi	Marco Canonico	55
La reciproca collaborazione a servizio della persona umana tra la Chiesa cattolica e gli Stati dopo il concilio ecumenico Vaticano II e gli accordi di Villa Madama	Alessandro Ferrari	70
Sezione II		
Il contributo dei cattolici all'azione politica in Italia		
Cattolici e azione politica in Italia tra '800 e '900.		
Il contesto storico-politico	Walter E. Crivellin	111
I cattolici e la costituzione: ruolo ed eredità del gruppo "dossettiano"	Filippo Pizzolato	126
La figura e l'opera di Giuseppe Dossetti in Assemblea costituente	Paolo Cavana	139
I movimenti ecclesiali e il contesto storico-politico	Michele Rosboch	160
La figura e l'opera di don Luigi Giussani	Sergio Belardinelli	172
I santi tra azione e non-azione politica.		
Considerazioni semiotiche e analisi del caso del Beato Edoardo Rosaz	Jenny Ponzo Francesco Galofaro	186
Postfazione		
Da uno sguardo sul passato verso nuove prospettive nei rapporti tra Stato e Chiesa e per l'azione politica dei cattolici in Italia	Davide Dimodugno	207
Le Autrici e gli Autori		217

Indice

VI

aA

aA

Il volume raccoglie i contributi elaborati nell'ambito di un ciclo di seminari organizzato nell'Università degli studi di Torino in collaborazione fra il Centro interdipartimentale di ricerca in Scienze religiose "Erik Peterson" e altri organismi operanti sul territorio della città di Torino: il Centro culturale Pier Giorgio Frassati, il Centro di studi Vasily Grossman, l'Istituto Luigi Sturzo, il Coordinamento inter-confessionale "Noi Siamo con Voi".

L'occasione di promuovere una serie di approfondimenti sul rapporto tra *"Cattolicesimo e azione politica"* è stata offerta da una doppia ricorrenza che si è verificata nel 2022. La prima è data dai 900 anni del Concordato di Worms (23 settembre 1122), un accordo che ha segnato la definizione della lotta per le investiture tra l'autorità spirituale e l'autorità secolare e che ha rappresentato una svolta significativa nelle relazioni tra la Chiesa e le organizzazioni politiche. La seconda è l'anniversario dei 100 anni dalla nascita di don Luigi Giussani (15 ottobre 1922), il fondatore del movimento di Comunione e liberazione che ha promosso uno stile rinnovato nell'impegno dei cattolici non solo nell'azione politica, ma anche nella cultura e nella vita sociale. Il ricordo di questi due eventi è stato riunito in un quadro più ampio

VII

e unitario di riflessione che si è sviluppato attorno a due principali snodi di interesse.

Anzitutto, un'analisi dell'evoluzione storica delle diverse modalità di regolazione dei rapporti tra la Chiesa e l'autorità politica, che sono il riflesso delle varie interpretazioni e applicazioni succedutesi nel tempo del principio del dualismo cristiano, fondato sull'insegnamento evangelico del «*Reddite ... quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*»¹. Uno sviluppo ermeneutico che ha inciso non solo sul magistero e sulle decisioni di governo delle autorità ecclesiastiche, ma che ha influenzato anche l'impegno civile dei fedeli cattolici, i quali, sulla base delle indicazioni di dottrina e di giurisdizione hanno elaborato stili e soluzioni diverse nel modo di operare nell'ambito politico o più in generale nel mondo, a seconda del mutare delle condizioni del contesto culturale, sociale, politico e giuridico.

Di seguito si sono voluti esaminare appunto i modelli di questo variegato spettro di vocazioni nell'azione politica a partire da alcune figure esemplari di cattolici che si sono impegnati in modo differente, in campi diversi, con taglio e impronta distinti. Si è voluto cioè dare conto della pluralità di voci e di attività del popolo dei fedeli, pure se ispirate a principi condivisi per la comune ispirazione cattolica. L'attenzione si è quindi concentrata a valutare il messaggio e l'opera di Luigi Sturzo, Alcide De Gasperi, Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Chiara Lubich e Luigi Giussani, apprezzando la specificità e l'incisività del loro contributo nel quadro del contesto storico-politico in cui hanno portato avanti la loro azione.

Le relazioni svolte da autorevoli docenti consentono di mettere in luce la permanente validità e attualità degli ideali di impegno civile e politico di questi cattolici esemplari, in nome di valori che non sono solo cristiani ma appartengono all'umanità intera, in quanto sono diretti a promuovere la dignità intrinseca della persona e a contribuire alla crescita del bene comune. L'afflato etico che ha guidato il loro coinvolgimento assiologico attivo può essere considerato ancora conveniente, se non persino necessario e imprescindibile, nel contesto odierno di una realtà sociale e istituzionale

1. Mt 22, 21.

sempre più secolarizzata. Anzi, nel quadro della forma di Stato democratico e pluralista, quindi aperto alla partecipazione delle molteplici componenti dell'aggregato costituzionale, l'apporto dei cattolici, come pure degli appartenenti alle diverse confessioni, risulta importante e fondamentale per sostenere e garantire il rispetto dei diritti fondamentali, quali il diritto alla vita, alla libertà di religione, alla sussidiarietà, alla solidarietà, alla pace.

Come dimostrano la vita e le opere delle figure esaminate, nella concezione cattolica, e di conseguenza nella formazione dei credenti, sussiste un forte e intrinseco legame tra fede, morale e politica. La fede, infatti, offre le basi dottrinali di una visione sostanziale delle relazioni umane che sia idonea a promuovere il bene dei singoli insieme al bene comune, oltre che ispirare e motivare il dovere di prodigarsi per realizzare la loro traduzione concreta nella realtà temporale. Questo impegno di animazione spirituale del secolo è volto a sostenere e implementare principi morali che possiedono valore universale e che costituiscono il punto di riferimento per un'azione politica autenticamente centrata sul valore preminente della persona.

Sotto il profilo religioso, il dover essere dei cattolici nella missione di cura della politica rappresenta una modalità virtuosa di percorrere il cammino verso la meta escatologica della santità. Per il mondo, la testimonianza dei valori cristiani nell'agone politico può costituire un fervore profetico verso un futuro migliore per tutti.

**Sezione I
I rapporti
tra Chiesa
e autorità politica
nell'evoluzione storica**

aA

Per una rilettura del Concordato di Worms (23 settembre 1122) nel quadro dei rapporti tra Chiesa e autorità secolare nel Medioevo

Valerio Gigliotti

aA

1. *Brevi cenni sul contesto storico*

Per accostare, a nove secoli di distanza, il tema della collocazione del Concordato di Worms (32 settembre 1122) nel contesto ecclesiologico e istituzionale coevo, occorre – credo – in prima battuta distinguere tra l’occasione celebrativa – che spesso può indulgere ad enfatizzare o a sovradimensionare un evento storico – dalla reale portata storica di uno tra i più emblematici e citati concordati della storia della Chiesa latina.

Fondamentale, sul piano ermeneutico, mi sembra dover assumere due criteri che ci aiutino in questo compito: il primo è la collocazione cronologica del Concordato di Worms nel più ampio contesto storico delle prime decadi del XII secolo e il secondo la formulazione eminentemente giuridica delle concessioni oggetto dell’accordo, che pure è rimasta tendenzialmente sullo sfondo nelle analisi storiografiche.

La letteratura sul Concordato di Worms si presenta relativamente esigua e piuttosto risalente, se analizzata con il duplice occhio ermeneutico che ho proposto: si possono ritrovare i proverbiali fiumi di inchiostro spesi per la Riforma gregoriana, per la lotta per le investiture, per i nuovi modelli ecclesiologici introdotti con l’avvio del XII secolo,

ma pochissimo sul concordato in sé; libri e capitoli di volumi, anche di rilievo, Storie della Chiesa, indicano, anche nelle titolature, spesso un ‘prima’ e un ‘dopo’ rispetto al Concordato.¹

Il dato non è irrilevante evidentemente e ci impone subito di inoltrarci nella prima riflessione a cui accennavo in apertura: non possiamo – né sarebbe lecito farlo – leggere il Concordato di Worms al di fuori di un sistema complesso di atti giuridici che segnarono un passaggio capitale nel rapporto tra l’autorità secolare e quella ecclesiastica nel XII secolo.

Come è noto il Concordato, concluso nella prestigiosa sede vescovile di una città della Renania, Worms e altrimenti detto *Callixtinum* dal nome del Papa che lo concluse si compone, e questo è un primo dato originale da evidenziare, di due documenti, un *privilegium* redatto dalla Cancelleria di papa Callisto II e indirizzato all’Imperatore e un *praeceptum* readatto dalla cancelleria di Enrico V e destinato al Papa. Una struttura quindi ‘a chiasmo’ potremmo dire che tuttavia, come si vedrà, non presenta assolutamente una simmetria nelle reciproche concessioni. Convenzionalmente questo concordato è stato letto come evento che segna la fine di un periodo controverso della storia medievale – non solo ecclesiastica – che com’è noto prende il nome di ‘lotta

1. Si segnalano, in questa sede, solo i principali studi monografici sul testo del Concordato e sulla sua ricezione storiografica: E. BERNHEIM, *Lothar III und das Wormser Concordat*, Strassburg, Trübner, 1874; Id., *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden hinsichtlich Entstehung, Formulierung, Rechtsgültigkeit* («Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechts-Geschichte», 81/2), Breslau, 1906; Id., *Die Praesentia regis im Wormser Konkordat*, in «Historische Vierteljahrsschrift», 10, 1907, pp. 196-212; Id., *Zur Geschichte des Wormser Konkordates*, in E. Brandenburg - G. Seeliger (hg.), *Quellen zur Geschichte des Investiturstreits. Quellensammlung zur deutschen Geschichte*, Auf. II, Leipzig-Berlin, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1913; P.W. BROWNE, *The Pactum Callixtinum: an innovation in Papal diplomacy*, in «The Catholic Historical Review», 2/8, 1922, pp. 180-190; A. BUSCHMANN, *Vom Wormser Konkordat 1122 bis zum Augsburger Reichsabschied von 1555*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1994; B.B. DE MESQUITA, *Popes, kings, and endogenous institutions: the Concordat of Worms and the origins of sovereignty*, in «International Studies Review», 2, 2000, pp. 93-118; C. ZEY, *Der Romzugsplan Heinrichs V. 1122/1123. Neue Überlegungen zum Abschluß des Wormser Konkordats*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 56, 2000, pp. 447-504; M. STROLL, *Calixtus II (1119-1124): A Pope Born to Rule* (*Studies in the History of Christian Traditions*, 116), Leiden-Boston, Brill, 2004; J. DENDORFER, *Das Wormser Konkordat. Ein Schritt auf dem Weg zur Feudalisierung der Reichsverfassung?*, in J. Dendorfer - R. Deutinger (Hgg.), *Das Lehnswesen im Mittelalter. Forschungskonstrukte – Quellenbefunde – Deutungsrelevanz* (*Mittelalter-Forschungen* 34), Ostfildern, Thorbecke, 2010, pp. 299-328.

per le investiture', ossia il conflitto per il controllo delle nomine ecclesiastiche che coinvolse Papato e Impero tra X e XII secolo e che da alcuni è stato letto come il primo periodo autenticamente 'rivoluzionario' nella storia dell'Europa dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente.²

In un recente e accurato studio Nicolangelo D'Acunto ha bene sottolineato come in realtà la lotta per le investiture non fu che uno tra i molti momenti che ridisegnarono il volto dell'assetto degli ordinamenti laici ed ecclesiastici in Europa.³ In particolare è proprio nel delicato passaggio tra XI e XII secolo che la desacralizzazione del potere sovrano si accompagna a una sacralizzazione della potestà giuridica che da un lato segna una graduale separazione tra sfera 'spirituale' e sfera 'temporale' sotto il profilo delle fonti giuridiche, tra diritto civile e diritto canonico, dall'altro dà avvio ad una serie di coppie concettuali che accompagnerà la storia occidentale fino al XVIII secolo (Papa/Imperatore, Teologia/Diritto, Riforma/Controriforma e così via...). Il dualismo tra potestas secolare e potestas ecclesiastica crea quindi un movimento oscillatorio continuo che caratterizza la dialettica costante delle due sfere: da un lato l'Imperatore, i sovrani, i comuni che iniziano ad affermarsi, dall'altra il Papa, il sistema normativo e teologico-morale, la disciplina dei sacramenti. Com'è noto, tuttavia, la formale alleanza trono-altare trovava però il proprio limite conflittuale nello spazio di convergenza dell'affermazione di supremazia sul piano giuridico – e non più politico (come osservavano alcuni polemisti anti-imperiali dell'XI secolo) dell'una sfera sull'altra.

Il macrocontesto da cui occorrerebbe ovviamente prendere le mosse è quello dell'ampio, duplice movimento della riforma cluniacense prima e gregoriana poi che avvenne in seno alla Chiesa nella seconda metà dell'XI secolo e che coinvolse in particolare il rapporto con l'Impero proprio nella cosiddetta 'lotta per le investiture' ossia nel controllo delle nomine alle cariche ecclesiastiche di vertice. Il tema ovviamente è troppo ampio per essere anche solo accennato

2. G. M. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La riforma di Gregorio VII papa. 1073-1085*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

3. N. D'ACUNTO, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma, Carocci, 2020.

in questa sede anche se, mi limito ad osservare, anche in questo caso l'idea di 'rivoluzione' che la storiografia degli ultimi decenni ha voluto attribuire all'azione riformatrice di Ildebrando di Soana (papa Gregorio VII) – da Harold Berman⁴ a Paolo Prodi⁵ – appare quanto meno sovraesposta rispetto agli effettivi cambiamenti apportati nella storia occidentale. Secondo Paolo Prodi il tratto saliente della storia d'Europa andava precisamente identificato nella «rivoluzione permanente» che, originata dalla lotta per le investiture del secolo XI, arrivava alle Rivoluzioni americana e francese, proprio giustificando il fatto che il medioevo, che non accetta l'idea di cambiamenti radicali, nascondesse sotto il velo semantico e teoretico della 'reformatio' quello inaccettabile della 'rivoluzione'. A me pare, in realtà, che più che di un movimento 'rivoluzionario' (nell'accezione che in fondo solo alla modernità è ascrivibile nei suoi tratti peculiari di coinvolgimento delle masse, oltre che delle élites) si possa parlare di un complesso «sistema di riforme» che investirono a cascata il cinquantennio che va dall'elezione di Gregorio VII (1073) al Concordato di Worms (1122). Come sottolineava già Ovidio Capitani,⁶ in opposizione alle fortunate tesi di Augustin Fliche,⁷ non si può considerare la lotta contro la simonia, il nicolaismo e le investiture laiche una sintesi del «programma di riforma» di Gregorio VII, che non trova corrispondenza perfetta nei pontificati successivi a quello gregoriano in quanto, come bene sottolinea da ultimo il D'Acunto «il soggetto riformatore cambia a mano che i suoi progetti si realizzano» ossia il riformatore viene a sua volta riformato, che è un altro modo di leggere quanto insegnava Gregorio Magno «reformatio crescit cum reformatoibus».⁸

Già nell'Impero carolingio, ma più ancora nelle monarchie tedesca e francese, l'alto clero si integrò a pieno tito-

4. H. J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, il Mulino, 1998.

5. P. PRODI, *Il tramonto della Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2005.

6. O. CAPITANI, *Esiste un'«età gregoriana»?», «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1/1965, pp. 454-481, ristampato in Id., *Tradizione e interpretazione. Dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*, Roma, Jouvence, 1990, pp. 11-48.*

7. A. FLICHE, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, (1057-1123)*, fa parte di *Histoire de l'Eglise. Depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, VIII, Paris, Bloud & Gay, 1946.

8. N. D'ACUNTO, *La lotta*, cit., pp. 19-21.

lo nel sistema della gerarchia feudale e venne a costituire parte integrante e capitale dell'organizzazione politica. In particolare i re e imperatori della Casa di Sassonia (936-1024) si distinsero per le ampie concessioni di possedimenti e di uffici fatte ai vescovi, trasformati da essi in funzionari principali dell'Impero. Contemporaneamente a queste concessioni i sovrani tenevano ad assicurarsi il controllo della scelta di coloro che ne godevano. Successe così che vescovi e abati vennero nominati di fatto, o anche formalmente, dal sovrano, e ricevettero da lui la conferma della loro nomina, gli prestarono il giuramento di fedeltà e l'omaggio feudale. 'Investitura', com'è noto, costituisce un termine tecnico del diritto feudale che indica l'immissione in una dignità o in un possesso.⁹ La caratteristica dell'investitura ecclesiastica – che diede origine al conflitto – era però quella di essere duplice, a differenza delle altre cariche secolari. Il problema sotteso alla lotta per le investiture si sviluppa dunque anzitutto sotto un profilo giuridico, prima ancora che politico ed istituzionale. Gli ecclesiastici – i vescovi e gli abati maggiori in particolare – infatti, si trovavano nella condizione di dover ricevere una 'doppia investitura': ecclesiastica (da parte del Papa o di un suo delegato), che conferiva loro la giurisdizione canonica e laica (da parte dell'Imperatore) che attribuiva la giurisdizione secolare sui territori che ricevevano in beneficio (cosiddetta investitura *per anulum et baculum*).¹⁰

Le investiture dei dignitari ecclesiastici rispondevano quindi spesso a criteri temporali piuttosto che religiosi. Ne derivarono abusi e corruzioni, legate in particolare alla simonia, vale a dire la concessione di cariche ecclesiastiche da parte del re o di altri signori dietro compensi pecuniari. In altre parole, per dirla con termini più correnti, i vescovi 'compravano' le cariche politiche corrompendo i funzionari imperiali. La profonda corruzione del clero, soprattutto al di fuori dei confini della Germania, ove al contrario la Chiesa imperiale vegliava maggiormente sulla condotta morale dei vescovi insigniti dell'investitura, produsse anche ricadute negative sul piano morale come il

9. Voce *investitura* in *Vocabolario online* dell'Istituto dell'Enciclopedia Treccani.

10. G.S. PENE VIDARI, *Storia del diritto in età medievale e moderna*, con integrazioni e revisioni di C. Bonzo, P. Casana e V. Gigliotti, Torino, Giappichelli, 2023, p. 93.

matrimonio e il concubinato del clero, vietato peraltro già dalle disposizioni canoniche vigenti in Occidente da molti secoli.¹¹ Su entrambe le eresie, la simonia e il nicolaismo si espressero con pagine inobliliabili Umberto di Silva Candida (1015-1061) e San Pier Damiani (1007-1072). Inizialmente il papato subì gli assalti e la violenza dei re che seguirono la caduta dei carolingi. Poi, di male in peggio, il papa fu la preda dei nobili e della feudalità romana, allorché le famiglie si combatterono per far entrare il papa nelle loro casate. In realtà anche il potere temporale dell'Impero consolidava in quegli anni in Germania un centro territoriale più stabile e meno permeato dalla corruzione. Nei territori tedeschi l'Imperatore era riconosciuto e generalmente accettato da tutti i principi, che partecipavano attivamente alla sua elezione. La Chiesa, insieme ai vescovi, che ne decidevano le sorti e le linee guida, era sempre compartecipe delle decisioni importanti e quindi i due poteri poterono collaborare fattivamente anche sotto la dinastia Ottoni e degli Hohenstaufen. Tuttavia i problemi erano destinati ad emergere in seguito soprattutto in riferimento ai possedimenti di Italia e, successivamente, di Borgogna, laddove cioè i feudatari non erano resi compartecipi né delle elezioni degli Imperatori, né delle decisioni che influivano direttamente sulla propria sussistenza. Il conflitto rimase a lungo latente, ed è facile constatare come la lotta alla simonia si trasformò col tempo in una lotta contro l'autorità Imperiale, che traeva beneficio dalla subordinazione a sé delle cariche dispensate agli ecclesiastici. Tuttavia alcuni imperatori, come Enrico II ed Enrico III (1046-1056) pur esercitando largamente il diritto d'investitura, al tempo stesso combatterono la simonia, propugnando essi stessi (prima ancora che il Papa) la riforma della Chiesa. Anzi, fu proprio Enrico III che, allo scopo di contrastare la corruzione dilagante nell'amministrazione imperiale periferica, volle sobbarcarsi espressamente il diritto di designazione dei Papi romani, ormai considerati essi stessi alla stregua di vescovi di provincia. Né le cause di questo approccio al tema particolarmente delicato dell'elezione papale erano

11. A. M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

del tutto erronee: a Roma infatti si assiste alla copresenza di tre papi che si contendono il soglio di Pietro a colpi di corruzione, mentre in Francia si era ormai dato inizio alla riforma benedettina cluniacense, sostenuta essa stessa dall'Imperatore.¹² Ma restava irrisolto un problema centrale: nonostante l'integrazione nel sistema feudale e, di fatto, la condiscendenza della Chiesa, l'ingerenza dell'Imperatore nella procedura canonica dell'elezione papale di fatto costituiva, come i teologi dimostrarono, un atto di simonia. Il problema divenne imbarazzante se solo si pensi che proprio l'Imperatore era stato colui che aveva strenuamente combattuto – formalmente – la simonia. La risposta che, per tacitare le obiezioni, fu immaginata nell'intensificazione del controllo sull'elezione del successore di Pietro, si rivelò essere un errore imperdonabile e di questo se ne sarebbero ben presto accorti i successori di Enrico III, proprio perché fino alla sua morte il conflitto tra Impero e Chiesa era rimasto alquanto latente. Un'altra contraddizione che segna l'operato di Enrico III fu quella di eleggere due papi proprio tra i riformisti cluniacensi, i quali anziché sostenere l'Imperatore per la buona scelta operata, trovarono anche il modo di constatare e denunciare il suo comportamento come un'usurpazione insopportabile e delittuosa. Insomma il conflitto era già annunciato. Con l'ascesa al soglio di Pietro di Niccolò II (1058-1061) eletto dal partito riformista cluniacense e grazie al sostegno del fratello, Goffredo il Barbutto (duca di Lotaringia e marito in seconde nozze di Beatrice di Canossa, madre di Matilde) iniziò l'attuazione dei postulati riformistici di cui furono principali artefici tre personaggi chiave di quest'epoca: i già citati San Pier Damiani e Umberto di Silvacandida e un giovane Ildebrando di Soana, futuro Gregorio VII.¹³ Nel sinodo quaresimale celebrato in Laterano il 13 aprile 1059 venne emanato il *Decretum de electione papae*, il primo documento che entrerà a far parte del 'sistema di atti' che costituirà la transazione tra Papato e Impero.

12. G.M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi, 1996.

13. N. D'ACUNTO, *La lotta*, cit., pp. 80-81.

2. *Genesis, forma e tenore giuridico del documento*

Il documento, pervenutoci in due redazioni, una autentica, l'altra modificata all'interno della curia dell'antipapa Clemente III (Guiberto di Ravenna), prevedeva che l'elezione del Romano Pontefice fosse riservata solo ai cardinali vescovi.¹⁴ Esso fu probabilmente opera di Umberto di Silvacandida e Pier Damiani i quali cancellavano l'antica procedura dell'approvazione imperiale del candidato e si garantivano così nell'immediato il diritto di esclusivo di eleggere il papa senza interferenze da parte dell'aristocrazia romana e di circoscrivere anche, attraverso la cooptazione dei cardinali vescovi, il futuro corpo elettorale. Nessuna animosità contro l'Imperatore, invece, a differenza di quanto la tradizione storiografica ci ha riportato, era contenuta nel testo, sia perché il futuro gradimento dell'imperatore avrebbe contribuito a rafforzare la posizione del papa eletto dai cardinali vescovi («*salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici*») sia perché si prevede esplicitamente che in caso di bisogno l'elezione sarebbe potuta avvenire fuori Roma in una sede concordata «*cum invictissimo rege H[enrico]*» («con l'invittissimo re Enrico»)¹⁵

Con l'elezione di Niccolò II il rinnovamento religioso, che si era compiuto al di fuori della ristretta cerchia papale, volgeva adesso verso il successore di Pietro. Ma se il papato di Niccolò II era stato un ministero di rottura col passato, occorre dire che fino a quel momento la disputa con l'Impero non si era ancora rivelata così dirompente come accadde col suo successore, il vescovo di Lucca che nel 1061 ascese sul soglio di Pietro con il nome di Alessandro II. Questi, che aveva guidato la rivolta della pataria nel Nord Italia, era un anti-imperialista convinto. Fu a lungo sostenuto e consigliato dal cardinale Ildebrando di Soana che fu il suo successore nel 1073, anno che si può considerare l'anno dello scoppio della lotta delle investiture (i cui estremi cronologici sono convenzionalmente indicati tra gli anni 1073-

14. Il testo del decreto sull'elezione del papa del 1059 è edito in due versioni, la prima, approvata al sinodo lateranense e quindi ritenuta 'ufficiale' in *Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones et acta publica*, I, pp. 538-541; la seconda, modificata dalla cancelleria di Clemente III (Guiberto di Ravenna) in *MGH, Constitutiones et acta publica* I, pp. 542-546.

15. *Decretum in electione pontificis*, cit.

1122).¹⁶ Salito al trono Ildebrando col nome di Gregorio VII (1073-1085), nel sinodo di Quaresima del 1074, egli dichiarò decaduti da ogni diritto sulle loro chiese gli ecclesiastici simoniaci ed esortò il popolo a rompere i rapporti con loro e con i preti concubinari. Nel 1075, come è noto, emanò un testo programmatico del suo riformismo, il *Dictatus papae*, forse – secondo Giovanni Battista Borino – una *capitulatio* di un'opera programmatica mai scritta,¹⁷ in cui pur non menzionando esplicitamente le competenze sull'investitura dichiara con una forza assolutamente inedita la propria superiorità sull'Imperatore (che poteva essere deposto dal Papa), sul concilio e sui vescovi, ponendo le basi per la costruzione della funzione giuridico-universalistica della *plenitudo potestatis* papale.¹⁸ Nel sinodo di Quaresima, sempre del 1075, sotto minaccia di scomunica, Gregorio VII dichiarò illecito ogni conferimento di ufficio ecclesiastico da parte dei funzionari Imperiali. Il divieto delle investiture non fu pubblicato subito dal Papa, ma solo in un sinodo del 1078, venendosi così a configurare come una sfida malcelata nei confronti dell'amministrazione imperiale, che evidentemente ne venne a conoscenza in ritardo. Ma a parte i vizi di forma, il potere imperiale era costretto ad obbedire alle prescrizioni canoniche, rimettendo in sostanza il proprio potere di investitura temporale sui feudi nelle mani di elementi estranei al governo della politica e quindi di fatto agevolando le possibili intromissioni da parte di soggetti estranei al controllo imperiale: intimare all'Imperatore di rinunciare all'investitura costituiva quasi una deligitimazione della sua potestà, perché il fondamento stesso del suo potere di nomina gli veniva sottratto. Enrico IV (1056/1084-1105) reagì al nuovo stato delle cose

aA

11

16. Su queste vicende si veda *Il secolo XI: una svolta?*, a c. di C. Violante, J. Fried, Bologna, il Mulino, 1993.

17. G. B. BORINO, *Un' ipotesi sul 'Dictatus Papae' di Gregorio VII*, in «Archivio della R. Deputazione romana di storia patria», 67, 1944, n.s. 10., fasc. 3-4, pp. 238-252.

18. S. KUTTNER, *Liber canonicus a note on 'Dictatus Papae' c. 17*, in «Studi Gregoriani», II, 1947, pp. 387-401; M.C. DE MATTEIS, *La riconciliazione di Canossa: tra Dictatus papae e auctoritates Apostolicae Sedis*, in «Studi Medievali», 2/19, 1978, pp. 681-699; I. SOFPIETTI, *Ancora alcune osservazioni sul Dictatus papae suggerite dai manoscritti della Biblioteca Nazionale di Torino D IV 33 e D V 19*, in *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri. I. La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII-XVIII)*, Firenze, Firenze University Press, pp. 417-421.

riunendo il 24 gennaio 1076 a Worms la Dieta che prese il nome della nota città tedesca sede vescovile, in cui convocò i vescovi a lui fedeli facendo dichiarare il Papa indegno del ministero a lui assegnato. La risposta di Gregorio VII non si fece attendere. Egli scomunicò, durante il sinodo quaresimale di Roma, Enrico IV e i vescovi lombardi e tedeschi che avevano presenziato alla Dieta, sciogliendo da ogni vincolo tutti coloro che gli avevano giurato fedeltà.¹⁹ Ci si accorse così che la *potestas ligandi et solvendi* del Romano Pontefice costituiva il presupposto giuridico su cui poter esercitare quell'autorità sull'Imperatore e inoltre che la decisione della Dieta di Worms non era stata neppure accettata dai principi tedeschi. Infatti, se essi l'avessero ritenuta valida, non avrebbero tenuto conto della scomunica data al loro Re e avrebbero continuato a prestare fedeltà all'Imperatore; al contrario, con la sentenza giunta da Roma, tutti abbandonarono Enrico IV, il quale per scongiurare il pericolo di una rivolta fu costretto a sconfessare il giudizio dei suoi vescovi e ad umiliarsi davanti a quel Papa che egli aveva fatto dichiarare indegno: il 28 gennaio 1077, vestito da penitente, Enrico, in abito da penitente, si presenta a Gregorio nella fortezza di Canossa ed ottiene il suo perdono.²⁰

Il conflitto, tuttavia, lungi dall'essere sopito, continuò sotto i successori di Gregorio VII, la cui scomparsa aprì un lungo e complesso periodo di crisi. Asceso al soglio di Pietro il 12 marzo 1088, Urbano II (1088-99) inaugurò un periodo di restaurazione dell'ordine, sicuramente con presupposti diversi rispetto a quelli cluniacensi e monastici, una «rivoluzione silenziosa ma non per questo meno efficace di quella dai toni drammatici realizzata da Gregorio VII»,²¹ soprattutto con obiettivi di fatto analoghi: lotta alla simonia e al concubinato e contenimento delle investiture laiche. Il Papa, in occasione del concilio di Piacenza del 1095 dichiarò invalide le ordinazioni conferite da vescovi simoniaci o scismatici, ma solo se l'ordinato aveva conosciuto la condizione di irregolarità di chi lo aveva ordinato; inoltre fu vietato ai chierici di prestare giuramento feudale ai signori laici.

19. *Das Register Gregors VII.*, ed. E. Caspar, in *MGH, Epistolae selectae*, Berolini, 1955², pp. 201-208.

20. S. WEINFURTER, *Canossa. Il disincanto del mondo*, Bologna, il Mulino, 2014, p. 126 ss.

21. N. D'ACUNTO, *La lotta*, cit., p. 166.

Durante il Concilio di Clermont (novembre 1096) in cui si bandì la prima crociata i cavalieri presenti furono invitati da Urbano II a prestare soccorso all'imperatore bizantino Alessio I Comneno per resistere all'invasione dei Turchi selgiuchidi e liberare Gerusalemme.²²

Con la morte di Urbano II e la conseguente elezione di Pasquale II (Rainerio Raineri di Bleda, 1099-1118), si esaurisce un'epoca per la storia della Chiesa, proprio al sorgere del secolo XII, secolo estremamente delicato e intenso per la rinascita degli studi giuridici e canonistici che contribuì a ridefinire il papato anche sotto il profilo istituzionale.²³ Del resto, nel 1105 Enrico IV aveva abdicato (morirà nel 1106) e gli succedeva il figlio Enrico V, che da subito fece dell'esigenza di trovare una soluzione alla lotta per le investiture il principale oggetto della sua propaganda, mostrando come ormai l'assenso papale fosse diventato fondamentale per esercitare il governo. Sul piano teologico, intanto, si era da qualche decennio affermata una interessante distinzione destinata ad avere fortuna nel seguito della vicenda, ad opera del vescovo Guido di Ferrara (seconda metà dell'XI sec., vescovo di Ferrara tra il 1086 e il 1100 circa).²⁴ Guido, uno dei primi polemisti antigregoriani, sostenitore dell'antipapa Clemente III e autore del *De scismate Hildebrandi*,²⁵ fu tra i primi a distinguere tra i poteri spirituali dei vescovi e le loro funzioni temporali, escludendo ogni intervento e autorità del sovrano sugli *spiritualia*, ma attribuendogli il potere sui *regalia* (i poteri pubblici conferiti dal re, «*idest a regibus data*») affidati ai vescovi dal sovrano, verso il quale essi avevano gli stessi obblighi dei laici. Veniva così introdotto, a livello teorico, il concetto di 'investitura' puramente temporale. Ribaltando i termini della disputa sul piano giuridico, si percepisce come la situazione fosse mutata rispetto all'avvio del contrasto: l'oggetto del contendere non erano

aA

13

22. F. COGNASSO, *Storia delle crociate*, Milano, Dall'Oglio, 1967, rist. Bologna, Odoya, 2015.

23. Per le principali tappe di questo cambio di paradigma si rinvia ad A. PADOA SCHIOPPA, *Storia del diritto in Europa*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 77 ss.; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 89 ss.

24. Cfr. F. ROVERSI MONACO, *Guido da Ferrara*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 71, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 366-369.

25. WIDO EPISCOPUS FERRARIENSIS, *De scismate Hildebrandi*, edd. R. Wilmans, E. Dümmler, in *MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannoverae, 1891, pp. 529-567.

più, infatti, le modalità di svolgimento dei processi di assegnazione degli episcopati o i requisiti ‘moralì’ dei candidati, quanto il punto più concreto dei *regalia* e dei *temporalia* (i patrimoni, anch’essi elargiti dal re) dei vescovi. In altri termini, la condanna della simonia si era trasformata in condanna delle investiture che, provenendo dai laici, erano di per sé simoniache; e proprio in questi termini la questione fu posta nei due concordati che porteranno ad un ulteriore cambiamento del paradigma ermeneutico: il concordato di Sutri del 1111 e quello di Worms del 1122.²⁶

Sulla figura di papa Pasquale II si è venuta creando, a poco a poco, una sorta di «mitografia» come ebbe a definirla Glauco Maria Cantarella,²⁷ che vede nel papa una sorta di ‘pauperista’ antesignano di San Francesco d’Assisi e dell’Ordine da questi fondato. Molto interessante appare il documento – che costituisce il secondo atto del ‘sistema’ cui abbiamo accennato – un concordato che in realtà precede il più noto Concordato di Worms ma che ne rappresenta la premessa essenziale senza cui gli accordi di Worms non si comprenderebbero. Si tratta del cosiddetto *Iuramentum Sutrinum*. Il 9 febbraio 1111 Enrico V tentando di mettere in atto di forza nei confronti del pontefice: scese con l’esercito in Italia pretendendo la corona imperiale e impose a Pasquale un accordo passato alla storia come *Concordato di Sutri* letto e pubblicato nella Basilica di San Pietro il 12 febbraio successivo. Di questo documento straordinario per la ricchezza di particolari esistono due versioni, entrambe pubblicate nei *Monumenta Germaniae Historica*: una prima bozza e il testo definitivo.²⁸ Nella bozza Pasquale II inizia con l’elencare tutte le prerogative dei vescovi nel sistema della Chiesa regia e i loro poteri civili (governo delle città, marche, ducati, diritto di battere moneta, controllo delle *curtes* e del *servitium regis*, ecc..) e di seguito descrive gli abusi del sistema: i vescovi eletti non avrebbero potuto essere consacrati se prima il re non avesse conferito loro l’investitura

26. Cfr. N. D’ACUNTO, *La lotta*, cit., pp. 184-185.

27. G. M. CANTARELLA, *Letà di Pasquale II*, distribuito in formato digitale da «Reti Medievali», <http://www.rmoa.unina.it/1340/I/RM-Cantarella-Pasquale.pdf>, p. 1.

28. PASCHALIS II, *Privilegium primae conventionis*, in MGH, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, I, *Henrici V constitutiones*, ed. L. Weiland, Hannoverae, 1893, pp. 140-142.

laica, con conseguente diffusione dell'eresia simoniaca che giungeva alla prassi di investire un ecclesiastico nell'ufficio del predecessore quando questi era ancora vivente.²⁹ Contro queste distorsioni nel testo si sottolinea come solo con i predecessori Gregorio VII e Urbano II si fosse intervenuti efficacemente sulle questione e pertanto, in continuità con i loro provvedimenti, Pasquale II disponeva che vescovi e abati non avrebbero più potuto impossessarsi illegalmente – a pena di anatema – i *regalia*, ossia i diritti pubblici di pertinenza regia che erano stabiliti dai tempi di Carlo Magno e dei suoi successori, ma avrebbero però potuto accettarli solo se fossero stati loro concessi dal re. Per converso Enrico V avrebbe dovuto rinunciare a tutte le chiese con le relative offerte e i patrimoni che non fossero di competenza regia e le chiese avrebbero dovuto rimanere libere, indipendenti dal controllo regio: si mirava così a evitare che i vescovi venissero distratti da occupazioni mondane e potessero dedicarsi alla cura pastorale. Non è quindi un modello di 'chiesa povera', tutt'altro: i vescovi dovevano godere appieno del patrimonio ecclesiastico per meglio assolvere il proprio ufficio di pastori. E qui sicuramente occorre registrare un dato significativo: in totale controtendenza rispetto allo spirito riformistico dei gregoriani, qui Pasquale II pare compiere un clamoroso passo indietro, legittimando di fatto il ruolo dell'imperatore sia pure nella concessione graziosa dei *regalia* a vescovi e abati.

Ancora di più nella versione definitiva del documento – che non a caso venne poi definito dai vescovi gregoriani '*privilegium*' di Sutri (12 aprile 1111)³⁰ – si avverte l'esigenza di giustificare quella che ormai è considerata una situazione di fatto: scompaiono del tutto i riferimenti alle riforme gregoriane e alla simonia e si riparte in un'ottica estremamente pragmatica di collaborazione con l'Impero (nell'arenga del documento si legge «L'ordinamento divino ha previsto che il vostro regno si congiungesse in modo singolare alla Chiesa Romana»)³¹. Dopo l'investitura vescovi e

29. Cfr. N. D'ACUNTO, *La lotta*, cit., pp. 186 ss.

30. PRIVILEGIUM PASCHALIS II, *De investituris*, in *MGH, Henrici V constitutiones*, cit., pp. 144-145.

31. *Ivi*, p. 145: «Regnum vetrum sanctae Romanae ecclesiae singulariter coherere, dispositio divina constituit».

abati sarebbero stati consacrati dall'arcivescovo di loro pertinenza. Se qualcuno fosse stato eletto da clero e popolo ma non investito dal re, non avrebbe potuto essere consacrato (con l'eccezione degli ecclesiastici nella disponibilità diretta degli arcivescovi e del Papa). Vescovi e arcivescovi potevano invece consacrare coloro che erano stati precedentemente investiti dal re tramite la duplice investitura *per anulum et baculum*, che quindi veniva legittimato a conferire la doppia investitura, nei poteri giurisdizionali secolari e nelle funzioni sacramentali che legavano nel vincolo sponsale il vescovo alla sua Chiesa. Scompare il richiamo della necessità di sottrarre ai vescovi la gestione dei *regalia* e anzi si prevede che l'imperatore avrebbe dovuto impegnarsi a salvaguardare la grandezza della Chiesa «tuis beneficiis et serviciis», ossia con la sua collaborazione, percepita ora in modo tutt'altro che negativo.³² Riconoscendo di fatto la non distinzione tra concessione dei *regalia* e dimensione sacramentale dell'ordinazione (quella che sarà poi individuata dalla scolastica come *potestas ordinis* e *iurisdictionis*) veniva così di fatto posta la base per la fine della stagione riformatrice gregoriana che aveva insistito sul caposaldo della specificità dell'ufficio episcopale sotto il profilo ecclesiologico che ostacolando l'investitura da parte dei laici sanciva l'inscindibilità dello spirituale dal temporale.³³

Sul versante della riflessione teologica, intanto, si veniva affinando la distinzione già richiamata da Guido da Ferrara fra investitura spirituale ed investitura temporale nell'opera di uno dei suoi principali sostenitori, Ivo di Chartres (1040-1115), prezioso anticipatore dell'opera di riorganizzazione del diritto canonico messa a punto da Graziano.³⁴

Di certo sia da parte imperiale che papale si avvertiva la necessità di stemperare la tensione che il conflitto plurienale aveva ormai innalzato e il *Sutrinum* fu in questo caso sicura anticipazione degli eventi a venire;³⁵ le basi poste dal

32. *Ibid.*: «Quam ob rem prudentie et potestati tue cura debet sollicitius imminere, ut Romanae ecclesiae magnitudo et ceterarum salus tuis prestante domino beneficiis et serviciis conservetur».

33. N. D'ACUNTO, *La lotta*, cit., pp. 188-189.

34. IVO DI CHARTRES, *Epistolae ad litem investiturarum spectantes*. – *Epistolae pontificum Leonis IX. Alexandri II*, in MIGNE, *Patrologia Latina*, CXIX, CXLIV, CXLV.

35. O. CAPITANI, *L'Italia medievale nei secoli di trapasso. La riforma della Chiesa*, Bologna, Patron, 1984, p. 85.

concordato di Sutri permisero ai cardinali vicini a Pasquale II di concludere la trattativa finale che venne portata a compimento dal successore. Callisto II (Gui de Bourgoigne, 1119-1124), insistendo sul principio che la rinuncia al conferimento delle investiture non avrebbe menomato l'autorità imperiale permise un allentamento dell'ostilità; l'Imperatore, tuttavia, pareva deciso a guadagnare tempo e così i tentativi di addivenire ad una composizione della lotta per le investiture furono interrotti dal Concilio celebrato a Reims il 20 ottobre 1119 in cui Imperatore e Papa non giunsero ad un accordo, neppure dopo un incontro a Mouzon il 24 ottobre 1119. Nell'autunno del 1121 Enrico V decide di affidare ai principi tedeschi le trattative con Roma; Callisto II a sua volta ritenne di assecondare tali trattative inviando in Germania tre cardinali, tra cui Lamberto di Ostia, futuro papa Onorio II. Nel concilio di Worms celebratosi il 23 settembre 1122 e che stabilì i termini dell'omonimo Concordato, denominato *Callixtinum*,³⁶ due concezioni rappresentavano la polarità delle tesi di parte: secondo gli uni l'investitura conferita agli ecclesiastici integrava il delitto di eresia; secondo gli altri ai *regalia*, essendo di diritto imperiale o regio, l'Imperatore non avrebbe potuto rinunciare se non a scapito della propria autorità. Si giunse, così, ad una soluzione apparentemente più equa e consona all'esigenza delle circostanze: l'investitura spirituale avrebbe dovuto essere d'ora innanzi conferita solo dal Romano Pontefice o da un suo delegato; l'investitura temporale o dei *regalia* avrebbe potuto rimanere di spettanza dell'Imperatore o di un suo delegato. Così si concluse il Concordato di Worms del 23 settembre 1122, mediante la pubblicazione di due documenti: il '*privilegium*' di Callisto II e il '*praeceptum*' di Enrico V: con il primo il Papa concesse all'Imperatore (e soltanto a lui, tema che fu oggetto di dibattito sull'applicazione del concordato anche ai successori di Enrico V) che le elezioni alle sedi vescovili o abbaziali di terre spettanti al regno di Germania avvenissero alla presenza del sovrano o di un messo imperiale senza simonia e senza violenza; in caso di contrasto nell'elezione sarebbe stato lecito all'Imperatore offrire il proprio aiuto o consenso alla '*sanior pars*'.

36. Testo ripubblicato, qui di seguito, in *Appendice* al presente scritto.

Inoltre l'eletto avrebbe ricevuto dal sovrano l'investitura delle 'regalie' per mezzo dello scettro senza sottostare ad alcuna esazione e in conformità avrebbe prestato l'omaggio dovuto. Nelle altre parti dell'Impero, e cioè in Italia e in Borgogna, il consacrato entro sei mesi avrebbe similmente ricevuto l'investitura temporale e prestato conforme omaggio al sovrano, salvi i diritti pertinenti alla Chiesa romana. Termini che Enrico V poté senz'altro accettare in quanto in Borgogna il re non svolgeva un ruolo determinante e nell'Italia imperiale i vescovi iniziavano ad arretrare di fronte alla sempre più invasiva presenza dei Comuni. Di fatto anche in Germania, comunque, il potere imperiale risultò indebolito in quanto crollava definitivamente l'assetto definito dall'antico *privilegium* ottoniano.

L'Imperatore Enrico V, in forza del suo 'preetto', rinunciava a ogni investitura *per anulum et baculum* e prometteva di concedere a tutte le chiese del regno e dell'Impero «che vi sia fatta una elezione canonica e una consacrazione libera»; prometteva ancora alla Chiesa romana e alle altre chiese la restituzione dei beni loro tolti da lui e da suo padre e si impegnava a mantenere la pace con la Santa Sede e di assicurare ad essa la sua protezione e difesa. Questi accordi furono approvati e giurati dai grandi dell'Impero a Bamberg il 11 novembre 1122; il papa ne prese atto ufficiale nel Concilio lateranense del marzo 1123.

aA

3. *Un bilancio*

Il Concordato di Worms in sé non presenta quei caratteri di novità che spesso la storiografia ha voluto attribuirgli, se solo si consideri l'insieme dei due documenti di cui si compone in quel 'sistema di atti' che – a me pare – definiscono perimetralmente l'applicazione (e la fine) delle riforme post-gregoriane. Per certi aspetti il *Callixtinum* risulta finanche ambiguo e, di fatto, asimmetrico, in quanto si prestava alle riserve dei gregoriani superstiti e ad aprire spazi di sempre maggiore compromesso tra Chiesa e Impero. La dipendenza dei vescovi e degli abati imperiali, garantita non solo dal Concordato di Worms ma anche dall'*homagium* feudale (che pur non menzionato esplicitamente nel testo dei documenti di fatto restava in vigore), ne esce tuttavia compromessa in quanto nell'evoluzione costituzionale dei territori dell'Impero i prelati da funzionari imperiali diven-

nero progressivamente sempre più vassalli della corona, principi imperiali ecclesiastici che cercarono sempre più di aumentare il proprio potere temporale, ormai legittimato giuridicamente dal Concordato, venendo così spesso a costituire alleanze con i principi secolari fondati su comuni interessi. Sul lato opposto, i vescovi e gli abati, depositari esclusivi della funzione ecclesiastica a cui Enrico V rinunciava con il proprio documento, appartengono alla gerarchia della Chiesa universale che sempre più si sta orientando verso la formazione di quella dimensione ‘monarchica’ che raggiungerà il suo *acmé* a partire dal pontificato di Lotario di Segni, eletto papa con il nome di Innocenzo III nel 1198. In qualche misura, quindi, i vescovi si trovarono, dopo l’assetto di Worms, a dover servire ‘due padroni’ anziché uno. Ecco quindi che possiamo definire il Concordato di Worms come un punto di arrivo e di partenza allo stesso tempo: arrivo perché segna la fine della stagione riformistica gregoriana e partenza perché inizia a profilarsi un rapporto totalmente nuovo tra autorità secolare e autorità ecclesiastica, fondato su una nuova concezione del Papato e della separazione tra le sfere giuridiche laica ed ecclesiale che avrebbe accompagnato la Chiesa latina d’Occidente nei secoli successivi.

aA

19

4. Appendice

*Concordatum Wormatiense**

1. *Privilegium Calixti papae II*

Ego Calixtus episcopus servus servorum Dei, tibi dilecto filio H. Dei gratia Romanorum imperatori augusto, concedo electiones episcoporum et abbatum Teutonici regni, qui ad regnum pertinent, in presentia tua fieri, absque symonia et aliqua violentia; ut si qua inter partes discordia emerit, metropolitani et comprovincialium consilio vel iudicio, saniori parti assensum et auxilium prebeas. Electus autem regalia absque omni exactione, per sceptrum a te recipiat, et que ex his iure tibi debet faciat. Ex aliis vero partibus imperii consecratus, infra sex menses, regalia absque omni exactione, per sceptrum a te recipiat, et que ex his iure tibi debet faciat. Exceptis omnibus que ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur.

* Edizione in MGH, IV, ed. G.H. Pertz, *Leges*, II, Hannoverae, 1837, *Heinrici V Imperatoris Constitutiones*, pp. 75-76.

De quibus vero mihi querimoniam feceris, et auxilium postulaveris, secundum officii mei debitum auxilium tibi prestabo. Do tibi veram pacem, et omnibus qui in parte tua sunt, vel fuerunt, tempore huius discordiae.

Io Callisto vescovo, servo dei servi di Dio, a te, diletto figlio Enrico, per grazia di Dio imperatore augusto dei Romani, concedo che le elezioni dei vescovi e degli abati del Regno teutonico e dipendenti dal regno abbiano luogo alla tua presenza, senza simonia e senza violenza; di modo che, se avverrà qualche discussione fra le parti, tu possa dare, con il consiglio del metropolita e dei vescovi suffraganei, il tuo assenso ed aiuto a quella più sana [degn]. L'electo invece riceva da te i *regalia* con lo scettro, e adempia gli obblighi a cui è tenuto verso di te secondo il diritto. Chi sarà stato consacrato nelle altre parti dell'Impero riceva da te i *regalia* con lo scettro entro sei mesi e faccia le cose che ti sono dovute secondo il diritto, ad eccezione di tutto ciò che si sa di competenza della Chiesa romana. Per tutto ciò di cui ti lamenterai con me chiedendomi aiuto, io ti presterò aiuto secondo i doveri del mio ufficio. Do la vera pace a te e a tutti quelli che sono dalla tua parte o lo sono stati nel corso di questo conflitto.

2. Praeceptum Henrici V Imperatoris

In nomine sanctae et individuae Trinitatis. Ego Henricus, Dei gratia Romanorum imperator Augustus, pro amore Dei et Sanctae Romanae Ecclesiae et domini papae Calixti et pro remedio animae meae dimitto Deo et sanctis Dei apostolis Petro et Paulo Sanctaeque Catholicae Ecclesiae omnem investituram per anulum et baculum et concedo in omnibus ecclesiis, quae in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem ac liberam consecrationem. Possessiones et regalia beati Petri, quae a principio huius discordiae usque ad hodiernam diem, sive tempore patris mei sive etiam meo, ablata sunt, quae habeo, eidem Sanctae Romanae Ecclesiae restituo; quae autem non habeo, ut restituantur fideliter iuvabo. Possessiones etiam aliarum omnium ecclesiarum et principum et aliorum tam clericorum quam laicorum, quae in terra ista amissae sunt, consilio principum vel iusticia quae habeo reddam; quae non habeo, ut reddantur fideliter iuvabo. Et do veram pacem domino papae Calixto Sanctaeque Romanae Ecclesiae et omnibus, qui in parte ipsius sunt vel fuerunt; et in quibus Sancta Romana Ecclesia

auxilium postulaverit, fideliter iuvabo et, de quibus mihi fecerit querimoniam, debitam sibi faciam iusticiam.

Haec omnia acta sunt consensu et consilio principum, quorum nomina subscripta sunt: Adalbertus archiepiscopus Mogontinus, F. Coloniensis archiepiscopus, H. Ratisbonensis episcopus, O. Bauenbergensis episcopus, B. Spirensis episcopus, H. Augustensis, G. Traiectensis, Ö. Constanciensis, E. abbas Wldensis, Heinricus dux, Fridericus dux, S. dux, Pertolfus dux, marchio Teipoldus, marchio Engelbertus, Godefridus Palatinus, Otto Palatinus comes, Beringarius comes.

† Ego Fridericus Coloniensis archiepiscopus et archicancellarius recognovi.

aA

Nel nome della santa e indivisibile Trinità. Io Enrico, per Grazia di Dio augusto imperatore dei Romani, per amore di Dio, della santa Chiesa romana e del signor papa Callisto e per la salvezza dell'anima mia, rimetto a Dio e ai santi apostoli di Dio, Pietro e Paolo, ed alla santa Chiesa cattolica ogni investitura con l'anello e il pastorale e concedo che in tutte le chiese che sono nel mio regno e nel mio impero sia fatta un'elezione canonica e un libera consacrazione. Restituisco alla stessa santa Chiesa romana i beni e i *regalia* del Beato Pietro, sottratti dall'inizio di questa lotta fino ad oggi, dal tempo di mio padre al mio, che attualmente detengo; per quelli invece non in mio possesso, m'impegnerò fedelmente affinché siano restituiti. Con riguardo alle proprietà di tutte le altre chiese, dei principi e di altri chierici o laici, che sono state sottratte durante questa guerra, se sono in mio possesso le restituisco secondo il consiglio dei principi e per via giudiziaria; e mi adopererò con ogni diligenza affinché siano restituite quelle che non sono in mio possesso. E do la vera pace al signor papa Callisto, alla santa Chiesa romana e a tutti coloro che sono o sono stati dalla sua parte. E soccorrerò fedelmente coloro per cui la santa Chiesa romana invocherà il mio aiuto, mentre di coloro per i quali si sarà lamentata con me farò debitamente giustizia. Tutto ciò è stato posto in atto col consenso e dietro consiglio di quei principi, i cui nomi sono stati di seguito trascritti: Adalberto, arcivescovo di Magonza, F. arcivescovo di Colonia, H. vescovo di Ratisbona, O. vescovo di Bamberg, B. vescovo di Spira, H. di Augsburg, G. di Utrecht, Ö. di

Costanza, E. abate di Fulda, Enrico duca, Federico duca, S. duca, Pertolfo duca, Tepoldo marchese, Engelberto marchese, Goffredo conte di palazzo, Ottone conte di palazzo, Berengario conte.

+ Io Federico Arcivescovo di Colonia e Gran Cancelliere attesto la autenticità di questo atto.

aA

Il *non expedit*, come fenomeno che interessò la Chiesa nella sua gerarchia come pure nel cosiddetto movimento cattolico, attraversò alcuni decenni della storia italiana e anche diversi pontificati. Partì, infatti, dagli anni di Pio IX fino ad esaurirsi sotto Benedetto XV. Occorre dire subito, anche se può sembrare strano, «che l'astensionismo non sorse come un'imposizione dall'alto». Al contrario, come tanti altri episodi della storia della Chiesa, fu all'inizio un «atteggiamento spontaneo di larghi strati di cattolici appartenenti alle classi sociali più propense, per interessi pratici contingenti o per motivi ideali, all'opposizione nei confronti dello Stato italiano». Fu sostenuto dalla stampa cattolica e anche da una certa convinzione escatologica che, sorretta dalla convinzione dell'ingiustizia commessa nei confronti del Papato, vedevano il nascente Stato unitario destinato al dissolvimento quasi per punizione divina¹. Convinzione, questa, non solo italiana e non solo cattolica.

23

Va ricordato che un certo 'profetismo' era tipico di non

1. Cfr. *Storia della Chiesa*, vol. XXI/2, *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, a cura di Roger Aubert, 2ª edizione italiana sulla 2ª francese, Torino, Editrice S. A. I. E., 1976, pp. 850-851 e segg. Si tratta dell'opera enciclopedica iniziata da Augustin Fliche e Victor Martin.

poca cultura filosofica ottocentesca. Karl Löwith ha evidenziato chiaramente nei suoi studi come l'idea di una storia dotata di senso e di un fine ultimo fosse caratteristica di molta filosofia del tempo². In non pochi cattolici erano ancora presenti le suggestioni della tradizione cattolica romantica, espressa da autori come de Maistre e Donoso Cortés che molti religiosi resero noti alle masse che, naturalmente, non li avevano letti. Inoltre, per i cattolici del tempo, tutto ciò era accompagnato dalla convinzione che Cristo avrebbe difeso la sua Chiesa e garantito il suo futuro. Quello che sfuggiva a certi credenti del tempo era il fatto che le vie del Signore non sono le nostre vie tanto è vero che oggi, anche dopo le riflessioni di non pochi pontefici a partire da Paolo VI (che lo disse chiaramente in occasione del 100° anniversario della presa di Roma), si può affermare che la Chiesa cattolica ha avuto tutto da guadagnare dalla perdita del potere temporale.

1. *L'origine del problema*

La datazione relativa alla genesi del *non expedit* non è semplice da ricostruire e le cronologie sin qui presentate risultano incomplete. La ragione per cui gli storici hanno incontrato difficoltà a ricostruire la vicenda «risiede nella segretezza stessa del dibattito sulla questione all'interno della Santa Sede e nella decisione [...] di non dare pubblicità alle risoluzioni espresse dai dicasteri di volta in volta incaricati». Per la divulgazione delle decisioni ci si affidò «alle circolari generali»³. A questo si aggiunga l'intenso dibattito cardinalizio, come ha sottolineato la Marotta che ha tentato di ricostruirlo pur tra non poche difficoltà.

Per capire le origini della questione relativa al *non expedit*, e perché fu un fenomeno nato dal basso, bisogna risalire ai fatti del novembre del 1857 che videro

[...] i *clericali* partecipare attivamente alle elezioni e conseguirci anzi un notevole successo: ben 60 candidati [altre

2. Sull'argomento cfr. R. PEZZIMENTI, *The Open Society along the arduous Path of Modernity, with letters from Isaiah Berlin and Hilary Putnam*, Leominster, Gracewing, 2011, pp. 422-435. Ora anche in italiano *Il Cammino della libertà. Storia della società aperta dal mondo antico alla modernità con lettere di K. R. Popper, I. Berlin e H. Putnam*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2019, cap. 12 della seconda parte.

3. S. MAROTTA, *Levoluzione del dibattito sul "non expedit" all'interno della Curia romana tra il 1860 e il 1889*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», (2014), n. 1, p. 96.

fonti parlano di un numero maggiore] risultarono eletti, così da preoccupare gravemente lo stesso Cavour e da suscitare una vivace reazione dei liberali. Furono nominate commissioni d'inchiesta per indagare, in taluni collegi, sull'atteggiamento assunto dal clero e sull'appoggio da esso dato al *partito clericale*; la conseguenza fu che non poche elezioni furono annullate e il numero dei rappresentanti *clericali* fu notevolmente ridotto⁴.

La Civiltà Cattolica cominciò a chiedersi se «i cattolici erano liberi di votare o no?»⁵. Non si dimentichi che, quelle elezioni piemontesi, «con il successo dei clericali e dei conservatori, per poco minacciarono la continuità del programma politico nazionale di Cavour» e la rivista le commentò in modo decisamente favorevole⁵. Subito si sparse la convinzione, tra le diverse componenti cattoliche, che andare a votare non avesse alcun senso.

Sta di fatto che tempo dopo, nel contesto dell'unificazione italiana, il 27 marzo del 1861, era stato proprio Cavour, in un famoso discorso, ad abbinare, senza possibilità di ritorno, la questione romana al problema dei rapporti tra Chiesa e Stato. Pochi giorni prima, Massimo d'Azeglio aveva ultimato un opuscolo dal titolo *Questioni urgenti. Pensieri*. In quelle pagine affermava, senza tergiversazioni, che l'idea di Roma capitale manifestava una mentalità tipicamente giacobina⁶. Tutto ciò non fece che rafforzare la convinzione di quanti cominciavano a giustificare il *non expedit*.

Certo si può anche dire, come è stato evidenziato da alcuni, che nel marzo del 1860 ci furono le elezioni per l'annessione delle Romagne e, sebbene i cattolici fossero incoraggiati a partecipare, l'esito non fu affatto favorevole. Lo stesso Margotti, teologo de 'L'Armonia', pensò di incoraggiare una diversa strategia. Si pensò che disertare il Parlamento avrebbe finito per renderlo più fragile, anche se ci fu chi, come Vito d'Ondes Reggio e Cesare Cantù, de-

4. P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Roma, Edizioni Studium, 1979, p. 45 (lo scritto tra parentesi quadra è mio). Sulla famosa formula, che avrebbe anticipato il *non expedit*, «né eletti né lettori», cfr. pure F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Edizioni Studium, Roma, 1977, p. 67.

5. Cfr. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, Bari, Editori Laterza, 1966, p. 98.

6. Cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi Editore, 1963., pp. 174-175.

cise di impegnarsi tra gli scranni parlamentari, almeno fino alla 'presa' di Roma⁷. Sarebbe stata, quindi, una delusione elettorale a generare l'astensionismo.

Quanto appena detto, sia pur importante, sottolinea, forse, una posizione un po' eccessiva che sottovaluta altri aspetti. Andare a votare o addirittura essere eletti significava giustificare o appartenere a una Camera di uno Stato che voleva compiere la spoliazione del santo Padre fino a togliergli anche Roma. Chi aveva queste convinzioni non si sentiva pienamente libero e, quindi, non voleva partecipare a elezioni che, per essere effettivamente tali, richiedevano un'effettiva libertà⁸. Non furono solo gli intransigenti a sentirsi a disagio su questa questione e ciò spiega perché non sempre intransigenza e astensionismo politico si svilupparono di pari passo.

Da allora vi furono pure interventi della Curia romana, ma si trattò di direttive che «mancarono per molto tempo di chiarezza, di logica continuità, e soprattutto di una diffusione generale». Il motivo fu che risentirono fortemente delle diverse situazioni temporali. Oscillarono tra una posizione più accomodante a una più rigorosa. Fu così che «si passò nel 1866 a un orientamento positivo, salvo a ritornare fra il 1868 e il 1874 alla prassi intransigente». Il *non expedit* non era poi steso a tutte le elezioni in quanto continuava «la partecipazione alle elezioni amministrative, incoraggiata dallo stesso Pio IX». L'astensione alle elezioni politiche nazionali fu giudicata da alcuni, come ad esempio Romolo Murri, un fatto provvidenziale perché impedì a un possibile partito cattolico di prendere un indirizzo decisamente conservatore che «sarebbe stato fatale alla causa cattolica»⁹.

Elemento di raccordo tra la gerarchia e la base cattolica, almeno in questa fase e per quanto riguarda il *non expedit*, furono i Gesuiti. Costoro, per circa mezzo secolo, esercitarono un'influenza determinante «nel progettare o promuov-

7. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, in Aa. Vv., *Cristiani d'Italia, Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011, p. 215.

8. Cfr. S. TRAMONTIN, *Il "non expedit" e l'astensionismo politico*, si tratta del II capitolo dell'opera *L'intransigentismo cattolico e l'Opera dei congressi*, nel I volume *I cattolici e lo Stato liberale nell'Ottocento*, con l'introduzione di F. Malgeri del lavoro *Storia del movimento cattolico in Italia*, diretta da F. Malgeri, Roma, Il poligono, 1980-1981, pp.63 e segg.

9. Cfr. *Storia della Chiesa*, vol.XXI/2, *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, cit., pp. 852 e segg.

vere i movimenti di laicato cattolico organizzato: da Luigi Taparelli d'Azeglio al Curci al Pavissich». Furono influenti perché capirono l'importanza di tutta una serie di attività, dai pellegrinaggi alle processioni, dalle ricorrenze alle festività, capaci di tenere insieme gioventù e fedeli di diverse estrazioni. Quando poi attaccarono, in nome di una sana tradizione, il liberalismo del nascente Stato unitario, lo fecero con strumenti nuovi per l'epoca, come ad esempio *La Civiltà Cattolica*, ma anche tramite altre pubblicazioni, dalle *Letture cattoliche* all'*Osservatore cattolico* passando attraverso il *Vessillo cattolico*. L'opposizione alla ventata propria della rivoluzione liberale non fu fatta solo tramite l'astensionismo elettorale, ma anche puntando a elementi tipici del cattolicesimo politico, come ad esempio la difesa dell'autonomia degli enti intermedi¹⁰.

Resta però il fatto che non sempre la stessa rivista dei Gesuiti fu dura nel difendere l'astensionismo cattolico. In un articolo del 1865, dal titolo assai significativo *Un caso di coscienza. A proposito delle elezioni*, padre Palomba cercò di spiegare perché nell'animo di tanti cattolici si era fatta strada la convinzione dell'inutilità del voto lasciando, comunque, in sostanza la libertà di scelta. Atteggiamento di tolleranza che veniva ribadito alla fine dell'anno seguente in occasione delle elezioni che fecero seguito all'annessione del Veneto. La *Sacra Penitenzieria* confermava un atteggiamento di tolleranza, anche al fatto che un cattolico potesse «accettare l'ufficio di deputato [...] purché nel giuramento di fedeltà aggiungesse alla presenza di due testimoni la clausola *salve le leggi di Dio e della Chiesa*». Si sollecitavano poi i vescovi a ricordare ai fedeli che anche le elezioni erano uno strumento per evitare il male¹¹. Si riproponeva qui l'antica formula di Pio VII, utilizzata ai tempi delle invasioni napoleoniche. Un altro aspetto rendeva ancora più complesso il problema. L'episodio che nel febbraio del 1861

10. Cfr. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, cit., pp. 95 e segg. A proposito de *La Civiltà Cattolica*, De Rosa ricorda le aspre polemiche che la rivista intraprese contro riviste come il *Nazionale*, il *Risorgimento* e soprattutto il *Cimento* «dove Bertrando Spaventa fra il 1854 e il 1855 sostenne, in polemica con il Taparelli, quel concetto idealistico del divino nello Stato, che portava la Chiesa a spogliarsi dei suoi dogmi e della sua istituzionalità per ridursi a momento della vita dello spirito». *Ivi*, p. 97.

11. Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

interessò il vescovo di Cremona, Mons. Antonio Novasconi che, chiedendo al papa se accettare l'offerta di sedere tra gli scranni del senato torinese, si sentì rispondere «consultat conscientiam suam», si ripeté più volte in seguito¹². Naturalmente il clima del momento teneva ancora lontana la possibilità della 'presa' di Roma, considerata dalla maggioranza dei cattolici impossibile, e che animò i dibattiti e le controversie dei decenni seguenti sino alla prima guerra mondiale. Sino a gran parte del pontificato di Leone XIII, ci sarà la convinzione che la partecipazione alle elezioni avrebbe significato un più o meno tacito «riconoscimento del nuovo stato di cose stabilito in Italia, che veniva definito intollerabile e violento e che doveva in ogni modo essere riprovato»¹³. Questo in via ufficiale, poi, caso per caso, si ebbero atteggiamenti più sfumati.

Nel gennaio del 1868 ci fu un'inattesa botta e risposta tra *L'Unità cattolica* e *L'Osservatore romano*. Il 14 l'Acquaderni scrisse che ormai i cattolici potevano prendere parte alle elezioni «tanto amministrative quanto politiche» e il fatto era giudicato assai conveniente. Il giorno seguente il quotidiano diceva espressamente che le opinioni «dell'egregio periodico torinese non possono fondarsi se non sopra un equivoco». Quasi contemporaneamente Pio IX, ricevendo i direttori del *Diritto cattolico* di Modena, sosteneva che l'astensionismo cattolico non era «obbligo di coscienza, ma misura di prudenza». Insomma, regnava ovunque un atteggiamento di cautela¹⁴. Si era come in attesa dei futuri avvenimenti.

Sicuramente meno duttile e certo non legata alla teoria del «fatto compiuto» era la posizione di padre Liberatore per il quale l'astensionismo era una «reazione inevitabile». Per lui, conciliarsi con il nascente Stato unitario, significava rinunciare ai «più vitali interessi della Chiesa». La visione di Liberatore, filosofo, è importante perché evidenzia come la sua presa di posizione si basasse su un'impostazione teoreti-

12. Cfr. S. MAROTTA, *Evoluzione del dibattito sul "non expedit" all'interno della Curia romana tra il 1860 e il 1889*, cit., pp. 99 e segg.

13. F. TAMBURINI, *Il non expedit negli atti della Penitenzieria apostolica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 41 (1987), p. 134.

14. Cfr. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, cit., p. 100.

ca e non certo su considerazioni politiche che rivendicassero interessi per così dire reazionari. Questo perché «la difesa dell'astensione elettorale non è mai accompagnata da una rivendicazione dei diritti delle monarchie decadute». La critica è rivolta verso una visione dello Stato fondato su una «società individualistica liberal-borghese». Il che significa che, per Liberatore, senza nostalgie legittimistiche, si trattava di intraprendere una battaglia valoriale per difendere la peculiarità della visione cattolica¹⁵.

2. *Lucirsi del fenomeno con la crisi della questione romana*

Va ricordato che la fine del potere temporale fu intesa dall'opinione pubblica mondiale, e non solo cattolica, come un atto di sopraffazione e di violenza¹⁶. C'era un'idea di Roma, con la sua missione tra i vari popoli, che strideva con l'idea di un piccolo nazionalismo della nuova Italia. Il Papato stava ancora lì, «vivo e potente e universale: e l'incubo di essere troppo impari al Vaticano, di dover cercare dei palazzi, ma tutti *più bassi* del Vaticano, come diceva Gino Capponi, nessuno lo poteva scacciare»¹⁷. Al riguardo la Roma capitale del nuovo Stato appariva insignificante.

C'era poi il significato morale, religioso, politico e culturale della sua millenaria tradizione che strideva con il presente e il futuro. Mommsen rivolgeva al Sella nel 1871 la seguente domanda: «Ma che cosa intendete fare a Roma? Questo ci inquieta tutti: a Roma non si sta senza avere propositi cosmopoliti. Che cosa intendete fare?». Prima che città italiana Roma incarna un'idea universale. Lo stesso Gregorovius, che pure era stato benevolo con i patrioti italiani, «s'immalinconiva nel vedere l'Urbe discesa da centro morale dell'umanità, da repubblica mondiale, a capitale di un regno di mediocre forza». Per non parlare di Dostoevskij che, ancora anni dopo in più brani del suo diario, si mostrava poco persuaso di quel che l'Italia unita avrebbe potuto fare «della *grande idea romana dei popoli uniti*, l'idea

15. Cfr. *ivi*, pp. 104-105.

16. Di questo argomento mi sono occupato altre volte. Cfr. R. PEZZIMENTI, *L'interruzione del Concilio Vaticano I. il 20 settembre 1870 nel dibattito dell'opinione pubblica europea*, Roma, G&BP, Pontificia Università Gregoriana - Pontificio Istituto Biblico, 2020, pp. 473-488.

17. F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, vol. I, *Le premesse*, Bari, Editore Laterza, 1951, p. 191.

universale di cui il popolo italiano era depositario e che, certo, non era attuata dal *piccolo regno di second'ordine [...] senza ambizioni e imborghesito*¹⁸. È appena il caso di ricordare che gli intellettuali citati non sono cattolici e questo sottolinea quello che l'evento significava per l'opinione pubblica mondiale. Questo faceva sì che Roma fosse «di tutto il mondo e non di chi se la tiene materialmente in pugno», come avrebbe fatto la dinastia sabauda¹⁹. Cosa era divenuta Roma dopo l'occupazione? Una «capitale di uno Stato di second'ordine [...] un governo che si regge collo sperpero dei beni usurpati alla Chiesa [...] Roma per tutto il mondo civile è pur sempre la città del Papa»²⁰. Non si dimentichi che, ancora nel 1904, Meda poteva scrivere: che come italiano il papa poteva ben comprendere che i cattolici volessero superare il *non expedit* e gli antichi dissidi ad esso legati, «ma come capo della Chiesa egli non può far getto di un patrimonio che è di tutta la cattolicità»²¹. Occorreva, perciò, tenere presente che la questione romana non poteva essere considerata solo un affare nazionale.

30

Ovviamente, se prima della fine del potere temporale, la questione della partecipazione alle elezioni presentava alcune, e non poche, posizioni possibiliste, dopo non poteva più essere così. La *Legge delle guarentigie* e l'occupazione della città eterna irrigidirono la Chiesa e le diverse componenti cattoliche. Già agli inizi di novembre del 1870, l'Antonelli informò della volontà del papa la Penitenzieria che, riunita l'8 novembre confermò la formula *non expedire*. Sull'argomento, della stessa istituzione, si conserva anche il Voto del 27 febbraio 1889²².

aA

A proposito del *non expedire*, *La Civiltà Cattolica*, a seguito delle elezioni del 1872, si espresse chiaramente: «i veri cattolici si sono astenuti». Due anni dopo, nel 1874, la *Penitenzieria Romana* viene di nuovo interpellata dai vescovi per

18. *Ivi*, pp. 189-190.

19. Cfr. *La verità intorno alla questione romana*, per B. O. S., Roma, Tipografia Vaticana, 1889, pp. 111, 114 e 117.

20. *Ivi*, p. 118. Riprendo questa considerazione dal mio studio *Persona, Società, Stato. Rosmini e i cattolici liberali*, Roma, Città Nuova, 2012, pp. 201-202, nota 102.

21. S. TRAMONTIN, *Il "non expedit" e l'astensionismo politico*, cit., p. 87.

22. Cfr. F. TAMBURINI, *Il non expedit negli atti della Penitenzieria apostolica*, cit., pp. 129 e segg.

sapere se si dovessero invitare i cattolici ad andare alle urne. La risposta fu inequivocabile: «*Attentis omnibus circumstantiis, non expedit*»²³. Si ricordava in particolare ai vescovi «che l'esercizio dell'ufficio di deputato e di senatore in Roma non è affatto tollerato»²⁴. Il giudizio non può certo prescindere anche da una situazione internazionale sempre più ostile al mondo cattolico, soprattutto a seguito dei fatti francesi dopo l'insurrezione della Comune. Nella cattolicissima Francia, i cattolici e la Chiesa si vedevano sempre più emarginati.

Al di là di tutto non è comunque facile dire quanto questa presa di posizione, come anche le seguenti, venissero effettivamente rispettate dal mondo cattolico. È difficile perché, oltre ai cattolici, altre forze, guidate da altri interessi, spingevano per contestare il nascente Stato unitario. Non si può, ad esempio, ignorare il ruolo dell'aristocrazia terriera vicina ai Borboni, come pure tutte quelle formazioni autonomiste e federaliste deluse dell'accentramento di stampo sabauda. Tutto questo spiega perché, in seguito, vennero incoraggiate le varie forme di associazionismo cattolico proprio per contrastare le ideologie 'rivoluzionarie' e ribadire la forza dei principi cattolici. Principi vissuti dal mondo cattolico seppur non ancora adeguatamente applicati nelle mutate condizioni sociali a causa di spinte culturali ostili se non dichiaratamente anticristiane.

Quanto detto giustifica i toni di profetismo di cui ho accennato all'inizio e di cui *La Civiltà Cattolica* si servì, già prima della 'presa di Roma', per i suoi proseliti. La posizione della rivista dei Gesuiti, largamente condivisa da molti altri ambienti del mondo cattolico, era giustificata anche dal fatto che il mito della nazione, come pure quello del cesarismo, erano ormai diffusi e sembravano minacciare le basi della cattolicità (si pensi al *kulturkampf* tedesco). A tutto ciò si aggiunga un liberalismo laicista, sempre più inaspettato e diffuso, che veniva visto punibile in prospettiva escatologica. La nascita del socialismo rivoluzionario era vista da non pochi cattolici come una logica conseguenza di quel frutto malato che era il liberalismo laicista. A questa luce trova, forse, giustificazione anche un certo *massimalismo*

23. Cfr. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, cit., pp. 106-107.

24. S. TRAMONTIN, *Il "non expedit" e l'astensionismo politico*, cit., p. 69.

cattolico che rifiuta qualsiasi tipo di moderazione e anche di compromesso con la dimensione politica. L'astensionismo, oltre alla non accettazione dei 'fatti compiuti', garantiva anche la purezza e l'integrità del mondo cattolico²⁵.

Si può ora capire perché, «prima ancora che la Santa Sede si pronunciasse», vari ambienti cattolici avevano fatto proprio l'astensionismo politico al punto da poter dire che il *non expedit* trovò sostegno dalla base prima ancora che dalla gerarchia. *La Civiltà Cattolica* diede a tutto ciò un forte sostegno anche se, a dire il vero, l'atteggiamento astensionista della rivista, all'inizio più possibilista, fu accettato in modo graduale²⁶.

Sarebbe interessante chiedersi quanto la mancanza di un chiaro pronunciamento della Santa Sede abbia condizionato il movimento intransigente che si opponeva al nascente Stato unitario. Le forze cattoliche operanti sul territorio nazionale, pur ispirate dall'intransigenza, agirono spesso in modo isolato, «con tentativi sparsi» e incapaci di trovare «un centro unificatore». Anche dopo la breccia di Porta Pia si brancolò nel buio. Saranno i movimenti bolognesi e veneti i primi a sentire la necessità di una organizzazione unitaria²⁷. Questa sarà la premessa dell'Opera dei Congressi. Va inoltre ricordato che tra la fine del pontificato di Pio IX e l'inizio di quello di Leone XIII, c'era da parte dei governi italiani una palese insufficienza «di fronte alla problematica sociale e le rivendicazioni in questa direzione che venivano dalla Chiesa» mettevano in crisi ulteriormente i rapporti, generando così nuove incomprensioni²⁸. Questo spiega perché ci fu, da parte della destra, il tentativo di ricercare voti cercando di convogliare parte del mondo cattolico su altre problematiche, per altri versi non meno importanti.

25. Cfr. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, cit., pp. 109 e segg.

26. Cfr. *ivi*, p. 112.

27. Cfr. *ivi*, p. 120.

28. Cfr. M. F. MELLANO, *Cattolici e voto politico in Italia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. 119.

3. *Il non expedit nel periodo dell'Opera dei Congressi*²⁹

Uscire dalla estemporaneità e dare una forma di unità a tutti i cattolici che intendevano operare nella società: fu questo l'intento che portò a realizzare quella che fu definita l'Opera dei Congressi. L'iniziativa risentì, all'inizio, quasi del bisogno di riparare al 20 settembre. Basterebbe riflettere un momento sulle affermazioni di Vito d'Ondes Reggio con le quali si apriva il primo Congresso tenuto a Venezia dal 12 al 16 giugno 1874. Disse perentoriamente il Barone: «Il congresso è cattolico e non è altro che cattolico. Imperocché il cattolicesimo è dottrina compiuta, la grande dottrina del genere umano»³⁰. Per capire la reale portata di queste parole, occorre tenere presente che esse non condannavano soltanto le teorie liberali, ma anche quell'impostazione cattolica, più o meno conservatrice, che aveva intenti conciliatoristi.

C'era perciò, nella maggioranza dei cattolici di allora, la convinzione che, con la separazione della religione dallo Stato, «il laicismo [aveva] posto la Chiesa in una condizione di inferiorità considerandola come qualcosa di esterno e di meccanico rispetto alla società, peggio ancora come un nemico di questa»³¹. È proprio per superare tale dicotomia e per recuperare quell'unità tra momento religioso e civile, tanto cara alla tradizione cristiana, che il movimento cattolico nell'*Opera dei Congressi* cercherà di programmare varie sezioni. Si pensi che, già ai lavori del primo Congresso ci si organizzò, per affrontare la vastità dei compiti, in cinque sezioni: I) opere religiose e sociali; II) carità; III) istruzione ed educazione; IV) stampa; V) arte cristiana. Questi punti tendevano a dimostrare che, come «affermai l'Acquaderni, è per così dire tutto l'uomo che crede e vive cattolicamente e che come tale prega, soccorre il prossimo nel corpo e nell'anima, assume la sua parte di apostolato»³². Esisteva, malgrado il *non expedit*, il desiderio di non far perdere la

aA

33

29. In questo paragrafo riporto alcune mie considerazioni apparse in R. PEZZIMENTI, *Il movimento cattolico post-unitario, dall'eredità di Rosmini a De Gasperi*, Roma, Città Nuova, 2014, cap. I.

30. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, cit., p. 122.

31. *Ivi*, p. 137.

32. *Ivi*, p. 128.

presenza cattolica nei gangli vitali della società, anche se non ci si voleva impegnare nella direzione e nella gestione dello Stato.

Dopo il Congresso di Venezia sorsero, in varie parti d'Italia, numerose organizzazioni cattoliche che cercarono di dare concretezza ai cinque punti esaminati dai congressisti nel 1874. Già l'anno seguente a Firenze ci si avviò «verso una trasformazione duratura ed organica del laicato cattolico»³³. I giudizi che si possono formulare verso un'iniziativa del genere sono di vario tipo, ma un dato di fatto è comunque certo:

I cattolici, come i socialisti e poi, in minor misura, i nazionalisti, inserirono nella vita dello Stato italiano masse rimaste ad esso fino allora estranee, le educano alla difesa di interessi generali, di programmi e di ideali comuni; la nazione si estende dall'ambito ristretto di una minoranza di borghesi delle città fino ad abbracciare tutta la popolazione italiana³⁴.

È questo un fatto nuovo nella storia della nostra nazione che sarà determinante nella cosiddetta crisi dello Stato liberale. Per capire l'importanza del fenomeno, che tanto preoccupò la classe dirigente italiana, basterà ricordare che allora soltanto una esigua parte della popolazione (il 2%) partecipava alle elezioni politiche. Il coinvolgere, come fece l'*Opera dei Congressi*, vasti strati della popolazione veniva a creare un'altra dicotomia: quella tra paese legale e paese reale sulla quale si insisterà moltissimo in quegli anni. Per questo, già durante i primi congressi, si decisero nuovi metodi e strumenti di presenza e di propaganda, intesi come «nuovi metodi di apostolato»³⁵. Questo, comunque lo si voglia giudicare, era un fatto nuovo.

Al Congresso di Lucca³⁶ furono molti gli argomenti di

33. *Ivi*, p. 149. Cfr., oltre alle pagine seguenti, pure: F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma, Edizioni Studium, 1977, pp. 47-84; G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica*, Milano, Mondadori, 1976, parte I^a e II^a; P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Roma, Edizioni Studium, 1979, pp. 50-59; S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, vol. II, Roma, Edizioni Studium, 1980, pp. 4-16.

34. F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, cit., p. 74.

35. Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

36. Per le discussioni e i risultati del Congresso cfr. *Atti e documenti del VII Congresso Cattolico Italiano*, tenutosi a Lucca dal 19 al 23 aprile 1887, Bologna, 1888.

cui si discusse, ma il problema centrale fu quello delle organizzazioni cristiane che per un momento fece rinascere «il mito corporativo»³⁷. Toniolo diede, al riguardo, un contributo significativo. Convinto, come era, che il problema del consenso politico non potesse risolversi solo sul piano parlamentare, bensì attraverso una serie di autonomie amministrative – dove i cattolici potevano operare – le più svariate, nel suo *Trattato di economia sociale* studia il problema delle corporazioni e della necessità di una loro riforma fondata non solo su principi istituzionali, ma anche spirituali³⁸. Insomma, a Lucca ci si rese conto che, essendo mutati i tempi, il buon curato di campagna³⁹ non bastava più come perno di azione e di apostolato. C'era inoltre da affrontare una mutata realtà sociale come quella dei quartieri delle città industriali o di campagne capaci di intendere l'agricoltura in modo moderno.

Altro tema cardine fu quello dell'astensione dal lavoro nei giorni festivi. Da questo ne derivavano altri come «l'agglomeramento delle popolazioni operaie nei luoghi prossimi alle fabbriche [...] cioè la necessaria reazione al regime di abbruttimento, di degradazione e di schiavitù che porta per via diretta all'ubriachezza, alla prostituzione, all'infanticidio» e ancora il basso livello dei salari, la durata del lavoro, la sua instabilità, ecc. Si arriverà a sostenere, come rimedio, «che l'Italia ha bisogno di una economia sociale cristiana»⁴⁰.

Da Lucca in poi si delinea così un vero e proprio movimento sociale cristiano⁴¹. Si ipotizzano pure una specie di democrazia interna e strumenti di controllo per rendere più efficaci e funzionali le iniziative periferiche. È a carattere locale che verrà organizzata una serie di giornali per

37. Cfr. il capitolo omonimo in G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica*, cit., pp. 213-228.

38. Cfr. E. GUCCIONE, *Il pensiero economico e sociale di Giuseppe Toniolo. Incidenza storica e attualità*, il «Notiziario», novembre 1995, pp. 23-37.

39. Cfr. a questo proposito U. ROMANI, *La situazione economica dei cattolici alla vigilia dell'unità e le premesse dell'azione sociale dei cattolici*, in «Vita e pensiero», 42, (1959), p. 995.

40. G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica*, cit., pp. 214 e 216.

41. Su questo tema cfr. T. VEGGIAN, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX secolo. Cenni storici*, Vicenza, 1899; S. TRAMONTIN, *Carità o giustizia? Idee ed esperienze sociali dei cattolici italiani nell'Ottocento*, Torino, Casa Editrice Marietti, 1973 e *La sinistra cattolica di ieri e di oggi*, Torino, Casa Editrice Marietti, 1974; ma soprattutto A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1958.

trattare le questioni che quotidianamente interessavano i cittadini cattolici. È perciò dal Congresso di Lucca che si incomincia a parlare di «attività politiche» e, «si incomincia ad avvertire un senso pungente di emulazione per le altre forze del mondo laico e del mondo operaio che tendono gradualmente ad organizzarsi»⁴². È questo il periodo in cui si sente parlare per le prime volte di Giuseppe Toniolo, economista dell'Università di Pisa. Fu proprio lui ad animare e vivificare le varie forze giovanili e a far progredire lo stesso movimento studentesco tramite l'*Unione degli studi sociali* di cui era stato il fondatore⁴³. Dal 1894 «si fece poi patrono e moderatore del movimento della Democrazia Cristiana, che si andava affermando nel seno delle organizzazioni cattoliche [...] secondo le direttive della *Rerum Novarum*»⁴⁴. Questo fatto è estremamente importante perché non tutti gli artefici di quel movimento seguirono le direttive papali e finirono, è il caso di Murri, col mettere in crisi persino l'*Opera dei Congressi* che fu sciolta nel 1903.

Toniolo mostra, verso il termine stesso di democrazia, una particolare prudenza. L'espressione gli pare equivoca se ci si limita a legarla a una particolare forma di governo. Come già per Sant'Agostino si mira a sottolineare la bontà di quella forma di governo che, in date circostanze, consente di attuare l'essenziale della democrazia. Quest'ultima si caratterizza per «un fine generico, il bene comune, e un fine specifico, il bene prevalente delle classi inferiori»⁴⁵. È il fine cui è diretta la democrazia che costituisce la sua «sostanza immutabile e universale». Questo fine genera «un'armonica serie di doveri», quelli di religione, di giustizia e di carità – doveri sia individuali sia sociali – che sempre hanno provocato eresie ed errori etici e giuridici capaci di alterare l'ordine sociale⁴⁶. Questo sembra essere già di per sé un valore di ogni consorzio umano.

Tra gli elementi di spicco che operarono in quegli anni

42. G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica*, cit., pp. 221-222.

43. Cfr. *ivi*, p. 296.

44. S. MAJEROTTO, *Prefazione a G. Toniolo, Saggi Politici*, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1980, p. 15.

45. M. CIAMPI, *I problemi della democrazia in Giuseppe Toniolo*, in «Poietica. Rassegna critica di filosofia e di scienze umane», anno XVIII, n. 20, Roma, 2008, p. 71.

46. Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

e che aiutarono a superare la fase intransigente del *non expedit*, c'è sicuramente Filippo Meda che ebbe il merito, impegnandosi attivamente all'interno dell'*Opera dei Congressi*, di far emergere la cosiddetta area milanese che si opponeva all'intransigenza tipica dell'ala veneta. Con estrema chiarezza rifiutò, nei confronti del *non expedit*, le posizioni troppo nette di Murri e dello stesso Sturzo. Meda distinse, parlando del *non expedit*, «tra atto del Pontefice e mutamento della situazione politico-religiosa del paese», provocando una serie infinita di discussioni e di interpretazioni. La sua, infine, fu la posizione «che vinse» e che avrebbe preparato il mondo cattolico alla partecipazione alla vita politica⁴⁷. C'era in Meda «fiducia nella funzione delle rappresentanze parlamentari»⁴⁸, per questo criticò quanti avevano paura di partecipare alle vicende politiche.

Esprese queste sue convinzioni ripetutamente e con estrema chiarezza, anche in conferenze come quella per l'*Associazione di elettori cattolici*. Riuscì pian piano a vincere l'immobilismo di quanti attendevano, quasi fatalmente, la fine dello Stato liberale⁴⁹. L'azione politica dei cattolici non solo era legittima, ma necessaria e, per questo, era indispensabile un partito politico che mirasse alla conquista del potere. La sua battaglia fu sostenuta da don Albertario e dall'*Osservatore cattolico*, ma soprattutto da quel cattolicesimo lombardo che, non solo la condivideva pienamente, ma che cominciava a giocare un ruolo determinante nel movimento cattolico italiano.

Proprio alla fine dell'Ottocento, Meda si ritagliò un ruolo di primo piano nel panorama cattolico italiano perché con il suo equilibrio riuscì a prendere le distanze e a criticare quanti, come gli anticlericali, accusavano l'*Opera dei Congressi* di 'sovversivismo', ma nello stesso tempo riuscen-

47. Cfr. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, vol. I, cit., p. 301.

48. *Ivi*, p. 305.

49. La Conferenza, *Parlamentarismo e sistema rappresentativo*, fu tenuta in un momento cruciale e poi supportata da una serie di articoli davvero interessanti. Il testo in questione può essere letto in F. MEDA, *Scritti scelti*, a cura di G. Dore, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1959, pp. 61 e segg. Nella stessa raccolta è da segnalare anche il saggio seguente *L'azione politica dei cattolici in Italia*, pp. 87 e segg., apparso su «Scuola cattolica», giugno 1896.

do a tenere a bada quanti volevano restare legati all'intransigentismo.

Dal 1904 in poi, la lettura delle vicende politiche italiane mostra come Meda sapesse leggere la realtà e prendere decisioni opportune. Assieme ad Angelo Mauri si fece promotore di candidature cattoliche che non fossero a «esclusivo vantaggio della conservazione sociale anziché dei principi cattolici». Incoraggiò poi la fusione dell'*Osservatore cattolico* con il quotidiano conservatore la *Lega lombarda* in vista di un nuovo giornale che avrebbe dovuto chiamarsi *Il Centro*. Si dovette, però, cambiare nome perché questo era stato già utilizzato da un gruppo cattolico siciliano e allora si optò per l'*Unione*. Il tentativo mostrava, comunque, assai chiaramente quanto Meda fosse attento agli sviluppi del movimento cattolico europeo e, in questo caso, a quello tedesco in particolare. Il nuovo quotidiano doveva, infatti, preludere alla «organizzazione di un partito cattolico sull'esempio del *Zentrum* tedesco»⁵⁰. Il tentativo mostrò una lungimiranza davvero rara in quei frangenti.

4. Segnali di aperture durante il pontificato di Leone XIII⁵¹

L'inizio del pontificato di Leone XIII non si presentava facile. Per questo nessuno poteva pensare come sarebbero mutate le sorti del papato nel giro di un decennio, riacquistando ovunque nuovo prestigio. Molti dovettero, infatti, ricredersi perché,

[...] superato il momento critico, assicuratosi dai rischi della persecuzione, allontanate le minacce di una nuova Avignone, riassiso, con tutto il peso del suo prestigio, fra le potenze del mondo, alleato della Francia, vittorioso in Germania, pacificato con l'Inghilterra, dominante in Spagna, invulnerabile in America latina, rispettato e temuto negli Stati Uniti⁵²,

il papato era ben lungi dallo sparire, come auspicavano i suoi avversari, dalla scena della storia. Per quanto riguarda

50. Cfr. A. CANAVERO, *Filippo Meda*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, II, I protagonisti, Torino, Casa Editrice Marietti, 1982, p. 357.

51. Ho trattato più diffusamente questi argomenti in R. PEZZIMENTI, *Perché è nata la Dottrina sociale della Chiesa? Tra Magistero e pensiero*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2018, pp. 34-51.

52. G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica*, Milano, Mondadori Editore, 1976, p. 199.

il *non expedit* c'è da tenere presente che ancora nel gennaio del 1877 e cioè l'anno precedente la fine del suo pontificato, Pio IX aveva ribadito di astenersi dalle elezioni dato il modo in cui le nuove autorità si erano ingerite negli affari pubblici degli Stati occupati⁵³. Leone XIII, eletto nel 1878, proseguì sulla stessa strada anche se, stando a una confessione fatta al Card. Parocchi, prima di essere nominato papa aveva «creduto che fosse utile alla causa della Chiesa e al benessere dell'Italia che i cattolici usassero anche di questo mezzo»⁵⁴. Questo fatto non deve certo destare sorpresa. Nel 1876, in una riunione, i cardinali riterranno «anacronistica la politica dell'astensione». Erano state messe da parte le polemiche seguite alle elezioni di un paio di anni prima. Quelle, per intenderci, nelle quali, in collegi delicati come quelli di Borgo, il quartiere del papa, vennero eletti esponenti come Garibaldi, non certo una figura *super partes* nella questione romana⁵⁵. Sta di fatto, però, che una volta sul soglio pontificio Leone XIII divenne di altro avviso.

Sarebbe il caso di dire: almeno per il momento. A leggere attentamente già l'*Aeterni Patris* del 1879, che prepara in un certo qual modo anche l'enciclica *Libertas* e non poche riflessioni dell'*Immortale Dei*, emerge il reale scopo per il quale è stata scritta: difesa della fede cattolica da tutte quelle opinioni che possono recarle danno e che, già dal tempo degli apostoli, cercano di insinuarsi nelle menti dei fedeli. Del resto, già Paolo ammoniva che c'è il rischio «che tramite la filosofia e la vana fallacia (Col 2,18) le menti dei fedeli siano tratte in inganno e che si corrompa in essi la purezza della fede»⁵⁶. Si dimentica così – come ci ricorda sempre Paolo – che la fede si manifesta «non con parole persuasive della umana sapienza, ma con la dimostrazione dello spirito e delle virtù»⁵⁷, cioè con la pratica della santità. Insomma, la filosofia cattolica, al contrario, si deve impegnare a difendere e giustificare le verità rivelate. Per questo, «il filosofo cattolico sappia che farebbe ingiuria alla fede,

53. Cfr. S. TRAMONTIN, *Il "non expedit" e l'astensionismo politico*, cit., p. 70.

54. *Ivi*, p. 72.

55. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, cit., pp. 220-221.

56. *Aeterni Patris*, in LEONIS XIII, *Pontificis maximi Acta*, vol. I, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1881, p. 256.

57. *Ivi*, p. 257.

e contemporaneamente alla ragione, se abbracciasse una conclusione riconosciuta contraria alla dottrina rivelata»⁵⁸. Questo è quanto è stato raccomandato a partire dai primi papi martiri e da menti eccelse come sant'Ireneo da Lione⁵⁹. A questi succedettero poi i dottori del Medioevo e gli scolastici.

In seguito Leone XIII riconsultò gli stessi cardinali che nel 1876 si erano dichiarati possibilisti nei confronti di un superamento del *non expedit*. L'esito di questa consultazione risentì di una serie di preoccupazioni e di polemiche generatesi subito dopo l'elezione del nuovo pontefice. Era da poco uscito *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia* dell'ex gesuita Carlo Maria Curci, era in corso il tentativo del gruppo romano di casa Campello di dar vita a un partito conservatore italiano, cristiano e nazionale, che aveva buone ramificazioni in varie parti del territorio nazionale e che godeva del sostegno di alcuni alti prelati tra i quali il Card. Bilio. Ci saranno poi posizioni come quelle del vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, che non nascondevano la necessità di comportarsi secondo coscienza, per la qual cosa ricevette anche un richiamo da parte della Santa Sede. Un altro fatto, forse il più importante è che, dopo le elezioni del 1880, la sinistra spingeva per l'allargamento del suffragio, aspetto, questo, che preoccupava i moderati e parte del mondo cattolico. Fu così che l'anno seguente il gruppo di cardinali, che già si era espresso nel 1876, tornò a essere interpellato⁶⁰.

Sempre nei primi anni del pontificato, per espressa volontà di Leone XIII, erano stati invitati i vescovi a esprimersi circa l'opportunità di mantenere il *non expedit*. La necessità di partecipare al voto da parte dei cattolici pare che risultasse chiara. Probabilmente nel pontefice si rafforzò una convinzione che coltivava da molto tempo e che cioè «egli considerasse il laicato cattolico quale strumento quanto mai necessario a rafforzare la presenza della Chiesa nella società»⁶¹. Considerava inoltre l'associazionismo cattolico cruciale per la testimonianza in un mondo fortemente

58. *Ivi*, p. 265.

59. Cfr. *ivi*, p. 268.

60. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, cit., p. 227.

61. Cfr. A. CIAMPANI, *Orientamenti della Curia Romana e dell'episcopato italiano sul voto politico*

ideologizzato. La situazione della Santa Sede nel mondo, e non poche questioni ancora irrisolte, lo inducevano, però, ancora a essere prudente.

Nel papa c'era, probabilmente, una doppia preoccupazione. Da una parte, come già pensava quando era porporato, riteneva che fosse saggio abbandonare ogni idea di una possibile restaurazione dall'altra era preoccupato per la posizione dei conservatori nazionali le cui manovre tendevano a dividere, forse irreparabilmente, il mondo cattolico. È stato, e credo giustamente osservato, che Leone XIII non era certo ostile alla formazione di un partito cattolico, ma era forse preoccupato della sua collocazione in ambito conservatore. Una tale idea, in quel contesto, piaceva a molti e non sarebbe stata difficile da realizzare.

L'anticlericalismo e l'odio di classe – scrive Maurice Vausard – impiegheranno decenni a diffondersi in larga misura nell'ambiente operaio, nonostante la propaganda degli intriganti rivoluzionari e non intaccheranno praticamente le campagne. [Ancora] all'indomani dei moti parigini del febbraio 1848, Federico Ozanam scriveva sul *Correspondant* (10 marzo) che la classe operaia durante la rivoluzione ha salvato le persone e i beni di quella borghesia che non aveva fatto niente per lei⁶².

aA

41

Certo, Leone XIII non auspicava una formazione politica di sinistra, ma voleva un partito fuori dalle dispute ideologiche che animavano la cultura politica del tempo. Probabilmente, come sosteneva il penitenziere maggiore «una posizione teorica contraria all'illecitudine *ab intrinseco* della partecipazione al voto, probabilmente consapevole che essa si sarebbe rivelata un primo gradino per il superamento del *non expedit*»⁶³, che avrebbe fatto il gioco, in quel momento, proprio dei conservatori. Probabilmente, il papa, «avrebbe preferito un partito come il Centro tedesco», più libero di agire nell'ambito dell'agone politico. Tra i cardinali, poi,

dei cattolici (1881-1882), Archivium Historiae Pontificiae, 1996, vol. 34 (1996), pp. 271-273.

62. F. ALESSANDRINI, *La macchina e l'uomo. Pensiero e azione sociale dei cattolici*/2, in «L'Osservatore della Domenica», supplemento al n. 164 del 19/7/1981 de «L'Osservatore Romano».

63. A. CIAMPANI, *Orientamenti della Curia Romana e dell'episcopato italiano sul voto politico dei cattolici (1881-1882)*, cit., p. 278

serpeggiava, sempre, la preoccupazione che il partito potesse prendere le 'derive' dei cattolici liberali. Per il papa, comunque, il problema era così pressante che tornò, appena dopo 18 mesi, a interpellare di nuovo la Curia sul problema del voto dei cattolici⁶⁴. Purtroppo fatti inattesi, come l'assalto alla salma di Pio IX durante la traslazione al Verano nella Chiesa di san Lorenzo fuori le mura, resero ancora gli animi più tesi e non facilitarono la soluzione del problema.

In questo clima maturò, ma uscirà solo nell'autunno del 1885, *l'Immortale Dei*, nella quale si ricorda un aspetto evidente ma trascurato nella tradizione cristiana: il fatto che l'autentica libertà e la possibilità di dissenso sono incardinati nella storia cristiana. Da quando fu detto che «è necessario obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»⁶⁵, si generò la possibilità del dissenso, con tutte le sue implicazioni. Fu poi il rapporto, sia pur non sempre facile, tra potere spirituale e temporale che riuscì a «garantire la concordia e una tranquilla libertà»⁶⁶. Anche la presunta ostilità al liberalismo nelle sue variegate forme, va intesa come una presa di posizione contro le «più recenti teorie sfrenatamente liberali»⁶⁷. Il liberalismo che preoccupa, oggi come allora, è quello che proclama: «per ciascuno il solo giudice è la coscienza»⁶⁸. Questo liberalismo è lo stesso che si spinge a proclamare ogni libertà per lo Stato, e naturalmente per i suoi membri, salvo, poi, negare le stesse libertà alla Chiesa e ai suoi fedeli. Questo stabilisce il famoso adagio: «libera Chiesa in libero Stato» che, non a caso, tanti intellettuali cattolici europei, a partire da Montalembert, volevano correggere con l'altro: «libera Chiesa e libero Stato». La congiunzione, infatti, poneva effettivamente sullo stesso piano le due istituzioni.

In questa enciclica si enunciava la possibilità, anzi la necessità, che i cattolici partecipassero alla gestione della cosa pubblica tramite le regole e i metodi previsti dalla legge purché, ovviamente, questa non sia in evidente contrasto con le disposizioni religiose. Quanti ancora ritengono che,

64. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, cit., p. 228.

65. *Immortale Dei*, in Leonis XIII, *Pontificis maximi Acta*, vol. V, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1886, p. 126.

66. *Ivi*, pp. 127-128.

67. *Ivi*, p. 133.

68. *Ivi*, p. 139.

solo dopo il Vaticano II, la Chiesa abbia accettato il metodo democratico, farebbero bene a rileggersi queste pagine ignorate dai più. Si dice esplicitamente:

[...] non si intende condannare in sé neppure il fatto che il popolo partecipi, in maggiore o minore misura, alla vita pubblica: il che può rappresentare in certe circostanze e con precise leggi, non solo un vantaggio, ma anche un dovere [...] Così pure la Chiesa vuole assolutamente evitare che chiunque sia costretto, suo malgrado, ad abbracciare la fede cattolica⁶⁹.

Per Leone XIII, la Chiesa «guarda con favore e accoglie volentieri i progressi che il tempo arreca, se veramente giovano alla felicità di questa vita» per questo ciò «che si va dicendo, dunque, che la Chiesa sia ostile alle più recenti costituzioni civili, e che rifiuti tutti indistintamente i ritrovati della scienza contemporanea, non è che una vana e meschina calunnia»⁷⁰. La Chiesa rifiuta «le teorie malsane: disapprova le nefaste smanie rivoluzionarie»⁷¹. Ai cattolici, quindi, non si può certo predicare il disimpegno. Al contrario, l'impegno deve andare oltre la doverosa partecipazione all'interno delle singole comunità di tipo locale, ma è «utile e opportuno che la partecipazione dei cattolici si estenda da questo campo più ristretto fino a comprendere il più vasto ambito dello Stato»⁷². Sulle questioni meramente politiche e amministrative «può senz'altro esservi legittima discordanza di opinioni»⁷³, quindi, ci può essere una pluralità di posizioni. Ai cattolici, però, si ricorda che non è possibile «tenere in privato una linea di condotta e in pubblico un'altra, cioè riconoscere l'autorità della Chiesa nella vita privata e sconfessarla in pubblico»⁷⁴.

Come ci ricorda la Marotta, pur incoraggiando i cattolici a prendere parte attiva alle vicende politiche, a un certo punto *l'Immortale Dei* affermava: «Ora può accadere in qualche luogo che, per cause molto gravi e fondate, non

69. *Ivi*, pp. 141-142.

70. *Ivi*, pp. 142-143.

71. *Ivi*, p. 143.

72. *Ivi*, p. 146.

73. *Ivi*, p. 149.

74. *Ivi*, pp. 148-149.

sia affatto conveniente prendere parte alla vita pubblica e assumere incarichi politici». Questo riferimento significò per gli intransigenti la conferma all'astensionismo mentre per i conciliaristi costituiva una tacita conferma a superare i dissidi. Di nuovo dovette intervenire la Penitenzieria che propose un accomodamento: «*tolerari*, purché il deputato esprimesse la nota clausola al giuramento»⁷⁵.

Occorre, però, procedere con ordine. Tre anni prima della *Rerum novarum*, nel 1888, esce un'altra enciclica fondamentale: *Libertas*, titolo che diventerà motto e sarà scritto, in seguito, sullo scudo crociato, simbolo di non pochi partiti democratico-cristiani e termine cruciale anche per l'Internazionale democristiana. Sin dalle prime battute del testo, si intuisce come Leone XIII volesse contrastare quei liberali che pretendevano di essere i soli difensori della libertà. Infatti, «sono molti coloro che considerano la Chiesa contraria alla libertà umana. La causa di tale pregiudizio proviene da un perverso e confuso concetto di libertà»⁷⁶. Qui, in realtà, si afferma la netta contrapposizione tra la visione cristiana della libertà e tutte quelle filosofie, comprese anche quelle di stampo dialettico, che alla libertà si oppongono esaltando il criterio della necessità storica.

La libertà, almeno sul piano sociale, viene così ricondotta nel suo alveo naturale e intesa come «facoltà di scegliere i mezzi idonei allo scopo che ci si è proposti»⁷⁷. È su questi scopi che si comincia a snodare la problematica della libertà che, se è tutt'uno con la volontà, che «per sua natura è desiderio sottomesso alla ragione, ne consegue che anch'essa, come volontà, inclini al bene conforme a ragione»⁷⁸. Se poi capita una qualche dicotomia tra le due facoltà, è perché l'essere umano non è perfetto ed è soggetto alle tentazioni e al peccato. La Chiesa non può, infatti, dimenticare, a differenza di alcuni liberalismi, «le parole di Gesù Cristo: *chiunque commette il peccato è schiavo del peccato*»⁷⁹, peccato

75. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, cit., p. 231.

76. *Libertas*, in LEONIS XIII, *Pontificis maximi Acta*, vol. VIII, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1889, p. 213.

77. *Ibid.*

78. *Ivi*, p. 216.

79. *Ivi*, p. 217.

che indebolisce il retto uso della ragione e, di conseguenza, anche la volontà.

A questa luce «uno dei doveri più ragionevoli sta nel rispettare l'autorità e nell'obbedire alle leggi giuste»⁸⁰. Queste non possono e non potranno mai essere solo quelle dello Stato anche perché, per evitare «l'adito alla tirannide, lo Stato non dovrà avocare tutto a sé: sono salvi i diritti dei singoli cittadini, della famiglia, di tutti i componenti della società, concedendo ampiamente a tutti la vera libertà»⁸¹. Se lo Stato non recepisce questi limiti al suo operare, è perché nelle cosiddette democrazie liberali era stato «accettato e stabilito il principio per cui nessuno è al di sopra dell'uomo». Ciò comporta dei rischi notevoli, in quanto le maggioranze, di volta in volta costituite, ritengono solo il popolo, o la maggior parte di esso, «sorgente dei diritti e dei doveri universali»⁸².

In questa prospettiva, si ribadisce quanto affermato nell'*Immortale Dei* e cioè che è onesto partecipare alla pubblica amministrazione «anzi la Chiesa approva che ognuno dedichi l'opera sua al comune vantaggio e che ogni sua iniziativa – nei limiti del possibile – difenda, consolidi, renda prospero lo Stato». Si aggiunge pure che la Chiesa appoggia quanti combattono per rendersi indipendenti dallo straniero o da un tiranno. «Infine non rimprovera neppure coloro che propugnano uno Stato retto da proprie leggi e una cittadinanza dotata della più ampia facoltà di accrescere il proprio benessere»⁸³. A conferma di ciò, si ricorda che la «Chiesa fu sempre coerente fautrice delle libertà civili», come ampiamente testimonia la storia a partire da quella dei Comuni che «raggiunsero la prosperità, la ricchezza, la gloria esercitando i propri diritti»⁸⁴.

Date queste premesse, è possibile rileggere, in modo diverso, la *Rerum Novarum* e anche correggere molti giudizi dati troppo frettolosamente sul suo autore. Per quanto riguarda il problema sociale, la *Rerum Novarum* costituisce una sintesi di insegnamenti precedentemente elaborati in

80. *Ivi*, p. 223.

81. *Ivi*, p. 224.

82. *Ivi*, p. 225.

83. *Ivi*, p. 245.

84. *Ivi*, pp. 245-246.

altri documenti non meno importanti. Il tema, nuovo nella storia della Chiesa contemporanea, si presentava difficile e pericoloso. «Difficile perché ardua cosa è segnare nelle relazioni tra proprietari e proletari, tra capitale e lavoro, i precisi confini»⁸⁵. Pericoloso perché troppi individui – chiaramente i miscredenti e gli anticlericali da una parte e gli anarchici e i rivoluzionari dall'altra – «s'argomentano ovunque di falsare i giudizi e volgere la questione stessa a sommovimento dei popoli»⁸⁶. Non per questo, davanti alla crescente miseria delle moltitudini, la Chiesa può tacere. Pur rischiando di essere fraintesa, sente il dovere di far sentire la propria voce prendendo le distanze sia dal socialismo sia dal liberalismo. Contro il primo si rivendica la proprietà privata come 'scopo del lavoro', contro il secondo si rivendicano una serie di garanzie che non lascino i singoli lavoratori in balia di «un piccolissimo numero di straricchi».

La stessa idea di Stato che propongono socialisti e liberali è in contrasto con la tradizione della Chiesa. Non c'è ragione di ricorrere «alla provvidenza dello Stato, perché l'uomo è anteriore allo Stato: sì che prima che si formasse il civile consorzio egli dovette avere da natura il diritto di provvedere a se stesso»⁸⁷. Lo Stato incontra perciò nei confronti dell'individuo limiti ben precisi davanti ai quali «deve arrestarsi [...] andare più oltre nol consente la natura»⁸⁸. Per fare un esempio, lo Stato, che imponesse all'essere umano un lavoro contrario alle sue forze e alle sue capacità, commetterebbe un gravissimo abuso. La stessa cosa accadrebbe se lo Stato pretendesse di intervenire nella vita privata della famiglia condizionandone i sentimenti o imponendo alla prole una particolare educazione. D'altra parte, una simile azione, risulterebbe svantaggiosa anche per lo Stato perché se l'uomo, se la famiglia, «entrando a far parte della società civile, trovassero nello Stato non aiuto, ma offesa, non tutela, ma diminuzione dei propri diritti, la civile convivenza sarebbe piuttosto da fuggire che da desiderare»⁸⁹ e si intro-

85. *Rerum Novarum*, in LEONIS XIII, *Pontificis maximi Acta*, vol. XI, Romae, Ex Typographia Vaticana, 1892, p. 98.

86. *Ibid.*

87. *Ivi*, p. 102.

88. *Ivi*, p. 106.

89. *Ivi*, p. 105.

durrebbero così elementi di disordine e pericolosi focolai di protesta e di rivoluzione.

Per evitare questi scompensi, occorre valorizzare pienamente quella concezione unitaria che la filosofia cristiana non ha mai abbandonato e che affonda le sue radici nel lontano mondo greco, dove era però diversamente intesa. *Unità intesa*, infatti, *non in senso politico*, altrimenti sarebbe qualcosa di sclerotico e cristallizzato tenuto in piedi dall'alto. Al contrario, bisogna parlare di *unità armonica* che, pur tenendo insieme le diverse parti, le lasci tra loro libere di esplicitarsi nel miglior modo possibile, valorizzando pienamente le caratteristiche di ciascuna. Altre problematiche dell'enciclica, come quelle del lavoro, dell'educazione, delle organizzazioni operaie e per certi versi partitiche, sono ben troppo note per essere trattate. Mi limito a ricordare la critica contro la pretesa di perfezione⁹⁰ dello Stato e dell'azione politica.

Vorrei sottolineare un altro aspetto scontato, ma spesso sottovalutato. Leone XIII, come del resto ogni altro pontefice, quando promulga un'enciclica, lo fa non solo per l'Italia o, tranne eccezioni specifiche, per un singolo paese, ma per il mondo intero. Nel nostro paese perduravano le conseguenze della questione romana che non erano vicine a trovare una soluzione e, perciò, l'impegno dei cattolici a livello nazionale necessitava ancora di tempo. Si lasciava, insomma, aperta una strada, ma a certe condizioni.

A questo possibilismo, tempo dopo subentrò un nuovo momento di chiusura, anche qui per una serie di incomprendimenti. In occasione delle elezioni del 1895 Crispi, convinto di incoraggiare i cattolici a votare per fronteggiare l'avanzata dei radicali e dei socialisti, acuì il dissidio, mai sopito, tra conciliaristi e astensionisti. Leone XIII, quindici giorni prima dell'apertura delle urne, scrisse una lettera al Card. Parocchi nella quale si affermava che nulla era mutato rispetto ai precedenti pronunciamenti invitando, di fatto, i cattolici a non votare. Si trattò dell'ultima delusione dei conciliaristi. Ormai, gli effetti della nuova enciclica del 1891 avevano messo in moto nuove organizzazioni

90. Cfr. R. PEZZIMENTI, *Perché è nata la Dottrina sociale della Chiesa? Tra Magistero e pensiero*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2018, pp. 48 e segg.

e aperto un cammino inarrestabile. Anche l'ostilità dello Stato verso il cattolicesimo ebbe un sussulto quando, nel 1898, i cattolici vennero associati agli anarchici e ai radicali come perturbatori dell'ordine pubblico. Il papa dovette intervenire con l'enciclica *Saepe Numero* per dimostrare come al contrario i credenti fossero i primi a contribuire al bene comune⁹¹.

Anche da parte cattolica, proprio da quella che poteva essere definita dei giovani democratici, si guardò con ossequio a questo nuovo irrigidimento. Murri parlerà «di astensione salutare e provvidenziale» che avrebbe impedito una serie di equivoci nei quali erano incorsi altri paesi cattolici come la Francia. Parlava però di un'astensione «cosciente e organizzata» e capace di evitare pigrizie e ritardi fatali nella storia. Insomma i cattolici dovevano essere in grado di presentarsi alle elezioni «in nome della democrazia». Certo, ancora nel 1903, *L'Osservatore romano* ribadiva ancora che nulla era mutato riguardo il *non expedit*, ma, come aveva ricordato ancora Mons. Bonomelli stemperando il clima, occorreva tener presente che ormai c'era una generazione nata dopo il 1870 che poco o nulla poteva capire di quegli anni ormai lontani⁹². L'inizio del nuovo secolo, i conflitti del lavoro, lo scontro di classe, i partiti di massa, la violenza elevata a sistema, imponevano a tutti nuove riflessioni.

5. *Il periodo di Pio X*

Negli anni che seguirono il pontificato di Leone XIII, «scopertamente in qualche caso e copertamente in molti altri, fu dato ai cattolici il permesso di recarsi alle urne». È nota la risposta che il nuovo papa diede a una delegazione bergamasca che chiedeva come comportarsi in vista delle prossime elezioni: «Fate come vi detta la vostra coscienza e il papa tacerà». Questo episodio fu interpretato⁹³ come la prima sospensione del *non expedit*. Sia come sia, il risultato fu sorprendente non solo perché il Cameroni, rappresentante cattolico venne eletto, ma perché i votanti in quel collegio furono il 90%, percentuale mai raggiunta nella storia

91. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, cit., p. 231.

92. Cfr. S. TRAMONTIN, *Il "non expedit" e l'astensionismo politico*, cit., pp. 73-75.

93. Cfr. P. BELLU, *I cattolici alle urne. Chiesa e partecipazione politica in Italia dall'Unità al Patto Gentiloni*, Cagliari, Edizioni Della Torre, 1977, cap. 7.

d'Italia. A Bergamo venne eletto Piccinelli e a Milano Cornaggia e in molti casi i cattolici andarono al ballottaggio per appoggiare esponenti moderati⁹⁴. Anche gli intransigenti dovettero prendere atto di questa situazione.

Ci furono anche esponenti non certo conservatori che criticarono quanto era avvenuto. Murri parlò senza mezzi termini di partito delle stampelle augurandosi, per il futuro, «la formazione di un vero partito cattolico». Non meno tenero fu Sturzo che parlò di «prostituzione di un voto che nulla significa per sé, perché non ha programmi, non ha carattere e non ha vita, opera di reazione», proprio perché appoggiava i moderati e andava contro i bisogni dei meno abbienti. Meda vide invece in quel voto un elemento positivo perché incrinava definitivamente il *non expedit*. Questa posizione fu assai importante perché Meda aveva insistito con le sue aperture al punto di metter anche in crisi esponenti una volta intransigenti come don Albertario e che ora si battevano per l'abolizione del *non expedit*. Pio X non intendeva ancora formularne esplicitamente l'abrogazione. Sta di fatto, però, che ormai «si andava sempre più a votare». Occorreva, infatti, «tutelare in Parlamento gli interessi industriali e commerciali comuni anche ai cattolici»⁹⁵.

aA

49

La posizione di Sturzo merita una considerazione: ci si meravigliava, in ambienti cattolici, che le maggiori disobbedienze al *non expedit*, in passato, erano avvenute nel Meridione d'Italia a differenza del Settentrione. Nel sud vigeva un forte clientelismo, è così che «i preti, per il rispetto al divieto pontificio, non votano, ma fanno i grandi elettori, i manutengoli, i galoppini elettorali». In certe regioni si confondeva il Borbonismo con il Cattolicesimo e non è certo un caso che, nel 1909, la massima percentuale di votanti si registrò nel Meridione⁹⁶. Venuto meno il profetismo cattolico, di cui ho parlato all'inizio, si delineavano ormai bel altri interessi e prese di posizione.

Comunque sia la posizione tra i due diversi orientamenti cattolici si fece sempre più aspra. I cosiddetti cattolici democratici, nel 1903 arrivarono, durante la presidenza

94. Cfr. S. TRAMONTIN, *Il "non expedit" e l'astensionismo politico*, cit., pp. 75-76.

95. Cfr. *ivi*, pp. 77 e 80.

96. Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

di Giovanni Grosoli, a imporsi, nell'Opera dei Congressi, come maggioranza contro i conservatori e intransigenti. La spaccatura era ormai insanabile e Pio X dovette reagire sciogliendo l'organizzazione. Lo sciopero generale e i contrasti dell'anno seguente portarono a un atteggiamento benevolo nei confronti di Giolitti, generando quella che Jemolo ha definito «conciliazione nell'indifferenza». Sta di fatto che, comunque, ci si avviava alla definizione del Patto Gentiloni del 1913, al quale si piegarono anche esponenti come il Bonomelli. Altri, e non pochi, si opposero come Sturzo secondo il quale il Patto relegava i cattolici a fianco dei tradizionalisti. Disse esplicitamente:

Noi combattiamo i socialisti, è vero, ma con le nostre forze e le nostre idee, che hanno un valore sociale democratico; invece appoggiando i moderati e i conservatori si è fatto opera di reazione, si è andato oltre un complesso di aspirazioni e vitalità, che rispondono ai bisogni del proletariato, all'avvenire delle forze sociali Cristiane⁹⁷.

Fu una riflessione preveggente. L'esito fu quello che, forse, neppure Leone XIII avrebbe voluto: l'accomodamento dei cattolici a destra dell'orientamento politico. Sia come sia, l'enciclica *Il fermo proposito* del suo successore, finiva per sancire quanto era avvenuto, segnando la vittoria, almeno momentanea, dei conservatori intransigenti che si erano mostrati più papalini del papa⁹⁸. Ad essere obiettivi, non è che vari aspetti della politica interna italiana favorissero, agli inizi del secolo, il dialogo e la distensione. La stessa salita al trono di Vittorio Emanuele III sembrò avere atteggiamenti ostili verso il mondo cattolico. In politica estera l'avvicinamento verso Pietroburgo, Londra e Parigi fu letto come un cambiamento di rotta verso il passato e, soprattutto, un avvicinamento verso Stati che, almeno allora, non avevano rapporti felici con la Santa Sede. Poco tempo dopo, siamo nel 1902, veniva annunciata la presentazione del disegno di legge sul divorzio, in realtà ostacolato anche da alcuni esponenti della sinistra (si ricordi quello che scriveva Bissolati sull'*Avanti*). In seguito le celebrazioni del cinquantenario della 'presa' di Roma con il sindaco della capitale

97. DE ROSA, *Sturzo*, Torino, Utet, 1977, p. 131.

98. Cfr. S. MAROTTA, *Il "non expedit"*, cit., pp. 232-233.

Ernesto Nathan che a Porta Pia dichiarava la superiorità della «civiltà laica» su quella cattolica⁹⁹. Anche qui si può capire perché, sempre lo stesso Sturzo, nel famoso discorso di Caltagirone disse esplicitamente che l'Italia era monarchica ma sarebbe potuta divenire una repubblica, facendo perdere le staffe, così si dice, persino a Giolitti. Insomma, anche i primi anni del pontificato di Pio X furono tutt'altro che facili.

6. *Abolizione del non expedit: Benedetto XV*

Lo scoppio della prima guerra mondiale diede a tutti uno sguardo nuovo sui problemi, come solo gli eventi tragici sanno fare. In poco più di mezzo secolo il mondo era trasformato, la Chiesa aveva visto i vantaggi della perdita del potere temporale, ed essendosi alleggerita da tante preoccupazioni mondane, aveva riconsiderato la sua missione adattandola ai tempi nuovi. Le nuove generazioni erano lontane dalle conflittualità risorgimentali. La crisi delle vecchie democrazie liberali obbligava a tener conto del peso e del ruolo delle masse emergenti. Soprattutto la guerra, che ingigantiva sempre di più le sue dimensioni, disorientò, e in non pochi casi radicalizzò, gli animi.

Pio X moriva appena dopo l'inizio del conflitto e il suo successore, Benedetto XV, si trovava in una situazione diplomaticamente difficile. Il conflitto divideva l'Europa e l'Italia (in un primo momento non entrata in guerra facendo sognare ad alcuni la neutralità auspicata dalla Chiesa stessa) con il cambiamento delle alleanze preoccupava non poco gli ambienti vaticani che ricevettero assicurazione dal governo Salandra. Questi, quando nel 1915 era già stata presa la decisione di intervenire, rassicurò che, qualunque piega avessero preso gli avvenimenti, la libertà diplomatica del papa non sarebbe stata messa in discussione e i diplomatici accreditati presso la Santa Sede sarebbero, sicuramente, rimasti a Roma. All'interno del Vaticano, tali rassicurazioni non furono prese tanto sul serio se è vero che, interpellati i cardinali sulla situazione presente, emersero varie possibilità. Il cardinal De Lai disse esplicitamente che furono prese in considerazione varie ipotesi anche di trasferimento della

99. Cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., pp. 370 e segg.

Santa Sede o almeno uno spostamento per porre «gli archivi e i capitali del Vaticano» in un posto sicuro¹⁰⁰. Tutto ciò testimonia che la fiducia non regnava in alcuni esponenti della gerarchia.

Sempre i cardinali, tramite il segretario della Congregazione monsignor Eugenio Pacelli, riferirono al papa che, in caso dell'entrata in guerra da parte dell'Italia, il pontefice sarebbe dovuto, a loro parere, rimanere a Roma. Benedetto XV approvò le loro conclusioni confermando le buone disposizioni verso lo Stato italiano non nascondendo, però, che era giunto il momento di trovare una chiusura della questione romana. Lo scoppio della guerra rendeva ancora più urgente una soluzione del problema. I cattolici si trovavano stretti tra il bisogno di obbedienza al papa e la fedeltà alla loro patria¹⁰¹.

Si aggiunga che, all'interno del mondo cattolico serpeggiava un certo scontento verso il patto Gentiloni. Era cominciato subito in occasione della VIII Settimana sociale dei cattolici italiani che si era tenuta a Milano. Il ruolo fondamentale fu svolto dal successore di Giuseppe Toniolo il conte Giuseppe Dalla Torre. Costui era dell'avviso che si dovesse arrivare quanto prima a una ricomposizione dei rapporti tra Chiesa e Stato anche per non mortificare ulteriormente quei cattolici che volevano avere un ruolo attivo nelle vicende sociali e politiche dell'Italia¹⁰². L'entrata in guerra del nostro paese impedì la Settimana sociale del 1914 e, causa conflitto, l'incontro annuale riprese solo nel 1920 quando ormai il Partito Popolare Italiano era una realtà.

Nonostante la guerra, Dalla Torre ebbe alcuni contatti con il papa e già a partire dall'anno seguente si avviarono vari incontri per esaminare progetti di coordinamento di diverse organizzazioni cattoliche fino a quell'incontro di Pisa, voluto dal cardinal Maffi, al quale parteciparono, oltre al cardinale e Dalla Torre, altri esponenti di rilievo come Toniolo, Montini, Necchi, Grosoli, Cingolani, ecc. Fu escluso proprio Gentiloni e questo la dice lunga sull'insoddisfa-

100. A. MONTICONE, *Benedetto XV e il non expedit*, in *Democrazia e coscienza religiosa nella storia del Novecento. Studi in onore di Francesco Malgeri*, a cura di A. D'Angelo, P. Trionfini, R.P. Violi, Roma, AVE, 2010, pp. 13-15.

101. Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

102. Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

zione di tanti cattolici. Il desiderio era quello di costituire un movimento forte e unito con una diffusione capillare su tutto il territorio nazionale. Il papa approvò e *L'Osservatore romano* diede risalto all'avvenimento¹⁰³. Malgrado tutto c'era ancora chi si opponeva all'abolizione del *non expedit*.

Il nuovo papa ebbe, comunque, parole chiare contro un conflitto che, da molti, era visto come una soluzione auspicabile. Gli interventisti, che erano in maggioranza, dileggiarono spesso le parole del vicario di Cristo giudicandole inadeguate e incapaci di capire i nuovi tempi. Un «pontefice disfattista» che aveva avuto l'ardire di parlare di «inutile strage»¹⁰⁴. Terminata questa guerra, con milioni di reduci tornati dal fronte, Benedetto XV ritenne che fosse arrivato il momento di consentire «la formazione del partito cattolico, che, sganciato dal Vaticano, potesse togliere i cattolici da quello *status* di inferiorità in cui il *non expedit*, prima, e la deroga parziale, poi, li aveva posti»¹⁰⁵. Si trattava, inoltre, di dare un ruolo alle masse cattoliche sempre più fagocitate, visto l'immobilismo derivante dal divieto, da forze avverse alla Chiesa.

aA

Queste nuove organizzazioni socio-politiche erano, però, tra loro divise perché da una parte c'era chi proponeva soluzioni universalistiche, come la pensava il mondo cattolico, e dall'altra chi si batteva ancora per questioni relative a confini e frontiere divenute ormai anacronistiche¹⁰⁶. Da questa opposizione scaturì anche il nome del Partito Popolare Italiano. Lo disse chiaramente Sturzo nel giugno del 1919 al Congresso di Bologna: «E dire che non ci siamo chiamati Partito Cattolico: i due termini sono antitetici; il cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica, è divisione»¹⁰⁷. Anche il papa poteva sentirsi più libero rinunciando a controllare l'attività politica dei cattolici i quali dovevano rispondere solo ai principi fondanti della religione.

53

103. Cfr. *ivi*, pp. 20 e segg.

104. Cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 415.

105. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, Milano, Giuffrè Editore, 1971, p. 151.

106. Cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 439.

107. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, cit., p. 152 nota 7.

Certo, alcune resistenze rimanevano. C'è chi ha fatto osservare che la Sacra Penitenzieria, a una esplicita domanda di due senatori, Boncompagni e Santucci, «Se nelle presenti circostanze sopraggiunte sia lecito accettare l'ufficio di Deputato o Senatore del Regno italiano», rispondeva: «Fino a quando i candidati siano disposti nel loro animo a rispettare le leggi di Dio e della Chiesa, essi possono accettare l'ufficio di deputati e di senatori»¹⁰⁸. Il che ricalcava la risposta che la Penitenzieria stessa avrebbe dato nel lontano 1866. Come ricorda in conclusione lo stesso Marongiu Buonaiuti, il *non expedit* era nato come atto politico e morirà per considerazioni esclusivamente politiche. È anche vero che in fondo i cattolici capirono che, per il loro impegno, non erano più sufficienti le tradizionali organizzazioni, ma occorreva qualcosa di nuovo che era rappresentato dal partito¹⁰⁹.

In conclusione occorre anche ricordare che, tra gli elementi che consentirono ai cattolici di organizzarsi in forza politica, ci fu anche il non desiderato prolungarsi, a causa della guerra, della legislatura e la crisi che ne seguì¹¹⁰. In questi anni maturò anche l'idea di un partito cattolico sì, ma non confessionale che avrebbe evitato divisioni tra cattolici coinvolgendo, non di rado, la Chiesa stessa in estenuanti dispute.

108. *Ivi*, p. 156.

109. Cfr. P. BELLU, *I cattolici alle urne. Chiesa e partecipazione politica in Italia dall'Unità al Patto Gentiloni*, cit., p. 156.

110. A. MONTICONE, *Benedetto XV e il non expedit*, cit., p. 27.

Chiesa cattolica e fascismo nella prospettiva dei Patti Lateranensi

Marco Canonico

aA

1. *La Chiesa e le tendenze separatiste*

La relazione intercorsa tra Chiesa cattolica e fascismo suscita interesse in quanto concerne soggetti animati da principi ed ideologie profondamente diverse e per molti aspetti contrastanti, tali dunque da far ritenere ardua se non impossibile l'instaurazione di un dialogo e la stipulazione di accordi, per giunta di considerevole rilievo, come quelli lateranensi. Per cogliere le ragioni che hanno reso possibile simile risultato e comprendere più in generale l'atteggiamento della Santa Sede nei riguardi del governo italiano è necessario considerare le vicende che avevano interessato la Chiesa nel periodo precedente. Nel momento in cui il fascismo sale al potere la Chiesa cattolica versava infatti in una situazione del tutto particolare, che bisogna tenere presente per cogliere lo sviluppo dei rapporti con il governo italiano.

L'istituzione ecclesiastica agli albori del secolo scorso era reduce da vicende storiche e giuridiche che avevano pesantemente inciso sull'esistenza, l'attività ed il patrimonio degli enti facenti capo alla Chiesa cattolica, avevano condotto alla sostanziale scomparsa dello Stato di cui era a capo il pontefice ed avevano comportato limitazioni alle prerogative della stessa Santa Sede. In questa prospettiva

vanno in primo luogo ricordati gli eventi e provvedimenti frutto del Separatismo, sistema di relazione fra potere temporale ed istanze religiose caratterizzato, almeno sul piano teorico, dalla dichiarata aspirazione alla reciproca indifferenza fra ordine temporale ed ordine spirituale. Nell'ottica separatista la religione non rientra fra i compiti e le finalità dello Stato, il quale deve considerarla estranea ai propri interessi, astenendosi dalla regolamentazione del fenomeno religioso e restando indifferente di fronte alle opzioni confessionali. L'aspirazione di fondo è quella di attuare una reciproca indifferenza fra la sfera spirituale e l'ordine temporale, nel senso che – come è stato autorevolmente affermato – «il separatismo dovrebbe condurre ad una assoluta libertà, ad una giusta equiparazione, ad un'olimpica indifferenza e ad una reciproca ignoranza»¹. In realtà, simile aspirazione si risolve in utopia in quanto non risulta possibile realizzare sul piano materiale una totale ed assoluta separazione dei due ambiti, non potendosi operare una netta distinzione fra ciò che appartiene alla sfera temporale e quanto compete all'ordine temporale stante la presenza delle cosiddette materie miste, rilevanti sotto entrambi i profili e sulle quali pertanto entrambe le autorità interessate, civile e religiosa, rivendicano legittimamente la propria competenza a dettare regole². All'impossibilità di attuare una totale distinzione fra l'ambito temporale e quello spirituale si è poi aggiunta, in taluni contesti, la pretesa del potere politico di esercitare forme di ingerenza dello Stato negli affari ecclesiastici, in evidente contrasto con il principio separatista, con l'adozione di provvedimenti discriminatori nei riguardi della Chiesa, giunti sino alla soppressione degli ordini religiosi, all'abolizione delle opere pie, alla sottrazione alle istituzioni religiose della funzione scolastica ed educativa, all'eliminazione dell'insegnamento religioso dalla scuola.

1. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, Bologna, il Mulino, 1974, p. 174.

2. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, cit., pp. 178-179, considera il Separatismo «una dottrina per origine storica, e forse per fatale necessità ulteriore di cose, fondamentalmente, irriducibilmente e puramente utopistica». In senso analogo P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, II ed., Milano, Giuffrè, 1978, p. 292; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico. Parte generale*, II ed., Torino, Utet, 1987, p. 80.

La situazione appena descritta ha trovato puntuale attuazione nello scenario italico, ove nel corso del diciannovesimo secolo si è realizzato un contesto a dir poco contraddittorio. Nel Regno di Sardegna, la cui legislazione sarebbe poi stata estesa al Regno d'Italia, il 4 marzo 1848 veniva emanato lo Statuto fondamentale del Regno, detto anche Statuto albertino, il cui art. 1, primo comma, stabiliva che «la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato». Veniva in tal modo formalmente sancito il principio confessionista la cui proclamazione, pur non comportando discriminazioni per i seguaci di altre religioni³, costituiva comunque un'opzione dello Stato in materia religiosa, contrastante con l'indifferenza auspicata dal principio separatista.

Ma sono i provvedimenti legislativi successivi a risultare ancor più significativi.

Con la legge 25 agosto 1848 n. 777 veniva disposta la soppressione della Compagnia di Gesù, cioè l'ordine religioso dei Gesuiti, e del corrispondente femminile della Corporazione delle Dame del Sacro Cuore di Gesù. Lo Stato si appropriava dei beni dei suddetti ordini ed i religiosi ad essi appartenenti erano costretti ad abbandonare i conventi e se stranieri a lasciare il territorio dello Stato⁴.

La legge 9 aprile 1850 n. 1013 stabiliva l'abolizione del privilegio del foro ecclesiastico, prevedendo la giurisdizione dello Stato su tutte le controversie in cui fossero parti ecclesiastici e la soggezione dei medesimi alla legge penale dello Stato.

Con la legge 5 giugno 1850 n. 1037 si imponeva il controllo statale sugli acquisti di beni immobili eseguiti da «stabilimenti e corpi morali», cioè da parte degli enti, sia civili che ecclesiastici.

3. Il secondo comma dell'art. 1 dello Statuto albertino stabiliva: «Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi». Il successivo art. 24 precisava: «Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo e grado, sono eguali dinanzi alla legge. Tutti godono egualmente i diritti civili e politici, e sono ammissibili alle cariche civili e militari, salve le eccezioni determinate dalle leggi». L'articolo unico della legge 19 giugno 1848 n. 735 ribadiva che «la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici e all'ammissione alle cariche civili e militari».

4. A differenza degli stranieri, per i regnicoli, ferma la necessità di reperire altro domicilio e darne formale comunicazione all'autorità di polizia, si prevedeva la possibile attribuzione di una pensione, subordinata alla richiesta di secolarizzazione.

La legge 29 maggio 1855 n. 878 sopprimeva poi gli ordini religiosi contemplativi, ovvero quelli che «non attendono alla predicazione, all'educazione od all'assistenza degli infermi» (art. 1)⁵, con la giustificazione della loro inutilità in quanto non produttivi. Alla soppressione conseguiva l'appropriazione da parte dello Stato dei beni delle abolite istituzioni.

Ad analogo principio di utilità sociale era ispirato il decreto legislativo 7 luglio 1866 n. 3036 con il quale lo Stato, nel frattempo diventato Regno d'Italia, operava un'ulteriore soppressione di istituzioni, riguardante «*gli ordini, le corporazioni e le congregazioni religiose regolari e secolari, ed i conservatorii e ritiri, i quali importino vita comune ed abbiano carattere ecclesiastico...*» (art. 1), mentre i beni delle istituzioni sopprese, salve alcune eccezioni, venivano incamerati dallo Stato e dagli enti pubblici territoriali oppure convertiti in rendita.

L'art. 1 della legge 15 agosto 1867 n. 3848 disponeva la soppressione di ulteriori categorie di enti, con confisca dei relativi beni e devoluzione degli stessi al demanio statale.

Infine la legge 11 agosto 1870 n. 5784 ampliava l'ambito di applicabilità delle menzionate leggi n. 3036 del 1866 e n. 3848 del 1867 estendendo le categorie di enti soggette a soppressione e confisca.

Risulta evidente come i ricordati provvedimenti normativi, generalmente indicati come *leggi everstive*, pur promossi da governi liberali che in quanto tali propugnavano l'adozione di una politica ecclesiastica di stampo separatista, abbiano in concreto realizzato gravose forme di ingerenza a carico della Chiesa e delle sue istituzioni⁶, dovendosi più propriamente qualificare come strumenti d'impronta giurisdizionalista, all'interno di un contesto in cui convivono

5. In realtà la soppressione riguardava anche «i capitoli delle chiese collegiate, ad eccezione di quelli aventi cura d'anime, od esistenti nelle città, la cui popolazione oltrepassa 20.000 abitanti» (art. 2), ed «i benefici semplici, i quali non hanno annesso alcun servizio religioso che debba compiersi personalmente dal provvisto» (art. 3).

6. Nel periodo considerato anche altri provvedimenti incidono sulla libertà della Chiesa e delle sue istituzioni, come la legge 13 novembre 1859 n. 3725 che introduce il monopolio pubblico dell'istruzione e sottopone le scuole confessionali al diritto comune, e la legge 17 luglio 1890 n. 6972 che pubblicizza le organizzazioni di beneficenza attraverso la trasformazione delle opere pie, enti ecclesiastici con finalità assistenziali, in enti pubblici.

il confessionismo formalmente sancito dallo Statuto albertino, l'aspirazione dichiaratamente separatista degli uomini al potere ed i contenuti sostanzialmente giurisdizionalisti dei provvedimenti normativi adottati in concreto.

Situazioni come quella appena descritta suscitarono la ferma reazione della Chiesa cattolica, con l'aperta condanna dell'ideologia separatista operata da Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari vos* (1832) e ribadita da Pio IX nell'enciclica *Quanta cura* e nell'annesso *Syllabus errorum* (1864), nel quale è contenuto il rifiuto di ogni dottrina tendente a limitare il potere della Chiesa (Liberalismo, Socialismo, Comunismo, Giurisdizionalismo, Separatismo)⁷. Eppure, al di là delle condanne sul piano dottrinale, di fatto rimanevano le pesanti conseguenze subite dalla Chiesa a seguito della malintesa politica separatista adottata da alcuni Stati, fra cui l'Italia.

2. *La questione romana*

Altro aspetto da considerare, per la comprensione delle dinamiche del rapporto tra Chiesa cattolica e fascismo, è costituito dalla questione romana.

L'origine della problematica risale all'epoca dell'unificazione dell'Italia quando, dopo l'occupazione di Romagna, Marche ed Umbria, restava da annettere Roma, ancora appartenente allo Stato Pontificio. Della faccenda si occupò l'allora capo del governo Camillo Benso conte di Cavour il quale, nei discorsi al Parlamento piemontese del 7 e 16 ottobre 1860, prospettò la soluzione fondata sull'auspicio che il pontefice cedesse spontaneamente Roma al Regno di Sardegna, il quale in cambio gli avrebbe garantito la libertà necessaria per l'esercizio del suo ministero spirituale. Ma Pio IX rispose in maniera negativa a simile proposta.

Dopo la proclamazione del Regno d'Italia (17 marzo 1861), oltre al problema del completamento dell'unificazione si poneva quello della capitale del nuovo Regno e Roma, per motivazioni sia geografiche che storiche, sembrava la città più adeguata allo scopo, sebbene fosse ancora sotto la sovranità del pontefice. In tre celebri discorsi parlamentari

7. Per una disamina della genesi, del contenuto e degli effetti del Sillabo, G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, III, *Età del liberalismo*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 253-273.

(25 e 27 marzo 1861 alla Camera, 9 aprile 1861 al Senato) Cavour affrontò la questione, perorando la necessità di completare l'unità d'Italia e designare Roma capitale. A tal fine, dopo aver sostenuto che il potere temporale non costituisse più per il papa una garanzia d'indipendenza, invocava la rinuncia allo stesso da parte del pontefice, al quale l'Italia avrebbe comunque garantito la massima libertà⁸. In realtà, tra il 1860 ed il 1861 Cavour aveva avviato anche una trattativa segreta con le gerarchie vaticane, con la proposta di un accordo che, a fronte della rinuncia del papa al potere temporale, avrebbe comportato da parte italiana l'abbandono degli strumenti giurisdizionalisti nei riguardi della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche, ma il negoziato non aveva avuto esito.

Di fronte alle mire espansionistiche dell'Italia ed alla dichiarata intenzione di trasferire a Roma la capitale del nuovo Regno, Pio IX poteva contare sulla protezione della Francia, che dal 1849 presidiava detta città con una guarnigione e manifestava preoccupazione per la tensione venutasi a creare tra l'Italia e la Santa Sede⁹. Il 15 settembre 1864, per sedare i timori del pontefice e dei francesi, venne dunque stipulata la cosiddetta Convenzione di settembre, nella quale l'Italia si impegnavo, nei confronti della Francia di Napoleone III, a non invadere lo Stato Pontificio e difendere il papa in caso di attacchi che fossero partiti dal territorio italiano, mentre la Francia avrebbe provveduto entro due anni al graduale ritiro delle proprie truppe che presidiavano Roma. L'efficacia della Convenzione era tuttavia condizionata al trasferimento della capitale d'Italia da Torino ad altra città, e la scelta cadde su Firenze¹⁰.

A parte il tentativo di conquista armata di Roma da parte di Garibaldi, la situazione non registrò sostanziali mutamenti sino a quando nel 1870 la Francia, impegnata nella guerra contro la Prussia, si vide costretta a richiamare le

8. Il testo integrale dei tre discorsi di Cavour è riportato in *Camillo Cavour, Libera Chiesa in libero Stato*, a cura di S. Valitutti, Roma, Armando editore, 1970, pp. 133-169.

9. Lo stesso Napoleone III in una lettera inviata il 12 luglio 1861 al re d'Italia aveva dichiarato di non poter abbandonare Roma se non fosse intervenuta la riconciliazione tra il nuovo Regno ed il pontefice, che altrimenti correva il rischio di una invasione dei suoi territori residui.

10. Sul trasferimento della capitale d'Italia da Torino a Firenze, G. SPADOLINI, *Firenze capitale. Gli anni di Ricasoli*, Firenze, Le Monnier, 1979, pp. 283-292.

proprie truppe da Roma, ottenendo dal governo italiano formale assicurazione di considerare ancora vigente la Convenzione di settembre. Il 2 settembre 1870 la Francia uscì sconfitta dalla guerra con la Prussia, Napoleone III fu deposto e fu proclamata la Terza Repubblica. L'Italia, sul presupposto dell'intervenuta caduta del governo francese, con una valutazione del tutto opinabile ritenne non più in vigore la Convenzione di settembre ed il relativo impegno di non aggressione nei confronti di Roma e del pontefice. Rimasto vano l'appello del re a Pio IX di consentire l'occupazione pacifica di Roma, furono inviate le truppe italiane, che il 20 settembre 1870 invasero Roma attraverso la breccia di Porta Pia segnando la fine dello Stato Pontificio¹¹.

Pio IX reagì all'ingiustificata e dunque illegittima aggressione dichiarandosi prigioniero e rifugiandosi all'interno dei palazzi vaticani, dispose la sospensione dei lavori del Concilio Vaticano I e con l'enciclica *Rescriptentes ea omnia* del 1° novembre 1870 condannò l'usurpazione subita, comminando la scomunica a quanti vi avessero concorso. A ciò si aggiunse, mediante il *Non expedit*, il divieto per i cattolici italiani di partecipare alla vita politica dello Stato come ulteriore segno di protesta.

Da parte sua l'Italia cercò di risolvere la situazione attraverso l'emanazione della legge 13 maggio 1871 n. 214, detta legge delle guarentigie, cioè garanzie, provvedimento che assicurava al pontefice una serie di prerogative a tutela del libero esercizio del suo ministero spirituale, ma lo considerava comunque un cittadino italiano, soggetto come tale alla sovranità dello Stato italiano. Il mancato riconoscimento della sovranità in capo al pontefice a garanzia dell'indipendenza della Santa Sede e l'offerta di garanzie che suonavano quale concessione operata da un'autorità superiore, contenute per giunta in un provvedimento suscettibile di modifica o revoca unilaterale, determinarono la mancata

11. Il regio decreto 9 ottobre 1870 n. 5903, sulla base del risultato del plebiscito svoltosi il 2 ottobre precedente, dichiarò che «Roma e le provincie romane fanno parte del Regno d'Italia», conservando al pontefice «la dignità, l'inviolabilità e tutte le prerogative personali di sovrano». La legge 31 dicembre 1870 n. 6165 attribuì poi forza di legge a detto regio decreto, sancendo definitivamente la formale annessione di Roma al Regno d'Italia.

accettazione della legge delle guarentigie da parte di Pio IX e dei suoi successori¹².

Nel periodo successivo non mancarono momenti di apertura e tentativi di conciliazione, che non portarono tuttavia a risultati concreti¹³, così il dissidio continuò a protrarsi sino a quando il governo fascista decise di intavolare delle vere e proprie trattative per cercare di risolvere finalmente il problema.

3. *Le ragioni alla base del dialogo tra Chiesa cattolica e fascismo*

Può apparire strano che Chiesa cattolica e regime fascista, portatori di principi ed obiettivi tanto diversi, siano riusciti a dialogare, al punto da giungere alla Conciliazione.

In effetti tra i due protagonisti della vicenda si riscontra una profonda differenza ideologica in quanto, come è stato evidenziato,

Pio XI e Benito Mussolini sono pur sempre portatori di un'antitetica concezione del mondo e della vita. La libertà come voluta dalla Chiesa non è quella propugnata dallo Stato etico. Lo Stato come auspicato dalla dottrina cattolica non è lo Stato voluto dal fascismo... La filosofia politica del fascismo, plasmata da Giovanni Gentile (almeno nel decennio trionfante 1925-1935), spinge ad uno Stato che tutto ingloba in sé («tutto nello Stato, tutto per lo Stato, niente fuori dello Stato»), identificando la società civile con la religiosità immanente propria all'Idealismo... Totalmente differente, la concezione cristiana radica la religiosità nella trascendenza e rifiuta ogni invasione o competenza dello

12. Il 15 maggio 1871 Pio IX emanò l'enciclica *Ubi nos arcano Dei*, nella quale respingeva «*excogitatas illas a gubernio subalpino cautiones seu guarentigie*» e ribadiva l'attribuzione divina del potere temporale, in quanto necessario al papa per il libero esercizio del ministero pastorale ed il governo della Chiesa universale. In termini analoghi Leone XIII nella lettera del 15 giugno 1887 («*Quantunque le siano*») indirizzata al Segretario di Stato card. Mariano Rampolla e Pio XI nell'enciclica *Ubi arcano* del 1922.

13. In argomento, R. ASTORRI, *Una firma per l'Italia pensando al mondo*, in *L'Osservatore romano*, 11.2.09, p. 4; P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa, II, Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 198-202, 204-207, 225-228; S. DA CAMPAGNOLA, *Gli ultimi quattro papi (1903-1958)*, in *I papi nella storia, II, Da Alessandro VI (1492) a Pio XII (1958)*, a cura di P. Paschini e V. Monachino, Roma, Coletti, 1961, pp. 1114-1115, 1123-1125; F. FRANCESCHI, *Tra la legge delle Guarentigie pontificie e il Trattato lateranense del 1929: lo schema di proposta di «Trattato tra la Santa Sede e il Regno d'Italia» del 1917*, in *Il diritto come «scienza di mezzo»*. Studi in onore di Mario Tedeschi, II, a cura di M. d'Arienzo, Cosenza, Pellegrini, 2017, pp. 1053-1067; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 65-78, 84-87.

Stato nel campo dello spirito, nel precetto evangelico del «dare a Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio» ravvisando le linee della autonomia ed indipendenza del potere spirituale dal potere temporale¹⁴.

È stato altresì rilevato che

il fascismo era esaltazione della violenza, della guerra, di quelle dottrine dell'irrazionale, della bellezza del gesto, dell'attimo fuggente, della estrinsecazione dell'impulso vitale, del potenziamento dell'individuo, che rappresentano precisamente l'antitesi della dottrina cristiana... che esalta la rinuncia, la pazienza, la mitezza, l'umiltà, l'individuo che soggioga e trasforma se stesso, l'uomo che percosso porge l'altra guancia¹⁵.

A fronte della profonda differenza ideologica fra le due istituzioni, non si può neppure ritenere che il loro avvicinamento fosse animato da desiderio e moto individuale delle personalità direttamente coinvolte. Non pare avere fondamento l'ipotesi di simpatia nutrita da Pio XI nei riguardi del fascismo, dato che in realtà «Papa Ratti, con la schiettezza del lombardo, già all'indomani della firma dei Patti non esiterà ad entrare in dura polemica con il potente Capo del Governo, il cavaliere Benito Mussolini»¹⁶. Né sarebbe giustificato ipotizzare che alla base della ricerca di pacificazione con la Santa Sede vi fosse una spinta religiosa da parte di Mussolini, il quale non aveva lesinato espressioni di disprezzo nei riguardi della religione e dei suoi proseliti¹⁷.

Se dunque Chiesa e fascismo non erano accomunati da analoghe basi ideologiche ed anzi le rispettive finalità di-

14. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il Concordato lateranense: libertà della Chiesa e dei cattolici*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2009, p. 9.

15. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Torino, Einaudi, 1965, p. 198.

16. O. FUMAGALLI CARULLI, *op. cit.*, p. 3, che rileva come il fatto che l'interlocutore della Santa Sede sia un regime autoritario «non dimostra affatto che il Pontefice condivida l'ideologia fascista... Più semplicemente Pio XI considera il Concordato lateranense strumentale all'esercizio concreto della libertà della Chiesa e dei cattolici, garantita sul piano internazionale» (*Ibid.*, p. 3).

17. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, II, cit., p. 231, riferisce come, in un contraddittorio giovanile con il pastore protestante Alfredo Tagliatela, Mussolini avesse affermato che «Dio non esiste» e che la fede cristiana è una religione per «deboli, degenerati e schiavi».

vergevano apertamente devono ricercarsi altrove le ragioni che hanno consentito a due realtà tanto distanti ed eterogenee di instaurare un dialogo così serio e proficuo da condurre alla Conciliazione.

In tale ottica va considerato che da un lato abbiamo una Chiesa che era reduce dalle restrizioni di libertà e dalle pesanti ingerenze poste in essere dall'ordinamento civile con le leggi eversive, con abusi e spoliazioni giunte sino alla soppressione di interi ordini religiosi ed incameramento del relativo patrimonio. La Chiesa si sentiva quindi ingiustamente defraudata dei propri diritti, delle proprie libertà e dei propri beni.

A ciò si aggiungeva in capo al pontefice la perdita dei territori facenti parte dello Stato pontificio progressivamente annessi al Regno d'Italia e soprattutto la privazione della sovranità temporale, considerata strumento indispensabile per assicurare il libero esercizio del ministero petrino.

Era dunque una Chiesa che si sentiva vittima e per un verso chiedeva di essere indennizzata dei danni subiti, per altro verso pretendeva la restaurazione dello *status quo ante* relativamente alla sottratta sovranità territoriale. In sostanza, una Chiesa che aveva impellente necessità di vedere di nuovo riconosciuta la sovranità del suo capo e di ottenere garanzie di libertà per il futuro: non a caso saranno appunto queste le condizioni imprescindibili poste da parte vaticana in sede di negoziato.

Altro fattore suscettibile di agevolare il dialogo tra la Chiesa ed il governo italiano può rinvenirsi nel fatto che la Santa Sede poteva ravvisare nel regime fascista un possibile alleato nella lotta contro il comune nemico del comunismo, di cui si temeva l'espansione nel continente europeo dopo l'affermazione in Russia con la Rivoluzione di ottobre.

Dall'altra parte si presentava un capo di governo che, sebbene personalmente disinteressato rispetto all'aspetto prettamente religioso della questione, da abile politico comprendeva e valutava i vantaggi che avrebbe potuto conseguire grazie alla pacificazione con la Chiesa e la Santa Sede.

In primo luogo risolvere la questione romana e più in generale il dissidio con l'istituzione ecclesiastica avrebbe consentito al regime fascista, in un Paese con popolazione a larghissima maggioranza cattolica, di ottenere il plauso e

la riconoscenza del clero e di gran parte della popolazione, ovvero il risultato di un più ampio consenso politico.

Inoltre la stipulazione di un accordo con la Santa Sede avrebbe comportato il riconoscimento della legittimità dello Stato italiano e del suo governo da parte di un'autorità che godeva del massimo prestigio in sede internazionale.

Altro possibile vantaggio conseguente alla soluzione del dissidio in atto consisteva nello scongiurare il rischio della internazionalizzazione della questione romana, ovvero il pericolo che il pontefice, a fronte dell'illegittima aggressione militare subita nel 1870, quale sovrano ingiustamente privato del proprio territorio invocasse l'intervento delle Potenze straniere, con invito a reagire contro l'illecito atto bellico perpetrato dall'Italia per ristabilire la situazione anteriore.

Le ragioni che spinsero Chiesa e fascismo a cercare di dialogare in vista della soluzione della questione romana non furono dunque dettate da comunanza di principi ed uniformità ideologica e di intenti, quanto piuttosto dall'opportunità per ciascun soggetto di conseguire specifici importanti obiettivi, per il raggiungimento dei quali era giustificato anche scendere a patti con un interlocutore che, più che un alleato, si presentava piuttosto come un avversario. Ma alla Chiesa serviva assicurare indipendenza al suo capo e garantire un margine di libertà nell'ordinamento italiano, soprattutto in presenza di un regime autoritario; al fascismo importava riuscire a conseguire un ambizioso risultato ed ottenere legittimazione e consenso politico: in vista di tali obiettivi due contendenti sono riusciti a trovare la via per realizzare le rispettive aspirazioni.

Sulla base di simili presupposti le due parti si determinarono ad un negoziato con trattative iniziate nel 1926¹⁸, l'esito delle quali è la stipulazione, avvenuta l'undici febbraio 1929, dei Patti lateranensi, mediante i quali si realizza la cosiddetta Conciliazione¹⁹.

18. Sulle trattative tra Italia e Santa Sede per la soluzione della questione romana, J.M. VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA - M.A. ORTIZ, *A ottant'anni dai Patti Lateranensi*. "La Storia documentata della Conciliazione tra la Santa Sede ed il Governo d'Italia" del Card. Gasparri, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), maggio 2009, pp. 22-40.

19. In generale, sulla questione romana e la sua soluzione, V. DEL GIUDICE, *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla conciliazione. Con considerazioni sui Patti lateranensi*

4. I Patti lateranensi come utile compromesso

La dimostrazione di come l'intervenuto accordo fra Chiesa e fascismo non fosse frutto di un'alleanza dettata da comunione d'intenti ed ideali ma rappresentasse piuttosto una sorta di matrimonio di convenienza, dettato da ragioni di mero interesse e realizzato fra soggetti che non si amavano ed anzi mal si sopportavano a vicenda, si rinviene già nei contenuti dei menzionati Patti, i quali constano di un Trattato con relativi allegati e di un Concordato.

In particolare il Trattato perseguiva la finalità di risolvere la questione romana ed a tale scopo nello stesso si prevede la creazione dello Stato della Città del Vaticano sotto la sovranità territoriale del pontefice, allo scopo di garantire alla Santa Sede una sovranità «indiscutibile pur nel campo internazionale» per assicurare alla medesima «l'assoluta e visibile indipendenza». Grazie a tale previsione all'art. 26 viene dichiarata «definitivamente ed irrevocabilmente composta e quindi eliminata la «questione romana»», con il riconoscimento da parte vaticana del Regno d'Italia con Roma capitale e la formale abrogazione della legge delle guarentigie.

Attraverso la Convenzione finanziaria allegata al Trattato lo Stato corrispondeva alla Santa Sede un indennizzo a ristoro delle spoliazioni subite, tacitandosi in tal modo anche le pretese risarcitorie di parte ecclesiastica.

Con il Concordato, infine, veniva disciplinata la condizione giuridica della Chiesa in Italia attraverso il riconoscimento di determinate garanzie, secondo quanto richiesto da parte vaticana in sede di trattative.

e sull'art. 7 della Costituzione repubblicana, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1947, pp. 1-279; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla conciliazione*, Bari, Laterza, 1966; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia, Morcelliana, 1970, pp. 555-659; ID., *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, IV, *Letà contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 13-27; F. PACELLI, *Diario della conciliazione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1959; A. PIOLA, *La questione romana nella storia e nel diritto. Da Cavour al Trattato del Laterano*, Milano, Giuffrè, 1969; S. ROGARI, *Santa Sede e fascismo. Dall'Aventino ai Patti lateranensi*, Correggio Emilia, Forni, 1977; *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, a cura di P. Scoppola, Bari, Laterza, 1967, pp. 1-663. Su aspetti e periodi particolari, M. DE LEONARDIS, *L'Inghilterra e la questione romana. 1859-1870*, Milano, Vita e Pensiero, 1980; M. TEDESCHI, *Cavour e la questione romana. 1860-1861*, Milano, Giuffrè, 1978; ID., *Francia e Inghilterra di fronte alla questione romana. 1859-1860*, Milano, Giuffrè, 1978; G.B. VARNIER, *Gli ultimi governi liberali e la questione romana. 1918-1922*, Milano, Giuffrè, 1976.

In definitiva, con i Patti lateranensi ciascuna parte conseguiva gli obiettivi che si era autonomamente prefissata, nonostante l'inconciliabilità delle rispettive ideologie, che non tardò a manifestarsi e produrre negative conseguenze.

Già all'indomani della Conciliazione Mussolini sembrò mettere in discussione l'interdipendenza esistente negli intendimenti della Santa Sede fra Trattato e Concordato, quando nel discorso al Senato del 25 maggio 1929 affermò: «Di questi due Protocolli lateranensi ve ne è uno che non può più essere oggetto di discussione; ed è il Trattato. Gli eventuali dissidi avranno un altro terreno, quello del Concordato», prefigurando in tal modo la possibilità di modifiche o denunce a carico di quest'ultimo. Pio XI, nel timore che simili dichiarazioni esprimessero l'intenzione di porre nel nulla il Concordato una volta ottenuta dalla Santa Sede la firma del Trattato, in una missiva indirizzata al Segretario di Stato vaticano si affrettò a precisare che

Trattato e Concordato, secondo la lettera e lo spirito loro, come anche secondo le orali e scritte esplicite intelligenze, sono l'uno complemento necessario dell'altro e l'uno dall'altro inseparabile e inscindibile. Ne viene che *simul stabunt* oppure *simul cadent*; anche se dovesse per conseguenza cadere «la Città del Vaticano» col relativo Stato...

aA

67

Il Pontefice faceva in tal modo intendere che, qualora l'Italia avesse osato denunciare il Concordato, la Santa Sede avrebbe fatto altrettanto con il Trattato, tornandosi dunque alla situazione preesistente.

Anche nel periodo successivo le profonde differenze ideologiche provocarono attriti tra fascismo e Chiesa cattolica²⁰, a riprova di come la stipulazione dei Patti lateranensi non avesse comportato un'effettiva alleanza. Ad appena due anni di distanza, il 31 marzo 1931, all'interno di un articolo intitolato «A carte scoperte», pubblicato nel periodico «Lavoro fascista», l'Azione cattolica venne accusata di esercitare attività politica e sindacale, ed in particolare tacciata «di attuare un inquadramento di lavoratori contrapposto a quello dei sindacati fascisti e di offrire posti di coman-

20. Sulle tensioni fra Chiesa cattolica e regime fascista negli anni 1931-1939, G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, IV, *Letà contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 167-169.

do a vecchi elementi del Partito popolare, rimasti sempre ostili al fascismo». Alle recriminazioni verbali si aggiunse lo scioglimento autoritativo, ad opera del governo, di molte sezioni dell’Azione cattolica. Pio XI reagì con l’emanazione, nel giugno 1931, dell’enciclica *Non abbiamo bisogno*, nella quale protestò contro le ingerenze perpetrate dal governo italiano in danno delle associazioni giovanili ed universitarie dell’Azione cattolica, contestando il carattere politico della stessa e l’esercizio di attività diverse da quelle religiose e caritative, rilevando inoltre che con l’attacco a detta istituzione «ciò che si voleva e che si attentò di fare, fu strappare alla Azione cattolica, e per essa alla Chiesa, la gioventù, tutta la gioventù», secondo

il proposito – già in tanta parte eseguito – di monopolizzare interamente la gioventù, dalla primissima fanciullezza fino all’età adulta, a tutto ed esclusivo vantaggio di un partito, di un regime, sulla base di una ideologia che dichiaratamente si risolve in una vera e propria statolatria pagana non meno in pieno contrasto coi diritti naturali della famiglia che coi diritti soprannaturali della Chiesa.

68

Si giunse ad una soluzione solo il 2 settembre 1931 con un accordo, in cui tra l’altro si stabilì che all’interno dell’Azione cattolica non potessero ricoprire incarichi direttivi coloro che in politica avevano assunto posizioni ostili al fascismo. Nel nuovo statuto dell’Azione cattolica, approvato dall’autorità ecclesiastica il 30 dicembre 1931, si ebbe poi cura di specificarne la finalità non sindacale ma esclusivamente religiosa, morale e culturale. Il dissidio in tal modo si appianò ed i rapporti tra fascismo e Chiesa cattolica tornarono su toni di reciproco rispetto.

aA

Ma l’apparente idillio verrà di nuovo di lì a poco turbato, stavolta in maniera irrimediabile, dall’introduzione delle leggi razziali, che paleseranno i reali intendimenti di certi governi e segneranno il definitivo distacco della Chiesa, con netta presa di posizione della Santa Sede nei riguardi dei regimi totalitari, sia di destra che di sinistra²¹, a definitiva dimostrazione di come l’accordo fra Chiesa e fascismo con-

21. Nell’enciclica *Mit brennender Sorge* (Con viva ansia) del 14 marzo 1937 Pio XI si scaglia contro il nazismo, mentre nell’enciclica *Divini Redemptoris* del 19 marzo successivo critica il comunismo ateo.

sacrato nei Patti lateranensi nascondesse in realtà un'alleanza effimera, dettata non da comunanza di ideali ed interessi quanto piuttosto dall'occasionale e contingente finalità di perseguire determinati obiettivi e conseguire particolari vantaggi, diversi per ciascun soggetto, sebbene veicolati dal comune desiderio di composizione della questione romana.

La reciproca collaborazione a servizio della persona umana tra la Chiesa cattolica e gli Stati dopo il concilio ecumenico Vaticano II e gli accordi di Villa Madama

Alessandro Ferrari

1. Premessa

Trattare della *sana cooperatio* utilizzando come termini *a quo* il Concilio Vaticano II e gli Accordi di Villa Madama significa prendere come punto di riferimento due eventi che, pur nella loro profonda diversità, si vogliono caratterizzare per la comune ispirazione ed apertura ad un atteggiamento simpatetico nei confronti dei diritti umani fondamentali consolidati nelle costituzioni nazionali e nelle convenzioni internazionali del secondo dopoguerra. Nello stesso tempo, un discorso sulla “reciproca collaborazione”, pur trattato con esclusivo riferimento a due eventi così recenti, ancora storicamente non sedimentati, da una parte, si radica inevitabilmente su presupposti ben risalenti; dall'altra, si è venuto già a caricare di molteplici sfaccettature derivanti dalle profonde trasformazioni sociali, economiche, politiche e giuridiche che, in questi pochi anni, hanno inciso radicalmente su una delle principali direttive in tema di rapporti tra Chiesa cattolica e comunità politica.

La *sana cooperatio* conciliare nasce in un mondo molto differente da quello attuale, ancora connotato da una positiva convinzione circa la concreta fattibilità di un ordine mondiale fondato sulla pacifica e multilaterale convergen-

za intorno a principi comuni e non dissonanti con quanto nuovamente desumibile dal e attraverso il tradizionale deposito del diritto naturale. Com'è noto, anticipato dalle encicliche giovanee *Mater et Magistra* (15 maggio 1961) e *Pacem in terris* (11 aprile 1963)¹, il n. 76 della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, nell'affermare la reciproca autonomia e indipendenza della comunità politica e della Chiesa, ciascuna «nel proprio campo», ne individuava la comune missione – e l'ambito della loro cooperazione – nel «servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini» cittadini-fedeli, inserendo l'antico dualismo tra potestà sovrane all'interno di un contesto personalistico condiviso con gli ordinamenti temporali. Infatti, il Concilio declinava le antiche potestà ecclesiastiche come diaconia verso ciascun essere umano in linea con la funzione “servente”, funzionale alla tutela dei diritti inviolabili della persona, che il nuovo costituzionalismo poneva come condizione di legittimità della stessa sovranità degli stati-nazione usciti dalla Seconda Guerra Mondiale. Nello stesso tempo, la Costituzione *Gaudium et Spes* lasciava emergere una connessione tra l'efficacia della diaconia ecclesiale e il grado di «sana collaborazione» della comunità ecclesiale con la comunità politica. Sfumava, così, ogni velleità di *fuga mundi* e la Chiesa si mostrava pronta ad accettare la sfida (dei segni) dei tempi disponendosi fiduciosamente a partecipare al “nuovo ordine” internazionale e ad esprimere una sostanziale accettazione del ruolo che il nuovo stato costituzionale andava assumendo come garante del bene comune in un contesto di pluralismo confessionale e culturale. La *sana cooperatio* diventava allora espressione di quel «senso di osmotica correlazione tra la natura sovranazionale della Chiesa cattolica e l'unità della famiglia umana»² che consentiva di proiettare al mondo intero l'idea di una comune missione, al servizio della medesima umanità, per la Chiesa e per la comunità politica.

Tra la fiduciosa ed ordinata prospettiva di «reciproca

1. Cfr., in particolare, il n. 239 della *Mater et Magistra* e il n. 75 della *Pacem in terris*.

2. Così, il card. Segretario di Stato Pietro Parolin, in un discorso (*L'unità della famiglia umana da Papa Benedetto XV a Papa Francesco*) tenuto il 14 maggio 2019 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano in occasione della Conferenza internazionale “1919-2019. Speranze di pace tra Oriente e Occidente”, in https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/parolin/2019/documents/rc_seg-st_20190514_parolin-unita-famiglia_it.html (31 maggio 2023).

collaborazione» espressa dal Concilio Vaticano II a metà degli anni Sessanta e la «reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese» di cui all'art. 1 dell'Accordo tra Santa Sede e Repubblica italiana del 1984 il «processo di trasformazione politica e sociale» a cui si riferisce il Preambolo dello stesso Accordo era stato enorme. Lo stesso 1984 costituiva un interessante spartiacque. Sul versante italiano, ovviamente, per la stessa firma dell'Accordo che, pur non rivoluzionando il precedente assetto lateranense, gettava le basi, anche nominalistiche³, per un nuovo tipo di rapporto tra Stato e Chiesa, incentrato su un nuovo modello di concordato, il cd. Accordo Quadro o “per principi”, aperto ad una negoziazione continua ed all'intervento di nuovi attori statuali ed ecclesiali, espressione di un nuovo assetto dei poteri politici e religiosi e di una nuova distribuzione delle competenze tra centro e periferie, destinato ad attecchire in contesti internazionali assai differenti tra loro⁴. Sul versante della cooperazione tra Chiesa e comunità politica internazionale il 1984 vede poi lo stabilimento delle relazioni diplomatiche tra Santa Sede e Stati Uniti e lo scambio di lettere tra il re del Marocco e il papa Giovanni Paolo II che segnalano una nuova proiezione globale della Santa Sede, al di fuori di quelli che diventeranno i sempre più ristretti scenari italiano ed euro-occidentale. Infatti, dopo il 1984 le trasformazioni saranno ancora più profonde, radicali e veloci portando papa Francesco a indi-

3. Come osserva S. MÜCKL, *La bilateralità nella Chiesa cattolica*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 2023, 1, «(N)ella prassi recente [...] il termine “concordato” si trova solo in casi eccezionali, ormai rari; negli ultimi 50 anni, solo tre “concordati” sono stati stipulati ricorrendo espressamente a questa terminologia (due dei quali hanno sostituito un concordato precedente, mentre il terzo ha riguardato il Paese di provenienza del Papa regnante) (la Polonia, *ndA*)», pp. 244-245.

4. Cfr., sul tema, i numerosi lavori di R. ASTORRI tra cui si segnalano, in particolare: *Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso un nuovo modello?*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 1999, 1, pp. 23-36; *È ancora possibile una politica ecclesiastica? Tra «caso italiano» e contesto europeo e internazionale*, *ibid.*, 2014, 1, pp. 261-278 e, da ultimo, *Id.*, *La missione della Chiesa negli accordi concordatari dopo il Concilio Vaticano II*, in *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), fascicolo n. 4 del 2023, pp. 1-43. In precedenza, la revisione del concordato spagnolo del 1953 aveva, invece, fatto emergere la tipologia degli “accordi parziali” (J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Reflexiones acerca de la bilateralidad de fuentes normativas sobre el hecho religioso en Europa*, *ibid.*, p. 77). Nel 1979, infatti, «invece di stipulare un accordo completo [...] che (contenesse) tutte le materie [...] la Santa Sede (aveva) ripetutamente concluso con (la Spagna) diversi accordi settoriali, che, nel loro insieme, (formavano) un accordo completo», così MÜCKL, *op. ult. cit.*, p. 245.

viduare nell'attuale contemporaneità un momento soglia, il tempo di un cambio di paradigma, «non [...] semplicemente un'epoca di cambiamenti, ma [...] un cambiamento di epoca»⁵. Così, dal nuovo ordine ancora ordinato o, quantomeno, ordinabile immaginato dal Concilio, si è arrivati ad una «società mondiale» descritta dalla enciclica *Fratelli Tutti* come afflitta da «gravi carenze strutturali» non più risolvibili «con rattoppi o soluzioni veloci meramente occasionali» (n. 179), una società per giunta ritenuta dilaniata da una «Terza Guerra Mondiale [...] a pezzi»⁶. Tra il 1984 e le analisi di papa Francesco il 1989 e la fine del *Secolo breve* con l'entrata nel “post-moderno” hanno accompagnato una rivoluzione antropologica ed ecologica, sintetizzata nel 2000 dal neologismo antropocene⁷, che ha trasformato radicalmente le esperienze politiche e religiose, non più contenibili nelle né compiutamente rappresentabili dalle loro tradizionali rappresentazioni istituzionali. Nello stesso tempo, alla tensione tra Nord e Sud radicata nell'esperienza coloniale si tornano a sommare molteplici tensioni valoriali, politiche, economiche, strategiche tra Est e Ovest in uno scenario che rende arduo immaginare un'armonia ed un ordine mondiali. Infatti, si è allontanato l'ideale di un nuovo ordine globale, multipolare ed interdipendente, idealmente rappresentato, per la Santa Sede, dalla cornice onusiana e, per il particolare spazio europeo, dalla Conferenza di Helsinki del 1975⁸. Il nuovo «scenario» presenta piuttosto una navigazione in mare aperto in ordine sparso, in cui istituzioni statuali ed ecclesiastiche si trovano accomunate, più che dalla meta comune, dalle modalità di una

5. Udiienza del Santo Padre alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi (21 dicembre 2019), <https://press.vatican.va/content/salatampa/it/bollettino/pubblico/2019/12/21/1022/02087.html> (30 maggio 2023).

6. Conferenza stampa del Santo Padre Francesco durante il volo di ritorno dalla Corea, volo papale (lunedì, 18 agosto 2014) https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html (30 maggio 2023).

7. Il termine, coniato nel 2000, si riferisce ad un'epoca il cui inizio, collocato nel 1945, coinciderebbe proprio con l'avvento del costituzionalismo contemporaneo: cfr. *Antropocene*, in https://www.treccani.it/vocabolario/antropocene_%28Neologismi%29/ (5 giugno 2023).

8. Cfr. G. BARBERINI, *Pagine di storia contemporanea: la Santa Sede alla Conferenza di Helsinki*, Siena, Cantagalli, 2010 e, più di recente, Id., *La Santa Sede e la Conferenza di Helsinki per la sicurezza e la cooperazione in Europa*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale». Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 37, 2014, 1° dicembre 2014, pp. 1-14.

rotta che sembra guidata (forse inevitabilmente) da «una sconcertante indeterminazione concettuale e operativa, tale da imprimere sulla azione pubblica ecclesiastica» ma, appunto, si potrebbe dire anche su quella statuale – «un segno di confusa frammentarietà»⁹.

È, dunque, temerario, per così dire, in-sano, pensare di delineare in questo breve contributo anche solo con qualche tratto impreciso e provvisorio, le coordinate della *sana cooperatio* tra Chiesa e comunità politica, sia con riferimento al quadro internazionale, sia in relazione a quello nazionale, nei quarant'anni che dal 1984 giungono fino ad oggi. Pertanto, mi limiterò ad accennare a due temi principali. Il primo, cercherà di sintetizzare i caratteri delle relazioni tra Santa Sede e comunità politica alla luce del carisma dei tre Pontificati “stranieri” succedutisi dopo il 1984. Il secondo verterà, invece, sulle trasformazioni degli strumenti e degli attori coinvolti nella *sana cooperatio* tra Chiesa e comunità politica nello scenario internazionale, evocando solo assai marginalmente e nel finale, con qualche riferimento al caso italiano, la dimensione interna, nazionale, della cooperazione tra Chiesa e comunità politiche.

aA

2. Chiesa e comunità politica all'epoca dei tre papi “stranieri”

Ad appena tredici anni dalla chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II ha avuto inizio l'epoca dei “papi stranieri”, ancora (parzialmente) in corso. Ad essi è toccato (rac-)cogliere anche i frutti – o le foglie secche – della lenta maturazione concordataria italiana del 1984. Si è passati dall'Est polacco al cuore tedesco dell'Europa per poi approdare «quasi alla fine del mondo»¹⁰ di un figlio dell'immigrazione italiana in Argentina. Si tratta di una geografia, di una vera e propria mappa, che dice molto dei cambiamenti in corso e delle trasformazioni che investono, insieme, la Chiesa e gli Stati.

9. Cfr. P. BELLINI, *La coscienza del principe: prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, Torino, Giappichelli, 2000, p. 1068.

10. Così lo stesso papa Francesco nel corso della sua prima benedizione *urbi et orbi* il giorno della sua elezione, il 13 marzo 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html (30 maggio 2023).

I pontificati di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco, delineano una duplice traiettoria. Da una parte, una dinamica che sfuma l'idea verticale e gerarchica tradizionalmente implicita nell'attenzione ecclesiale verso le vecchie terre cattoliche (Italia ed Europa in primis) oggi associate, nel medesimo sguardo globale, a quelle che erano un tempo considerate le "periferie" degli imperi: America Latina, Asia e, in maniera peculiare per il tema che qui interessa, Africa¹¹. Dall'altra, una dinamica che affianca alla nuova globalizzazione ecclesiale un certo disincanto verso i "diritti dell'uomo" intorno a cui la Chiesa del Concilio aveva pensato di poter costruire pacificamente la *sana cooperatio* con le comunità politiche. Si tratta, peraltro, di due dinamiche strettamente connesse dal momento in cui la traiettoria politico-geografica di decentramento ecclesiale rispetto all'Occidente si interseca con la critica ad una concezione ritenuta troppo occidentalocentrica – e, dunque, non (più) universale – dei "diritti dell'uomo". Infatti, una lettura proposta specie dai pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI è, appunto, quella che fa coincidere la secolarizzazione dell'Occidente – e dunque il distacco dalla "sana" prospettiva giusnaturalista – con l'erosione sia del nucleo valoriale fondativo dei diritti fondamentali sia della capacità di questo spazio(-idea) politico(a) di veicolare un messaggio-modello effettivamente universale. Con Francesco, il medesimo distacco da una prospettiva troppo orientata "a occidente" assume un altro significato, più connesso alle idee di inculturazione, di rilevazione dei *sensus fidei* locali in un'ottica sinodale attenta ad evitare di pretendere che «tutti i popoli di tutti i continenti, nell'esprimere la fede cristiana, imitino le modalità adottate dai popoli europei in un determinato momento della storia, perché la fede non può chiudersi dentro i confini della comprensione e dell'espressione di una cultura particolare» (EG, 118). Del resto, chiosa Francesco, «(È) indiscutibile che una sola cultura non esaurisce il mistero della redenzione di Cristo» (ibid.). Di

11. Cfr. M. MATZUZZI, *Il santo realismo. Il Vaticano come potenza politica internazionale da Giovanni Paolo II a Francesco*, Roma, Luiss University Press, 2021; P. FERRARA, *Il mondo di Francesco. Bergoglio e la politica internazionale*, Torino, San Paolo Edizioni, 2016 e Id. *La politica estera della Santa Sede da Benedetto XVI a Francesco*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2023, 1, pp. 291-303.

qui la conseguenza per cui non ci «si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo. Non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare “decentralizzazione”» (ibid., n. 16)¹².

2.1. Giovanni Paolo II

Il papato di Giovanni Paolo II è marcato da grandi cambiamenti sociali, politici, culturali ed ecclesiali. La Chiesa cattolica sperimenta una faticosa metabolizzazione dell'eredità conciliare in un contesto di globalizzazione ormai matura dove le aperture, le novità conciliari, le nuove responsabilità (in specie) episcopali e laicali, la nuova visione dei rapporti tra Chiesa e comunità politica si calano in realtà locali fortemente condizionate da quelli che già allora apparivano come gli ultimi rantoli della guerra fredda. Sul versante endo-ecclesiale Giovanni Paolo II reagisce ai fermenti innovatori interpretandoli come disordinati moti centrifughi a cui rispondere con un'azione centralizzatrice a tutela di un'unità gerarchicamente ordinata e connotata da una forte omogeneità. Sul versante delle relazioni tra Chiesa e comunità politica, invece, paiono tre i principali punti salienti del suo pontificato.

Innanzitutto, la centralità della questione democratica, nata in riferimento al confronto Est-Ovest ma che assumerà un significato ben più ampio ed inimmaginabile a quei tempi, in stretta connessione con il ruolo della libertà religiosa. In secondo luogo, la questione europea, vale a dire l'enfasi rivolta alla missione civilizzatrice di un'Europa post-comunista in un contesto neo-romantico connotato dal ritorno alle radici culturali – e religiose – delle Nazioni ma anche dalle prime disillusioni cattoliche verso un progetto di “unificazione” non collimante con le attese vaticane; infine, tema che non sarà qui ripreso per quanto essenziale per una più

12. Cfr., sul tema, M.C. RUSCAZIO, *Diritto canonico e culture*, in «Diritto e Religioni», 25, 2018, 1, pp. 118-134 nonché, per un primo sguardo d'insieme, *Inculturazione, diritto canonico e missione*, a cura di L. Sabbarese, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2004.

piena comprensione della *sana cooperatio*, la liquefazione dei partiti politici d'ispirazione cristiana che, nel mettere in crisi il sistema di intermediazione laicale tra istanze gerarchiche e definizione del bene comune nell'arena politica consolidatosi negli ultimi due secoli¹³, segnava la fine di un modello antropologico di "cristiano impegnato", anticipando, più in generale, la crisi complessiva della rappresentanza politica.

Come i papi del XIX secolo, ma in un mondo e con esiti ben differenti, anche per Giovanni Paolo II la questione democratica viene a trovarsi al centro del suo magistero sociale che certifica il superamento della "neutralità" sui sistemi politici ancora affermata dal n. 76 della *Gaudium et Spes*, in cui traspare la preoccupazione, nell'era della rigida divisione tra i "blocchi", di assicurare che la Chiesa «in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico». Così, se già Paolo VI in una allocuzione alle autorità svizzere aveva affermato che «grazie a Dio il principio della libertà democratica» era «divenuto la norma di tutti i popoli civilizzati»¹⁴, nei nn. 46 e 47 dell'enciclica *Centesimus annus* (1991) Giovanni Paolo II esporrà una chiara opzione preferenziale verso un sistema politico incentrato sulla partecipazione attiva dei cittadini e sul ricambio pacifico delle classi dirigenti¹⁵. Nello stesso tempo, il sistema democratico era letto dal pontefice polacco in stretta correlazione con il tema dei diritti umani e, in particolare, con il diritto di libertà religiosa. Quest'ultimo diventava «fonte e sintesi» di tutti i diritti umani e, grazie all'innesto della dimensione più espansiva della Costituzione *Gaudium et Spes* sull'approccio più difensivo-negativo

13. Cfr. anche il n. 14 del decreto conciliare sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*.

14. Cfr. P. PORTIER, *La philosophie politique de l'Église catholique: changement ou permanence ?*, in «Revue française de science politique», 36, 3, 1986, pp. 325-341 (sul punto p. 330).

15. Il n. 46 dell'enciclica esprime l'apprezzamento della Chiesa per «il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno» così da «non [...] favorire la formazione di gruppi dirigenti ristretti, i quali per interessi particolari o per fini ideologici usurpano il potere dello Stato». A sua volta il n. 47 afferma che «(L)a Chiesa rispetta la *legittima autonomia dell'ordine democratico* e non ha titolo per esprimere preferenze per l'una o l'altra soluzione istituzionale o costituzionale. Il contributo, che essa offre a tale ordine, è proprio quella visione della dignità della persona, l quale si manifesta in tutta la sua pienezza nel mistero del Verbo incarnato» (il primo corsivo è nel testo).

della Dichiarazione *Dignitatis Humanae*¹⁶, la libertà religiosa veniva declinata come «diritto a vivere nella verità della propria fede ed in conformità alla trascendente dignità della propria persona» (n. 47). Il diritto di libertà religiosa acquistava, così, una piena dimensione positiva la cui rivendicazione di fronte ai pubblici poteri legittimava l'azione diplomatica globale della Santa Sede¹⁷. Due anni dopo quell'enciclica, nel 1993, il politologo statunitense Samuel Huntington qualificava come “cattolica” la cd. Terza ondata che tra il 1974 e il 1990 aveva segnato il passaggio alla democrazia di decine di Paesi in tutto il mondo¹⁸. Infatti, tre quarti delle “nuove democrazie” erano a maggioranza cattolica, circostanza che spingeva Huntington ad affermare che il cattolicesimo era stato «secondo solo allo sviluppo economico nel facilitare la democratizzazione degli anni settanta e ottanta»¹⁹.

Nel frattempo, i viaggi di Giovanni Paolo II, spesso accompagnati dalla firma di nuovi accordi concordatari²⁰, danno visibilità alla Chiesa cattolica sulla scena politica. Il numero di Paesi che sotto il suo pontificato riconoscono ufficialmente la Santa Sede passa da ottantacinque a cento settantaquattro mentre il numero di concordati, accordi, scambio di note verbali conclusi sotto il suo pontificato (centoquattro) supera quello di tutti e quattro i pontificati precedenti non solo in quantità, ma anche in estensione geografica, andando ben oltre i confini europei e quelli delle nazioni tradizionalmente cattoliche e concordatarie²¹.

16. J.-P. SCHOUPPE, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e comunità politica. Profili dottrinali e giuridici*, EDUSC, Roma 2018, 3576 dell'edizione Kindle.

17. Cfr. B. CHELINI-PONT, *How far has the Holy See fostered religious freedom from Vatican II up to now?. Universality of Human Rights or Imperialism of the Universal? Seeking Grounds to Stand on. A Homage to Professor David Little*, Princeton Theological Seminary, Aug 2017, Princeton, United States, in <https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-02294817/document> (4 giugno 2023).

18. Cfr. gli interventi di F. MARGIOTTA BROGLIO e G. RUMI nella *Tavola Rotonda* con A. KRASSIKOV, *Evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stati durante il pontificato di Giovanni Paolo II*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1999, 1, pp. 3-22. Il riferimento è, naturalmente, a Samuel P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Bologna, il Mulino, 1998 (1991).

19. Citato nella *Tavola Rotonda*, op. ult. cit., pp. 13-14.

20. Si veda il numero monografico 1999, 1 dei «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica».

21. Cfr. C. CORRAL, *Universalismo expansivo de los acuerdos concordatarios, sus principios y coordenadas*, in «Anuario de derecho eclesiástico del Estado», 20, 2004, pp. 17-42, non-

Tuttavia, questo successo, mediaticamente enfatizzato anche grazie al carisma personale del pontefice, non poteva nascondere le nuove, crescenti tensioni tra la democrazia delle comunità politiche e la democrazia patrocinata dalla *Centesimus Annus*. Infatti, se l'enciclica papale segnalava una convergenza sulla democrazia come insieme di regole volte ad assicurare la più ampia partecipazione dei cittadini al governo del Paese, la medesima enciclica non esitava a riferirsi ad una democrazia «autentica» e a sottolineare come l'assenza di una «verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica» conduca alla strumentalizzazione «per fini di potere» di «idee e convinzioni» condannando, così, una «democrazia senza valori» a convertirsi «facilmente in un totalitarismo» (n. 46). Proprio mentre l'Occidente celebrava la vittoria del “suo” modello sull'antagonista sovietico cominciava ad emergere la non sovrapponibilità di questa “democrazia atlantica” con quella proposta dalla Santa Sede. Si trattava di una duplice, simultanea, divergenza che rivelava sia un dissenso “interno”, critico nei confronti di un liberalismo non finalizzato ad un bene comune oggettivamente definito, sia un dissenso “esterno”, critico nei confronti di un modello di relazioni internazionali unipolare e (relativisticamente) assimilatore che rendeva impraticabile il paradigma consensuale e più attento alle diverse culture nazionali preferito dalla Santa Sede.

In relazione al dissenso “interno”, la tensione, già profilatasi nel '68 con la *Humanae Vitae* di Paolo VI, era tra una concezione di democrazia aperta ed induttiva ed una democrazia più rigidamente teleologica, commisurata sulla capacità di realizzare progressivamente una dignità umana già scolpita nelle sue linee di fondo, rese accessibili alla ragione umana da uno specifico Creatore ed esplicitate – e validate – dal magistero ecclesiastico. Il campo di battaglia diventava, così, il fondamento normativo del “vivere insieme” che appariva sempre più introvabile con la crescente divaricazione tra due diverse, se non opposte, modalità di individuazione del bene comune. Si trattava di una tensione che finiva per erodere la tenuta del “patto costituzionale”

di cui anche la Chiesa cattolica era stata parte all'indomani del secondo conflitto mondiale²². In questo contesto la *sana cooperatio* tra Chiesa e comunità politiche risultava inevitabilmente molto difficile. La priorità attribuita all'autodeterminazione individuale rispetto alla cd. morale naturale provocava una vera e propria rottura antropologica²³ che si traduceva in una nuova separazione tra Chiesa e Stati proprio rispetto a quei diritti fondamentali che al tempo del Concilio erano sembrati la base comune della loro cooperazione. A fronte di una ermeneutica espansiva dei diritti che portava con sé, insieme alle libertà sessuali, il superamento della rilevanza giuridica della stessa differenza sessuale "naturale", Giovanni Paolo II non esitava a evocare il profilarsi di una minaccia per l'intera cultura dei diritti umani. Tra il 1993 e il 1995 le due encicliche *Veritatis Splendor* ed *Evangelium Vitae* ambivano a fissare la "dottrina definitiva", i «valori non negoziabili»²⁴, ad argine contro gli attentati alla vita del nascituro e del moribondo, contro una «cultura di morte» (EV, nn. 12, 19 e 64) che metteva in pericolo le fondamenta stessa della democrazia. La terapia del magistero papale di fronte a questi pericoli andava da sé: la non obbligatorietà delle leggi civili contraddittorie rispetto all'etica naturale e il conseguente dovere dello Stato di un ampio riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza.

In relazione, invece, al dissenso "esterno", diplomatico, mentre l'opposizione della Santa Sede alle "guerre irache-

22. Gli scricchiolii, se non i cedimenti maggiori del Patto investono gli istituti più eticamente sensibili, a partire dal matrimonio. Per restare nel contesto italiano, se non fu tutto sommato difficile per la Costituzione del 1948 definire la famiglia come «società naturale fondata sul matrimonio» (art. 29) è diventato assai più complicato oggi perimetrare consensualmente «famiglia» e «matrimonio» tanto che la Corte costituzionale, a salvaguardia del Patto, è persa arroccarsi su una interpretazione storica, più che sistematica, della norma sostenendo che essa « non prese in considerazione le unioni omosessuali, bensì intese riferirsi al matrimonio nel significato tradizionale di detto istituto » e che tale approccio «non può essere superato per via ermeneutica, perché non si tratterebbe di una semplice rilettura del sistema o di abbandonare una mera prassi interpretativa, bensì di procedere ad un'interpretazione creativa», così la sentenza n. 138 del 2010.

23. Cfr., ad es., O. Roy, *Religious freedom and diversity in a comparative European perspective*, in <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/45533> (10 giugno 2023).

24. Sulla scorta del n. 20 di *Evangelium Vitae*, l'espressione apparve successivamente, in una *Nota dottrinale* della Congregazione per la dottrina della Fede circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica del 24 novembre 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_it.html (3 giugno 2023).

ne” promosse dagli Stati Uniti rifletteva la preoccupazione per le derive muscolari dell’unilateralismo, la Conferenza delle Nazioni Unite sulla Popolazione e lo Sviluppo del Cairo (1994) e la quarta Conferenza mondiale sulle Donne di Pechino (1995) evidenziavano ancor più plasticamente l’ampiezza dello scontro tra due visioni divergenti della democrazia e dei diritti dell’uomo²⁵. Infatti, l’ostilità della Santa Sede nei confronti della legalizzazione dell’interruzione di gravidanza e delle politiche di controllo delle nascite si scontrava non solo con la posizione della maggioranza degli Stati democratico-costituzionali ma anche con quella di movimenti sociali, spesso strutturati come organizzazioni non governative, divenuti nuovi attori delle relazioni internazionali e protagonisti sempre più attivi delle “democrazie post-partitiche”. La contestazione – invero piuttosto marginale – dello stesso status della Santa Sede di Osservatore permanente presso le Nazioni Unite proveniente da taluni di questi²⁶ portava sulla sfera globale la medesima sfiducia circa il possibile accomodamento tra ragioni “religiose” e ragioni “secolari” che già serpeggiava al livello “interno” anche a seguito delle trasformazioni delle demografie e degli assetti religiosi tradizionali.

Sarà però sul continente europeo che l’emarginazione del modello democratico e dei diritti umani propugnata dalla Santa Sede risulterà più lacerante e dolorosa per Giovanni Paolo II. In particolare, il rifiuto di iscrivere il richiamo alle radici cristiane nella cd. Costituzione europea e la bocciatura da parte del Parlamento Europeo della candidatura del cattolico Rocco Buttiglione a commissario europeo a seguito delle sue dichiarazioni sui diritti di donne e omosessuali²⁷ alimenteranno nel pontefice la convinzione

25. Cfr. D.E. BUSS, *Robes, Relics and Rights: the Vatican and the Beijing Conference On Women*, in «Social & Legal Studies», 7(3), 1998, pp. 339-363 e, più ampiamente, Y. ABDULLAH, *The Holy See at United Nations Conferences: State or Church?*, in «Columbia Law Review», 96, 7, 1996, pp. 1835-1875 e G. LA BELLA, *Santa Sede e Nazioni Unite*, in *Nazioni Unite e sistema internazionale*, a cura di M. Mugnaini, Milano, Franco Angeli, 2018, pp. 149-179.

26. Cfr., ad es., il post *Catholic Church abuses its position at the UN*, in <https://www.secularism.org.uk/32964.html> (3 giugno 2023).

27. Sulla bocciatura (11 ottobre 2004) da parte del Parlamento Europeo della candidatura a commissario di Rocco Buttiglione si veda la nota dell’Agenzia SIR del giorno seguente (<https://www.agensir.it/quotidiano/2004/10/12/bocciatura-buttiglione-nota-sir/>, 3 giugno 2023) mentre sulla notissima questione delle “radici cristiane” la bibliografia è immensa. Resta significativo, per l’impatto culturale avuto il pamphlet di J.H. WEILER,

che l'Unione Europea non potesse più essere identificata con quella immaginata da Adenauer, De Gasperi e Schumann e che la laicità del Vecchio Continente assomigliasse piuttosto ad un laicismo ideologico funzionale all'esculturazione del cristianesimo dall'Europa²⁸. Solo debolmente compensativa si rivelerà la codificazione nel Trattato di Lisbona della salvaguardia degli statuti ecclesiastici nazionali e dell'impegno, tecnico e, invero, poco appassionato, al «dialogo aperto, trasparente e regolare» tra le istituzioni europee e le Chiese (ma anche le organizzazioni non confessionali) secondo una formula già annessa al Trattato di Amsterdam del 1997 e in parte già apparsa fin dai tempi della Commissione Delors ma con un afflato culturale e spirituale assai più significativo. Se, da un lato, il dialogo, la *cooperatio europea*, con la sua bilateralità, pur senza impegnare le parti in una formale convergenza sui valori, consentiva uno scambio di legittimità tra istituzioni politiche accusate di deficit democratico e istituzioni religiose indebolite dalla secolarizzazione, dall'altro esso prefigurava e lasciava aperta la possibilità di un concordato con l'Unione europea che, talvolta ipotizzato, non sarà stipulato²⁹.

Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo, Milano, Rizzoli, 2003. Più in generale si vedano *L'Europe à la recherche de son âme. Les Églises entre l'Europe et la Nation*, sous la dir. de J.-P. Bastian e J.-F. Collange, Genève, Labor et Fides, 1996 e *Dieu a-t-il sa place en Europe ? Liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe réunifiée*, Actes du Colloque de Bruxelles, Parlement Européen, 3 avril 2003, sous la dir. de E. Montfort, Paris, O.E.I.L., 2003.

28. Sul tema D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003. Il n. 117 della Esortazione Apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003) è chiaro nella condanna di «ogni tipo di laicismo ideologico o di separazione ostile tra le istituzioni civili e le confessioni religiose».

29. Cfr. B. MASSIGNON, *La politique religieuse de l'Union européenne*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 2014, pp.161-178 nonché, più ampiamente, tra una sterminata bibliografia, il classico di F. MARGIOTTA BROGLIO, *Il fenomeno religioso nel sistema giuridico dell'Unione Europea*, in Id., C. MIRABELLI, F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna, il Mulino, 2000, p. 87-246; M. VENTURA, *La laicità dell'Unione europea. Diritti, mercato, religione*, Torino, Giappichelli, 2001; M. PARISI, *Dalla dichiarazione n. 11 alla futura Carta Costituzionale dell'Unione europea: quale ruolo per le confessioni religiose nel processo di integrazione europea?*, in «Il Diritto Ecclesiastico», n. 1, 2003, pp. 327-362; A. LICASTRO, *Unione europea e «status» delle confessioni religiose. Fra tutela dei diritti umani fondamentali e salvaguardia delle identità costituzionali*, Milano, Giuffrè, 2014, e D. DURISOTTO, *Istituzioni europee e libertà religiosa. CEDU e UE tra processi di integrazione europea e rispetto delle specificità nazionali*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2016. Interessanti spunti in F. COLOMBO, *Interpreting Article 17 TFEU: New Openings towards a European Law and Religion System*, in *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), fascicolo n. 1 del 2020, pp. 17-31. Come osserva MARTÍNEZ-TORRÓN, *Reflexiones acerca de la bilateralidad*, cit.,

La tensione tra struttura sovranazionale europea e valori cristiani si saldava con l'emergere di un'altra tensione, quella tra l'Unione, da una parte, e le culture e gli stati nazionali dall'altra; una tensione che evocava la dialettica tra tecnocrazia, terra e cultura di schmittiana memoria³⁰. Così, se il Concilio non aveva operato distinzioni tra comunità civile e comunità politica, in Giovanni Paolo II comincia ad affermarsi una più netta distinzione tra lo Stato e una società civile ora identificata con la Nazione, altre volte con il popolo ma comunque interpretata come la vera custode della cultura e dell'ordine morale oggettivo a fondamento della legittimazione della sovranità degli ordinamenti giuridici statuali³¹. Si profilava, per certi versi, una dialettica simile a quella che nell'Ottocento aveva visto l'integralismo cattolico opporre Paese legale e Paese reale e che, nel nuovo contesto contemporaneo, si declinava come una divaricazione tra un'Europa cristiana e la sua declinazione istituzionale, l'Unione Europea, scoperta freddamente agnostica e indisponibile a riconoscere nel diritto naturale cristiano(-cattolico) il proprio presupposto valoriale fondamentale. Giovanni Paolo II visiterà le istituzioni europee, a Bruxelles, in Lussemburgo e a Strasburgo, nel 1985 e nel 1988, ma sempre ai margini di visite pastorali nazionali³².

2.2. Benedetto XVI

La tensione sul modello di democrazia, sull'interpretazione dei diritti umani e sul ruolo dell'Europa ormai de-cri-

p. 105 al di là della «singular convención monetaria de 2009 entre la Unión Europea y el Estado de la Ciudad del Vaticano – que no trata de cuestiones religiosas sino de coordinación financiera, como consecuencia de la adopción del euro como moneda oficial del Vaticano – la bilateralidad normativa en las relaciones entre Unión y confesiones religiosas está de momento fuera del horizonte de lo previsible».

30. Sul tema cfr. S. NINATTI e M.E. GENNUSA, *Cittadinanza europea e religioni*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 1, 2016, pp. 55-72 e S. NINATTI, *Dalle tradizioni costituzionali comuni all'identità costituzionale il passo è breve? Riflessioni introduttive*, in Rivista telematica (www.statoecliese.it), fascicolo n. 31 del 2019, pp. 102-116.

31. Cfr. S. MAILLARD, *Le regard du Vatican sur l'Europe: du vif encouragement au soutien exigeant* (2 juin 2015), in <https://institutdelors.eu/publications/le-regard-du-vatican-sur-leurope-du-vif-encouragement-au-soutien-exigeant/> (3 giugno 2023) e le considerazioni di P. CHENAUX in *Une crise chrétienne de l'Europe ? Urgence européenne*, Actes réunis par Jean-Dominique Durand, Paris, Parole et Silence, 2013, pp. 103-112.

32. MAILLARD, *op. ult. cit.*, p. 6.

stianizzata³³ raggiungerà il suo apice sotto il pontificato di Benedetto XVI. I temi dei valori e la lotta contro la manipolazione dell'ordine naturale cominciano ad emergere nei discorsi del pontefice all'Accademia ecclesiastica davanti ai futuri nunzi pontifici, segnalando la trasformazione dell'orizzonte dell'azione diplomatica della Santa Sede³⁴. Il pessimismo di Benedetto XVI sulla costruzione europea, sul progetto istituzionale di un continente che il pontefice non esita a definire apostata da sé stesso³⁵, non farà che approfondirsi con la prima decisione della Corte di Strasburgo sul crocifisso (2009) quando si renderà evidente quello che Jean-Pierre Schouppe, riflettendo in particolare sulle conseguenze dell'ampio ricorso al principio di non-discriminazione, definisce il «lato oscuro», cioè (per la Santa Sede) neutralizzante e laicista, della giurisprudenza strasburghe³⁶. Sarà dall'Est ortodosso e, soprattutto, dai teo-con di oltre Atlantico che giungerà il sostegno più vocale e convinto alle posizioni pontificie. Benedetto XVI non si recherà, pur invitato dal suo Presidente cristiano-democratico, Hans-Gert Pöttering, al Parlamento europeo, giudicato dalla diplomazia vaticana dell'epoca come troppo laicista³⁷. Le radicali trasformazioni del cattolicesimo irlandese, con la piaga dell'«abuso di ragazzi e giovani vulnerabili da parte di membri della Chiesa in Irlanda, in particolare da sacerdoti e da religiosi» e la conseguente *Lettera ai cattolici d'Irlanda*

33. Cfr. J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir*, Paris, Hachette, 1977 ma già Karl Rahner nel 1954: cfr. Christoph Theobald, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Brescia, Morcelliana, 2021 (2018), pp. 17-18.

34. Cfr., in particolare, i discorsi del 2006 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20060602_accademia-ecclesiastica.html), 2008 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080609_accademia-ecclesiastica.html) e 2009 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090523_accademia-ecclesiastica.html). Un cambiamento di tono era già apparso nel discorso alla Pontificia Accademia Ecclesiastica di Giovanni Paolo II dell'aprile 2001: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/april/documents/hf_jp-ii_spe_20010426_accademia-ecclesiastica.html (3 giugno 2023).

35. Cfr. *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al congresso promosso dalla commissione degli episcopati della comunità europea (COMECE)*, 24 marzo 2007: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html (3 giugno 2023).

36. J.-P. SCHOUPPE, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e comunità politica*, cit., 6451 dell'edizione Kindle.

37. Cfr. MAILLARD, *Le regard du Vatican*, cit., p. 8.

di papa Benedetto³⁸ sono il segnale di un'Europa ormai perduta e soggetta, pur nell'apprezzamento della sua potenziale missione civilizzatrice, a vigilanza critica: comincia un'effettiva globalizzazione della Santa Sede, un decentramento dell'Europa o, se si vuole, una sua relativizzazione, che diverrà più evidente con papa Francesco.

A livello internazionale il pontificato di Benedetto XVI non conoscerà una navigazione tranquilla. Al tramonto del consenso sui valori e sulle loro traduzioni normative e ad una libertà religiosa incompresa e minacciata da una secolarizzazione radicale in Occidente, si aggiungeva, da una parte, la diffusione globale di nuovi e aggressivi competitors religiosi (gli evangelici in Sud America) e, dall'altra, il radicamento dell'islam nello stesso Vecchio Continente e il fenomeno della violenza a matrice religiosa esiziale per le sparute minoranze cristiane in Medio-Oriente e che spingerà il pontefice, nel settembre 2006, allo sfortunato discorso di Regensburg³⁹. A sua volta, lo scoppio della questione degli "abusi del clero" evidenziava la crisi irreversibile della *societas perfecta* e, pur lasciando trasparire l'ineludibilità di una ricerca di effettive vie d'uscita dal paradigma "modernista" gregoriano-tridentino, finiva piuttosto per alimentare la ben conosciuta sindrome difensiva della cittadella assediata.

Così, nonostante l'attenzione del Consiglio d'Europa che culminerà nel 2015 in una risoluzione sulla intolleranza e discriminazione in Europa con un focus specifico proprio sui cristiani⁴⁰, sul piano politico saranno soprattutto le posizioni del neoconservatorismo statunitense ad attirare le simpatie e una certa infatuazione per il modello oltreoceano da parte della Chiesa di Benedetto XVI⁴¹. Nello stesso tempo, concetti più tipici dell'esperienza europea delle relazioni tra Stato e Chiesa, a partire dalla laicità che all'indomani della Seconda Guerra Mondiale era stata il terreno d'incontro

38. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html (10 giugno 2023).

39. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

40. Si veda la Risoluzione 2036 (2015) adottata dall'Assemblea del Consiglio il 29 gennaio 2015: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=21549> (3 giugno 2023).

41. Cfr. M. FAGGIOLI, *Cattolicesimo, nazionalismo, cosmopolitismo. Chiesa, società e politica dal Vaticano II a papa Francesco*, Roma, Armando Editore, 2018.

tra cattolicesimo e costituzionalismo democratico, venivano accostati a quelle che erano interpretate come dinamiche di cosciente esclusione della religione e dei suoi simboli dalla vita pubblica e di un loro confinamento nell'ambito privato⁴². Da «sana» la laicità diventava «necessaria e doverosa» ma anche «positiva» con l'esigenza di un caricamento aggettivale che segnava la fine del consenso del secondo dopoguerra e che spingeva illustri studiosi cattolici a domandarsi sulla effettiva permanenza dell'utilità giuridica di tale principio⁴³.

2.3. Papa Francesco

Il pontificato di papa Francesco, definito da Massimo Faggioli di soglia, «liminale»⁴⁴, segna, per molti versi, una svolta o, se si preferisce, l'inevitabile esplicita presa d'atto di dinamiche già da tempo in corso. Se quindici dei ventiquattro viaggi di Benedetto si erano svolti in Europa nel drammatico tentativo di rianimare l'anima cristiana del Vecchio continente, in Francesco la fine dell'eurocentrismo, già evidente nella sua biografia, è inquadrata in un'ermeneutica più complessa, che oltrepassa l'approccio, un poco narcisistico, legato alla eccezionalità del Vecchio Continente che viene, piuttosto, inquadrata all'interno di uno sguardo d'insieme alle trasformazioni epocali del pianeta. I viaggi di Francesco evidenziano un "punto di vista" ben preciso che parte dalle «periferie»: anche in Europa la prima tappa è Lampedusa, per passare a Lesbo (portando a Roma famiglie musulmane), evitando i centri delle "Nazioni cattoliche". L'espressione "radici cristiane" scompare dal linguaggio papale e il Vecchio continente viene valutato in relazione alla sua effettiva capacità di promuovere il dialogo e l'amicizia sociale grazie alle sue radici *tout court*⁴⁵. Le ormai note affermazioni

42. Cfr., anche per l'influenza avuta negli ambienti ecclesiali italiani, L. DIOTALLEVI, *Un'alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2010.

43. Cfr. G. FELICIANI, *La laicità dello Stato negli insegnamenti di Benedetto XVI*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica (www.statoechiese.it), aprile 2011, pp. 1-13.

44. M. FAGGIOLI, *The Liminal Papacy of Pope Francis: Moving toward Global Catholicity*, Orbis, Ossining 2020, tr. it., *Francesco papa di frontiera. Soglia di una cattolicità globale*, Roma, Armando Editore, 2021.

45. *Ibid.* Cfr., in particolare, il *Discorso di papa Francesco in occasione del conferimento del premio Carlo Magno* (6 maggio 2016), https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html (5 giugno 2023).

sul «tempo superiore allo spazio» (EG, n. 223), sul «cambiamento di epoca»⁴⁶; la “candida” confessione di Francesco sulla personale incomprendimento dell’espressione valori non negoziabili⁴⁷; la preferenza per il poliedro piuttosto che per la sfera (EG, 236), segnalano un pontificato non angosciato dalla perfezione della geometria euclidea, preoccupato di «iniziare processi più che di possedere spazi» (EG, 223), insomma, intenzionato ad entrare nella globalizzazione senza complessi con una diplomazia incompleta ed aperta, ammiratrice della pazienza casaroliana ed attenta all’universale concreto⁴⁸. In un certo senso, si potrebbe dire che l’analisi di papa Francesco sulla globalizzazione e sulla posizione, in essa, della Santa Sede, mentre è aliena da ogni ingenuo irenismo, si pensi soltanto ad un’altra espressione celebre, quella sulla «globalizzazione dell’indifferenza»⁴⁹, presenti qualche analogia con le considerazioni di Paolo VI sulla scomparsa del potere temporale⁵⁰.

In questo senso il pontificato di Francesco, collegandosi all’ultimo Giovanni Paolo II, riprende, sul piano della politica internazionale, piena libertà rispetto agli altri attori internazionali, in particolare gli Stati Uniti. Alla *Commission on Unalienable Rights* istituita nel 2019 (Presidenza Trump) dal Segretario di Stato Michael (Mike) R. Pompeo e che ochieggiava ai «valori non negoziabili» proponendo nel suo rapporto finale una interpretazione dei diritti fondamentali di stampo comunitarista e fondata sul diritto naturale⁵¹,

aA

87

46. *Discorso del Santo Padre Francesco alla Curia romana per gli auguri di Natale* (21 dicembre 2019), https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (3 giugno 2023).

47. Cfr. l’intervista rilasciata al *Corriere della Sera* il 14 marzo 2014, https://www.corriere.it/cronache/14_marzo_04/vi-racconto-mio-primo-anno-papa-90f8a1c4-a3eb-11e3-b352-9ec6f8a34ecc.shtml (3 giugno 2023).

48. Cfr. P. CAVANA, *La bilateralità nella Chiesa di papa Francesco*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 2023, pp. 255-278.

49. *Messaggio del Santo Padre Francesco per la celebrazione della XLVIII Giornata Mondiale della Pace* (1 gennaio 2015), https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20141208_messaggio-xxviii-giornata-mondiale-pace-2015.html (3 giugno 2023).

50. *Discorso di Sua Santità Paolo VI al corpo diplomatico* (9 gennaio 1971), https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1971/january/documents/hf_p-vi_spe_19710109_corpo-diplomatico.html (3 giugno 2023).

51. <https://2017-2021.state.gov/commission-on-unalienable-rights/index.html> (3 giugno 2023): sul tema cfr. P. ANNICCHINO, *Geo-diritto e religione nella crisi del liberalismo*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 2021, pp. 85-97.

papa Francesco, già firmatario l'anno precedente di un accordo con la Cina in viso all'amministrazione USA e già due volte rinnovato (2020 e 2022)⁵², rispondeva con l'Enciclica *Fratelli Tutti* e quella che Antonio Spadaro ha definito una diplomazia della misericordia⁵³. Agli "stati canaglia", alla opposizione frontale verso Paesi o persone, papa Francesco sostituisce la direttiva a non considerare "perduto" nessuno. Del resto, prim'ancora, nel 2017, l'enciclica *Laudato Si*, indirizzata non solo agli «uomini di buona volontà» ma a «ogni persona che abita questo pianeta», non insisteva né sul diritto naturale né, tantomeno, in ripiegamenti isolazionistici, accogliendo, piuttosto, la prospettiva di un mondo multipolare e la conseguente dimensione multilaterale come condizione per reagire alla crisi ecologica contemporanea. La constatazione di essere di fronte ad una «Terza guerra mondiale a pezzi»⁵⁴ spinge il pontefice ad opporsi a Nazioni messianiche e ai nazionalismi timorosi dell'alterità⁵⁵, negando legittimità alla strategia della deterrenza – e dunque anche alla detenzione e al commercio di armi – ed alla stessa dottrina della guerra giusta a cui oppone la duplice esigenza di una spiritualità della fraternità e di una organizzazione mondiale più efficiente⁵⁶. Alla base, la proposta di un mondo che, ad immagine di una Chiesa sinodale, si fonda su relazioni dialogiche fondate sul presupposto in base al quale la sovranità e l'indipendenza di ogni Stato non rappresentano un assoluto ma sottostanno, in nome del bene comune, alla «sovranità del diritto sapendo che

52. Cfr., per un inquadramento generale, *L'Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, a cura di A. Giovagnoli e E. Giunipero, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2019 e A. SPADARO, *L'Accordo tra Cina e Santa Sede*, in «La Civiltà Cattolica», 6 ottobre 2018, pp. 8-21.

53. Cfr. A. SPADARO, *La diplomazia di Francesco. La misericordia come processo politico*, in «La Civiltà Cattolica», 3975, 15 febbraio 2016, pp. 209-226 e, più ampiamente, Id., *Lallante di Francesco. Vaticano e politica internazionale*, Venezia, Marsilio, 2023.

54. Così il pontefice nel corso della conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Corea (del Sud), 18 agosto 2014, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140818_corea-conferenza-stampa.html (3 giugno 2023).

55. Cfr. il *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* (2 maggio 2019), https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190502_plenaria-scienze-sociali.html (4 giugno 2023).

56. Cfr. i nn. 256-262 della *Fratelli Tutti*.

la giustizia è requisito indispensabile per realizzare l'ideale della fraternità universale» (FT, 173).

Non è facile inquadrare il magistero di Francesco con gli occhiali di una continuità di breve periodo. Ad esempio, solo con una certa fatica e non molto convintamente la Commissione teologica internazionale ha integrato o, meglio, tentato di integrare, il magistero di Francesco nel magistero classico sulla libertà religiosa. Se infatti nel suo documento del 2018 dedicato alla libertà religiosa la Commissione ripropone la critica all'assolutismo ed al relativismo della moralità liberale invocando la laicità positiva come base della cooperazione con lo Stato, tale orientamento si appoggia essenzialmente su citazioni di papa Benedetto XVI⁵⁷. Lo stesso si riscontra in relazione al riferimento alla reciprocità che la Commissione teologica internazionale riprende inopportunamente e confusamente riferendolo a Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II ma non a Francesco che, come si è già accennato, ha, piuttosto, rovesciato questo principio, facendo entrare in Europa – e in Italia – alcune famiglie di profughi musulmani e, cioè, un gruppo di appartenenti proprio alla tradizione religiosa più bersagliata dai discorsi europei in materia⁵⁸. In realtà, proprio la prudente distanza di Francesco da concetti inappropriati in tema di diritti fondamentali consente di evitare che la sua costante preoccupazione per le minoranze religiose cristiane in Medio Oriente si avviti in cortocircuiti teologico-ideologici diventando, piuttosto, espressione della ricerca di rapporti politici fondati sul riconoscimento condiviso della centralità di quei diritti umani che, nonostante i fronti di tensione, costituiscono per (tutte) le tradizioni religiose l'unico orizzonte disponibile per assicurare la tutela giuridica della libertà dell'atto di fede. Vanno in questo senso la firma, ad Abu Dhabi, del *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale*

aA

89

57. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, SOTTOCOMMISSIONE LIBERTÀ RELIGIOSA (2014-2018), *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee*, n. 72 (si vedano, più ampiamente, i nn. 62-72), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html (3 giugno 2023).

58. Cfr. il n. 70. Le citazioni (alla nota 79 del numero appena citato) all'enciclica *Pacem in terris* di GIOVANNI XXIII (n. 15) ed all'enciclica *Ecclesiam Suam* di PAOLO VI (n. 122) paiono, invece, assai forzate.

e la convivenza comune (2019)⁵⁹; la conclusione di memorandum e concordati come quelli siglati nel 2015 con il Kuwait e lo Stato palestinese⁶⁰; le accorte visite pastorali come quelle ad Al Azhar (2017), all'ayatollah al Sistani a Najaf (2021), in Bahrain (2023) che, nello spirito della *Fratelli tutti*, cercano di disinnescare la pervasività culturale, oltre che religiosa, di antichi pregiudizi e di coinvolgere e responsabilizzare, a garanzia delle minoranze cristiane in "terra d'islam", gli interlocutori con più possibilità di intervento⁶¹. Così, anche il dialogo interreligioso diventa uno strumento della *sana cooperatio* per il bene comune dell'umanità. In ogni caso, la metabolizzazione teologico-giuridica del magistero di Francesco (anche) sulla libertà religiosa sarà lunga e complessa se si pensa che i nn. 2108-2109 del Catechismo della Chiesa cattolica del 1992, nel riferirsi alla libertà religiosa, continuano a citare Pio VI, Pio IX, Leone XIII e Pio XII riferendosi alla Dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* soltanto in modo piuttosto parziale e guardingo⁶².

Infine, quello che emerge dal pontificato in corso è un orientamento che non può non entrare in collisione con molte delle posizioni oggi diffuse sulla scena politica italiana ed europea. Si pensi alla distanza tra l'attuale posizionamento della Santa Sede e i populismi radicali, sfuggiti di mano, in un contesto altrettanto radicalmente secolarizzato, ai patrocinatori della saldatura tra nazione e religioni (confessionali) e ben espressi in Occidente da figure

59. https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (3 giugno 2023). La firma del documento è stata, peraltro, seguita, nel febbraio 2022, dall'apertura della Nunziatura Apostolica negli Emirati Arabi Uniti: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/02/04/0082/00167.html> (3 giugno 2023).

60. *Memorandum of Understanding between the Secretariat of State of the Holy See and the Ministry of Foreign Affairs of the State of Kuwait on conducting Bilateral Consultations* (10 settembre 2015), in «Acta Apostolicae Sedis» 108 (2016), 10, pp. 1164-1168 e il *Comprehensive Agreement between the Holy See and the State of Palestine* firmato il 26 giugno 2015, *ibid.*, 108 (2016), 2, 168-185 e che sostituisce e rinnova il *Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization* del 2000.

61. Il 23 febbraio 2023 la Santa Sede ha stabilito piene relazioni diplomatiche con il Sultanato dell'Oman, con la previsione dell'apertura di una Nunziatura Apostolica: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/02/23/0160/00351.html> (3 giugno 2023). Cfr., in argomento, R. SANTORO, *Le dinamiche concordatarie tra Santa Sede e Stati islamici*, in Rivista telematica (<https://www.statoechnese.it>), n. 29 del 2018, pp. 1-36.

62. Cfr. https://www.vatican.va/archive/catechism_it/index_it.htm (3 giugno 2023).

come quelle dell'ex ambasciatore per la libertà religiosa di Trump, il neofita cattolico già governatore del Kansas Samuel Brownback, che alla battaglia contro l'interruzione di gravidanza unisce quella contro l'ingresso in Kansas dei siriani, «falsi rifugiati» e contro ogni riferimento da parte dei tribunali del suo Stato a legislazioni musulmane o non statunitensi⁶³. Ma si pensi pure all'estraneità, rispetto all'attuale orientamento della Santa Sede, dell'esasperato e, di nuovo, radicale nazionalismo, così di ritorno sulla scena globale e che accompagna, senza pietà, la guerra ora in corso in Ucraina. Si tratta di uno scenario che conferma la necessità di un'interpretazione puntuale e non espansiva dei limiti imposti alla Santa Sede dalla neutralità richiesta dall'art. 24 del Trattato Lateranense in ordine alle «competizioni temporali», da connettersi sistematicamente al riconoscimento della peculiare sovranità internazionale di questa istituzione di cui al precedente art. 2⁶⁴.

3. *Gli strumenti della sana cooperatio*

All'aprile 2023 la Santa Sede risultava riconosciuta da centottanta quattro Stati di tutto il mondo (erano ottantaquattro all'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II) e da di-

aA

91

63. Cfr. CHELINI-PONT, *How far has the Holy See fostered religious freedom ...*, cit., pp. 10-11.

64. Con l'art. 24 del Trattato lateranense «La Santa Sede, in relazione alla sovranità che le compete anche nel campo internazionale, dichiara che Essa vuole rimanere e rimarrà estranea alle competizioni temporali fra gli altri Stati ed ai Congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facciano concorde appello alla sua missione di pace, riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale. In conseguenza di ciò la Città del Vaticano sarà sempre ed in ogni caso considerata territorio neutrale ed inviolabile». Ai sensi dell'art. 2 del medesimo Trattato, invece, «(L)'Italia riconosce la sovranità della Santa Sede nel campo internazionale come attributo inerente alla sua natura, in conformità alla sua tradizione ed alle esigenze della sua missione nel mondo»: cfr. in merito, per una prima sintesi, Giovanni Barberini, *Riflessioni sull'origine e sul significato dell'art. 24 del trattato lateranense*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale». Rivista telematica (www.statoechiese.it), dicembre 2010, pp. 1-25. In questo senso papa Francesco ha sottolineato come gli «sforzi» della Santa Sede «non comportano il perseguimento di scopi politici, commerciali o militari, sono realizzati attraverso l'esercizio di una *neutralità positiva*» (mio il corsivo). Così, «(L)ungi dall'essere una "neutralità etica", soprattutto di fronte alle sofferenze umane, ciò conferisce alla Santa Sede una posizione ben definita nella comunità internazionale che le permette di meglio contribuire alla risoluzione dei conflitti e di altre questioni», in *Discorso del Santo Padre Francesco in occasione della presentazione delle lettere credenziali degli eccellentissimi ambasciatori di Islanda, Bangladesh, Siria, Gambia, Kazakhstan* (13 maggio 2023), in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/may/documents/20230513-nuovi-ambasciatori.html> (3 giugno 2023).

versi organismi internazionali⁶⁵. Una novantina di questi hanno una propria rappresentanza a Roma presso la Santa Sede e ben pochi Paesi escludono tale riconoscimento: tra di essi Somalia, Corea del Nord, Cina e Arabia Saudita, sebbene, delle ultime due, la Cina abbia stipulato un Accordo con la Santa Sede ed il sovrano della seconda abbia fatto visita al papa nel 2007 consentendo l'inclusione della Santa Sede come osservatore del The King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID) creato a Vienna nel 2012 proprio da Arabia Saudita, Austria e Spagna: un ulteriore esempio della dimensione politica del dialogo interreligioso⁶⁶. Dopo la fine del Concilio Vaticano Secondo sono stati poi contati 193 tra concordati, accordi e scambi di note che hanno portato a 266 il numero complessivo delle Convenzioni firmate con 65 Paesi. 142 accordi europei, 17 accordi americani, 12 accordi in Asia-Oceania e 20 accordi africani sono stati stipulati dopo la fine del Concilio Vaticano II. In particolare, il decennio 1991-2000 ha visto la stipulazione di 45 accordi, mentre 42 sono stati stipulati nel decennio 2011-2020⁶⁷.

È noto come Napoleone consigliasse di considerare il papa alla stregua di un comandante di 200.000 uomini. Era una risposta che anticipava la famosa domanda di Stalin sul numero di divisioni pontificie a cui però rispose, almeno secondo Churchill che riportò l'aneddoto, un altro francese, Pierre Laval, ricordando al despota sovietico come non necessariamente tutte le divisioni siano visibili nel corso delle parate⁶⁸. Ed in effetti le risorse oggi a disposizione di

65. Cfr. MÜCKL, *La bilateralità*, cit., p. 239.

66. Cfr. B. JOUBERT, *Holy See Diplomacy*, in «Pouvoirs», 162, 3, 2017, pp. 47-61. Dal 1° luglio 2022 il Centro ha trasferito la propria sede a Lisbona.

67. Cfr. https://www.iuscangreg.it/accordi_santa_sede.php. Così, nonostante si osservi come «il principio di collaborazione tra la Chiesa e la comunità politica [...] è stato enunciato dal Concilio Vaticano II senza alcun riferimento esplicito ai concordati [...] ma con una più generica e distaccata formulazione: “secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo” (cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76)» (CAVANA, *La bilateralità* ..., cit. p. 256) la «modalità» concordataria, con la sua capacità di rappresentare e salvaguardare l'autonomia istituzionale della Santa Sede, rimane, pur nelle sue nuove forme contemporanee, una espressione fondamentale della *sana cooperatio*. Oltre ai testi già citati cfr. anche G. DALLA TORRE, *La Chiesa e gli Stati. Percorsi giuridici del Novecento*, Roma, Studium, 2017.

68. Cfr. J. TROY, *The Catholic Church and International Relation*, in Oxford Handbooks Online, April 2016, in SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2627477> (3 giugno 2023), p. 2.

quella che fu definita la “prima diplomazia del mondo” (con annessa battuta del segretario di Stato di Giovanni XXIII, Domenico Tardini, su quale mai dovesse essere allora la forza della seconda⁶⁹) esprimono più un’influenza *soft* e impalpabile che un *hard power*. Una cinquantina di persone lavorano alla seconda Sezione della Segreteria di Stato e sono circa un centinaio le nunziature e le rappresentanze diplomatiche sparse per il mondo⁷⁰. Diversamente da altri ambasciatori, i nunzi raramente vengono ritirati dalle zone di guerra (Bagdad, Damasco, Kiev ...) o per rottura delle relazioni diplomatiche⁷¹ e, con il tempo, soprattutto dopo il Vaticano II (ma già il can. 267 del codice del 1917 non dimenticava un riferimento, pur formalistico, a questo aspetto), la Santa Sede ha teso a valorizzare la missione pastorale delle sue rappresentanze e con essa la natura sacerdotale del nunzio (sempre consacrato vescovo⁷²), arrivandosi da taluni ad inquadrare soltanto come secondario il loro ruolo nelle cd. materie secolari bilaterali, che richiedano una qualche forma di cooperazione tra la Chiesa e lo Stato⁷³. Nel 2020, a conclusione dei lavori della Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Pan-Amazzonica, papa Francesco, con una lettera inviata al Presidente della Pontificia Accademia Ecclesiastica proprio nel giorno in cui ricorre la stipula dei Patti Lateranensi, ha disposto che i sacerdoti che si preparano al Servizio diplomatico della Santa Sede dedichino un anno della loro formazione all’impegno missionario presso una Diocesi⁷⁴. Quando nell’intervista del 3 maggio 2022 al Corriere della Sera papa Francesco, ragio-

69. Citato in A. MELLONI, *Omofobia e ddl Zan, la diplomazia del male minore: il Concordato contro gli estremismi*, in *La Repubblica*, 23 giugno 2021.

70. Cfr. JOUBERT, *Holy See Diplomacy*, cit.

71. Cfr. MÜCKL, *La bilateralità*, cit., p. 239.

72. Cfr., in materia, il *Motu Proprio* di Paolo VI *Sollicitudo omnium ecclesiarum – Ufficio dei rappresentanti del pontefice romano*, in specie I, 1 e IV, 1.

73. Come afferma il *Motu Proprio* appena citato «(S)copo primario e specifico della missione del Rappresentante Pontificio è di rendere sempre più stretti e operanti i vincoli che legano la Sede Apostolica e le Chiese locali», IV, 1. 1. Secondo Joubert, *Holy See Diplomacy*, cit., il ruolo del Nunzi Pontifici «is first to monitor the affairs of the local Catholic Church and ensure a spiritual link with the Bishop of Rome. The bilateral secular matters of the countries to which they are accredited are only of secondary importance». Cfr. anche MÜCKL, *La bilateralità*, cit., pp. 238-240.

74. https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2020/documents/papa-francesco_20200211_lettera-joseph-marino.html (3 giugno 2023).

nando sulla difficoltà di un suo viaggio a Mosca, ha affermato: «ma anche io sono un prete, che cosa posso fare?»⁷⁵ non ha espresso una considerazione eccentrica rispetto ad una potenziale funzione diplomatica ma ha rappresentato esattamente i confini – ed i limiti – della missione del diplomatico della Santa Sede. In questo modo sembra progressivamente emergere un vero e proprio ministero tipico dei nunzi, connesso ad una missione di globalismo, di cattolicità, che richiede uno specifico «“stile di vita” pastorale atteso da parte dei rappresentanti della Santa Sede, nel quale spicca la misericordia»⁷⁶.

La *sana cooperatio* della Santa Sede si muove lungo i binari dei due documenti conciliari, *Gaudium et Spes* e *Dignitatis Humanae*, che – con sempre sullo sfondo la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* – hanno condotto la diplomazia vaticana ad armonizzare l'antica tutela della *libertas ecclesiae*, vale a dire l'autonomia e indipendenza della istituzione ecclesiastica quale istituzione divinamente fondata, con la promozione di un diritto di libertà religiosa quale diritto naturale connesso al riconoscimento della centralità della dignità della persona⁷⁷. Peraltro, questo nuovo posizionamento, riflette anche l'affermazione della funzione legittimante dei diritti umani fondamentali. Anche in sede diplomatica la tutela della specifica identità della Chiesa cattolica viene, così, a dipendere dalla capacità della sua azione diplomatica di tradurre le categorie tipiche della propria tradizione teologico-giuridica in un linguaggio riconoscibile da una comunità internazionale pluralistica, dove le *potestates* e le sovranità di Stato e Chiesa non poggiano più sulle definizioni e le giustificazioni del passato ed in cui, come si è già accennato, anche nuovi soggetti collettivi rivendicano i propri spazi.

La peculiarità della soggettività internazionale della Santa Sede, della sua finalità e la sua intima connessione con

75. https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/intervista-papa-francesco-putin-694c35f0-ca57-11ec-829f-386f144a5eff.shtml (3 giugno 2023).

76. SCHOUPPE, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e comunità politica*, cit., 7666 dell'edizione Kindle.

77. Il n. 13 della *Dignitatis Humanae* afferma che «(V)ì è quindi concordia fra la libertà della Chiesa e la libertà religiosa che deve essere riconosciuta come un diritto a tutti gli esseri umani e a tutte le comunità e che deve essere sancita nell'ordinamento giuridico delle società civili».

un'istituzione geneticamente globale e locale come la Chiesa cattolica consentono alla diplomazia pontificia margini di azione e manovra inaccessibili alle diplomazie statuali. Si pensi, solo per riferirsi ad alcuni esempi tra i più noti, alla mediazione, tra la fine degli anni Settanta e la prima metà degli anni Ottanta, tra Argentina e Cile sul canale di Beagle; al ruolo di Benedetto XVI – nonostante (?) il discorso di Regensburg – per la liberazione di un equipaggio navale britannico detenuto degli iraniani e ancora, per venire al pontificato di Francesco, all'opera svolta nel disarmo delle Forze Armate Rivoluzionarie della Colombia (FARC) tra il 2017 e il 2018 oppure alla mediazione, nel 2014, tra Stati Uniti e Cuba ai tempi della Presidenza Obama e all'incontro in Vaticano, nel 2019, sul Sud-Sudan rimasto famoso per l'immagine del pontefice prostrato ai piedi dei due belligeranti⁷⁸.

L'attività dei nunzi pontifici si svolge all'interno del principale strumento di cui dispone il pontefice per realizzare la *sana cooperatio* con la comunità politica, vale a dire la Segreteria di Stato⁷⁹. La recente riforma della Curia Romana, consolidata nella Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium*, ripropone, accanto alla dizione Segreteria di Stato, quella di Segreteria papale, già utilizzata per la curia di Paolo VI⁸⁰. Si tratta di una forte sottolineatura del ruolo di servizio della Segreteria rispetto al *munus* petrino. Un servizio che richiede la non scontata capacità di inquadrare il carisma personale del pontefice, di tradurne i gesti e le parole nelle forme e nei tempi delle relazioni diplomatiche istituzionali in un difficile esercizio di equilibrio tra pragmatismo e profezia⁸¹. La riforma della Curia conferma la suddivisione della Segreteria di Stato in tre, anziché due Sezioni ribadendo una scelta già presa nel novembre 2017

78. Cfr. J. TROY, *The Catholic Church and International Relation*, cit.

79. In relazione ai rapporti tra Segreteria e Governatorato in relazione alla rappresentanza internazionale dello Stato della Città del Vaticano si veda l'art. 6 della Legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano del 13 maggio 2023, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230513-legge-fond-scv.html (4 giugno 2023).

80. Cfr. l'art. 44 della Costituzione. Cfr., sul tema, per un primo inquadramento, S.F. AUMENTA, *La Segreteria di Stato nella Cost. Apost. Praedicate evangelium*, in «Ius Ecclesiae», 34, 2, 2022, pp. 461-496.

81. Per alcune osservazioni critiche in merito cfr. R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La diplomazia pontificia soffre il protagonismo del papa latinoamericano*, in «Limes», 2018, 6, pp. 115-122.

al fine di rafforzare l'ufficio del Delegato per le Rappresentanze Pontificie⁸². Si contano, così, una Sezione per gli Affari Generali; una per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali e una nuova Sezione per il Personale di ruolo diplomatico della Santa Sede, a riprova del ruolo centrale dei nunzi pontifici nell'ecclesiologia di Francesco. Il riferimento alle Organizzazioni Internazionali nella titolatura della Seconda Sezione costituisce una novità rispetto all'assetto della Segreteria previsto dalla previgente Costituzione *Pastor Bonus* del 1988, segno dell'orizzonte multilaterale in cui si muove ed a cui aspira la diplomazia pontificia e della crescente articolazione dei rapporti interstatuali. Orizzonte che emerge anche, sempre riguardo alla Seconda Sezione, sia nella sostituzione del riferimento al rapporto con gli Stati con quello, più vasto, alle «autorità civili» sia con l'attenuazione della centralità attribuita dal n. 46 della *Pastor Bonus* alle sole relazioni diplomatiche ora incluse nel più ampio richiamo ai rapporti diplomatici e politici (art. 49, 1°). Fa poi ingresso, nella definizione dei compiti della Seconda Sezione, il termine «Accordi» (canonizzato come si è detto, proprio dall'Accordo italiano del 1984) che si affianca ai concordati sostituendo il precedente richiamo alle «convenzioni». Interessante è anche il nuovo art. 51 della Costituzione che dà la possibilità di istituire Commissioni stabili per trattare materie determinate o questioni generali relative ai diversi continenti e aree geografiche particolari.

Nella *Preadicatio Evangelium*, però, la Segreteria di Stato non ha più il monopolio della *cooperatio* internazionale. Si avverte, così, tutta l'ampiezza delle trasformazioni contemporanee, sia dell'ordine della Chiesa sia di quello internazionale. Altri nuovi strumenti sono posti nelle mani del pontefice. Innanzitutto, un Dicastero per l'Evangelizzazione incaricato, soltanto per fare due esempi, di una «riflessione sulla storia dell'evangelizzazione e della missione, soprattutto nei loro rapporti con le vicende politiche, sociali e culturali» nonché dello studio e della promozione dell'«apporto rinnovatore del Vangelo nell'incontro [...] con tutto ciò che riguarda la promozione della dignità umana

82. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/11/21/0815/01757.html> (3 giugno 2023).

e della libertà religiosa» agendo «in stretta collaborazione con le Chiese particolari, le Conferenze episcopali, le Strutture gerarchiche orientali» (art. 57) e in stretto coordinamento con la Segreteria di Stato ma anche con il Dicastero per il Dialogo Interreligioso e il Dicastero per la Cultura e l'Educazione (art. 70). Potenzialmente rilevante, come si è visto anche nella guerra Ucraina, pure l'opera del nuovo Dicastero per il Servizio della Carità detto anche Elemosineria Apostolica, chiamata ad esercitare in qualsiasi parte del mondo l'opera di assistenza e di aiuto a nome del Romano Pontefice (art. 79). Infine, la *Praedicate evangelium* attribuisce un ruolo centrale nella cooperazione con la comunità politica al Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale a cui attribuisce, tra gli altri, il «compito di promuovere la persona umana e la sua dignità [...], i diritti umani, la salute, la giustizia e la pace» interessandosi «principalmente alle questioni relative all'economia e al lavoro, alla cura del creato e della terra come “casa comune”, alle migrazioni e alle emergenze umanitarie» (art. 163 § 1) in collaborazione con «i rappresentanti della società civile e gli Organismi internazionali, nel rispetto delle competenze della Segreteria di Stato» (art. 163 § 4). Sono così numerose le potenziali sovrapposizioni tra le competenze di questo dicastero con quelle della Segreteria di Stato che la *Praedicate Evangelium*, oltre a prevedere una costante sinergia tra i due organismi, anche attraverso la partecipazione alle Delegazioni della Santa Sede in incontri intergovernativi (art. 172, § 1), prevede espressamente «stretti rapporti con la Segreteria di Stato specialmente quando intende esprimersi pubblicamente, mediante documenti o dichiarazioni, su questioni afferenti alle relazioni con i Governi civili e con gli altri soggetti di diritto internazionale» (art. 172, § 2)⁸³. Insomma, come appare chiaro, si delinea una cornice complessa che, ancora una volta, riflette una trasformazione dei rapporti internazionali a cui la Santa Sede cerca di rispondere attraverso l'armonizzazione di tutte le sue arti-

83. In ogni caso l'art. 49, 3° attribuisce alla Sezione per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali una responsabilità di coordinamento prima mancante e consistente nella competenza a «concedere il nulla osta ogniqualvolta un Dicastero o un Organismo della Curia Romana intenda pubblicare una dichiarazione o un documento afferenti alle relazioni internazionali o ai rapporti con le Autorità civili».

colazioni, centrali e locali, a cominciare dall'integrazione tra le sue strutture amministrative apicali (Segreteria di Stato e dicasteri ma anche il C-9, il Consiglio dei cardinali⁸⁴) e le manifestazioni più precipuamente ecclesiali, come, ad es., i diversi Sinodi speciali che, a partire dall'Europa, nel 1991, hanno passato in rassegna tutti i continenti per convergere, da ultimo, sull'Amazzonia dell'emergenza ambientale globale. Da non trascurare, peraltro, anche l'attività dei movimenti ecclesiali, con un rilievo peculiare della Comunità di S. Egidio il cui ruolo in vari quadranti internazionali è ripetutamente emerso trovando ulteriore conferma il 20 maggio 2023 quando papa Francesco, «in accordo con la Segreteria di Stato», ha conferito al card. Matteo Zuppi, appunto del titolo cardinalizio di S. Egidio, l'«incarico di condurre una missione [...] che contribuisca ad allentare le tensioni nel conflitto in Ucraina»⁸⁵.

Banco di prova degli strumenti della *sana cooperatio* pontificia sono, da una parte, la partecipazione alla produzione ed alla esecuzione del diritto multilaterale e, dall'altra, le relazioni tra la Santa Sede e i singoli Stati, spesso formalizzate in accordi e concordati.

La dimensione multilaterale rappresenta la gioia e il dolore della diplomazia pontificia. Fin dalla sua ammissione ad Osservatore Permanente delle Nazioni Unite (nel 1964, dal 2004 con tutti i diritti derivanti dalla piena adesione salvo alcune eccezioni tra cui l'assenza del diritto di voto⁸⁶), la Santa Sede ha colto con favore la progressiva estensione dei meccanismi multilaterali e dei loro campi d'azione che, da un lato, evidenzia la necessità di solidarietà della comunità internazionale evitando, dall'altro, il potenziale predominio di un solo Paese e, dunque, lo svuotamento delle prospet-

84. Cfr. il chirografo del 28 settembre 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2013/documents/papa-francesco_20130928_chirografo-consiglio-cardinali.html (3 giugno 2023). Come recita il Comunicato del 26 aprile 2023, il Consiglio può occuparsi delle «situazioni di guerra e di conflitto in cui si trovano molte parti del mondo» valutando le possibilità «di un lavoro unitario di costruzione della pace da parte di tutta la Chiesa» ed esaminare la «situazione sociopolitica ed ecclesiale delle diverse regioni di appartenenza dei cardinali», <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/04/26/0306/00666.html> (3 giugno 2023).

85. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/comunicazioni/2023/05/20/comunicazione-ai-giornalisti.html> (3 giugno 2023).

86. Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Sul nuovo ruolo dell'Osservatore della Santa Sede alle Nazioni Unite*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 71, 4, 284, 2004, pp. 555-566.

tive universalistiche care alla diplomazia pontificia. Con il passare degli anni, tuttavia, come si è già in precedenza accennato, la progressiva divergenza sui “valori” e, dunque, sulla interpretazione dei diritti umani, ha suscitato crescente disagio nella Santa Sede che si è trovata ad assumere un atteggiamento critico proprio nei confronti di quegli organismi di per sé idealmente più vicini al proprio modo di intendere le relazioni internazionali. La tensione tra un’interpretazione più storico-letterale e “originalista” dei diritti umani e un’interpretazione più evolutiva e financo creativa degli stessi, che ha trovato una prima espressione agli inizi degli anni Novanta con la Convenzione di Vienna e i cd. *new human rights* legati ai diritti di salute sessuale e riproduttiva della donna, è emersa di recente in taluni *general comments* di *treaty bodies* particolarmente significativi che tendono ad attribuire ai loro Rapporti carattere innovativo e vincolante per gli Stati membri, limitando il peso di eventuali riserve e financo di eventuali denunce. Ciò si è verificato in particolare in relazione al Comitato sull’Eliminazione della Discriminazione Razziale, al Comitato sui diritti del fanciullo e al Comitato contro la tortura le cui interpretazioni in tema di orientamento sessuale hanno spinto la Santa Sede a molteplici prese di distanza ed avvertimenti sui rischi di un principio di non discriminazione utilizzato come rullo compressore ed arma contro la libertà religiosa arrivando fino a sollevare il dubbio circa l’opportunità (o meno) di mantenere la propria adesione a tutte le convenzioni ratificate o di assumere nuovi impegni⁸⁷. Tuttavia, le drastiche conseguenze ipotizzate parrebbero contraddittorie rispetto alla ricerca di una *sana cooperatio* tra Chiesa e comunità politiche e più espressione di quella “extraterritorialità morale” preconizzata da certi circoli del cattolicesimo conservatore (in particolare statunitense) sulla base di modelli ecclesiali ispirati ad una testimonianza solitaria e minoritaria tipica, in realtà, di esperienze confessionali assai distanti da quella cattolica⁸⁸. La risposta della Santa Sede a questa situazione sembra, comunque, andare in altre direzioni. Intervenedo

87. Cfr. L. MARABESE, *Recenti sviluppi nella relazione tra la Santa Sede e i “treaty bodies” dell’ONU*, in «Ius Ecclesiae», XXVIII, 2016, pp. 555-578.

88. Cfr. P.G. CAROZZA e D. PHILPOTT, *The Catholic Church, Human Rights, and Democracy. Convergence and Conflict with the Modern State*, in «Logos», 15, 3, 2012, pp. 15-43.

nel settembre 2021 all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, il segretario di Stato Parolin, da una parte, rimproverava alle interpretazioni innovative dei diritti umani di compromettere l'universalità dei pilastri essenziali della comunità internazionale, trasformandoli in strumenti di divisione ideologica proprio in un momento storico in cui parrebbe necessario assicurarne la massima condivisione. Dall'altra parte, tuttavia, lungi dall'annunciare una nuova clausura vaticana, come di fronte ad una nuova Porta Pia, Parolin ha fatto appello alla necessità di una «resilience through hope and consensus» volta alla ri-costruzione di un consenso intorno alle esigenze della «healthy politics» evocata dalla *Fratelli Tutti* (nn. 177 e 179): certo, ecclesiasticamente «healthy», ma pur sempre fondata sulla convinzione della permanente nobiltà delle istituzioni internazionali⁸⁹. Nello stesso tempo, non si può non ricordare, ancora una volta, come la ricerca e la definizione di un consenso (anche internazionale) intorno ai valori chiami in causa nuovi attori, a partire dalle organizzazioni non governative confessionali, ad ulteriore prova della inscindibile connessione tra dimensioni esterna/internazionale e interna/nazionale della *sana cooperatio* della Santa Sede⁹⁰.

Un intreccio tra le due dimensioni, interna ed esterna, si osserva anche in relazione alla politica concordataria, il secondo banco di prova, dopo il diritto multilaterale, della *cooperatio* pontificia. Le trasformazioni post-conciliari e l'avvento dei diritti umani e della libertà religiosa come diritto universale e generale avevano fatto pensare ad un'inevitabile emarginazione dello strumento concordatario quale espressione di privilegi esclusivi a cui la Chiesa post-conciliare avrebbe dovuto, per sua stessa ammissione, rinuncia-

89. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/09/26/210926a.html> (3 giugno 2023).

90. Afferma papa Francesco al n. 239 della sua Esortazione *Evangelii Gaudium*: «(È) tempo di sapere come progettare, in una cultura che privilegi il dialogo come forma d'incontro, la ricerca di consenso e di accordi, senza però separarla dalla preoccupazione per una società giusta, capace di memoria e senza esclusioni. L'autore principale, il soggetto storico di questo processo, è la gente e la sua cultura, non una classe, una frazione, un gruppo, un'élite. Non abbiamo bisogno di un progetto di pochi indirizzato a pochi, o di una minoranza illuminata o testimoniale che si appropri di un sentimento collettivo. Si tratta di un accordo per vivere insieme, di un patto sociale e culturale». Cfr. anche il n. 241 della medesima Esortazione.

re⁹¹. Del resto, tendono verso questa direzione sia una certa ermeneutica di matrice statunitense che, inquadrando la libertà religiosa (individuale e collettiva) attraverso un'ottica dei diritti umani assai semplificata, finisce per ombreggiare la dimensione di potere, ordinamentale, connessa a quella libertà sia il progressivo coinvolgimento della libertà religiosa in questioni valoriali destinate ad essere affrontate più sulla base del diritto generale di libertà coscienza che per mezzo di un diritto contrattato con una singola confessione religiosa⁹². Tuttavia, queste osservazioni, da una parte, non tengono conto dei tempi diversi con cui, nelle varie parti del mondo, si sta realizzando la convergenza intorno ad interpretazioni del diritto di libertà religiosa formattate sull'esperienza occidentale; dall'altra, esse sottostimano la capacità di adattamento di un istituto, come quello concordatario, che ha già dato prova di saper attraversare e adattarsi a epoche tra loro assai differenti. Così, pur con un differente equilibrio tra diritto generale e diritto contrattato e con trasformazioni che hanno prodotto un vero e proprio polimorfismo dell'istituto, il concordato non è scomparso dalle forme della cooperazione. Anzi, esso ha allargato i propri orizzonti trapiantandosi, con tipologie e nomenclature differenziate e adattate ai singoli contesti, in realtà mai frequentate prima. Come si è detto, il concordato è uscito dall'Europa e dai Paesi della cattolicità, ha accompagnato il processo di democratizzazione dei Paesi dell'ex blocco comunista per poi radicarsi progressivamente in Africa, comparire in Paesi dove cristiani e cattolici sono soltanto una esigua minoranza ed arrivare in Asia, prima in Medio Oriente poi in Cina. In questo processo di globalizzazione dell'istituto concordatario la diplomazia della Santa Sede ha dovuto adattare le proprie pretese, spinta, come sempre nella storia, anche dalla realtà politica, a fare i conti con le esigenze della sua stessa ecclesiologia, in questo caso post-conciliare.

Di conseguenza, i concordati hanno ritrovato nuova legittimità nel momento in cui divengono strumenti fun-

91. Cfr. il n. 76 della Costituzione *Gaudium et Spes*.

92. Cfr. le riflessioni di N. COLAIANNI, *Effetto pluralismo. Dalla bilateralità alla unilateralità delle fonti del diritto ecclesiastico*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2023, 1, pp. 113-140.

zionali ad un più puntuale e specifico riconoscimento del diritto di libertà religiosa come diritto fondamentale universalmente riconosciuto. Ciò comporta che i loro contenuti non risultino eccessivamente eccentrici, irragionevoli, rispetto a quanto riconosciuto o riconoscibile anche ad altri soggetti confessionali e si astengano dal considerare parte delle trattative bilaterali i diritti fondamentali della generalità dei consociati. I concordati hanno, allora, dovuto ridimensionare le proprie pretese, anche con retromarcie eclatanti, come nel caso del tentativo di modifica del concordato slovacco nel 2006 in cui si era pensato di inserire una clausola obiezione di coscienza generale, per tutti, ma esclusivamente basata sui «principi dottrinali e morali della Chiesa cattolica»⁹³. I concordati hanno poi spesso perso in completezza a vantaggio di altre fonti del diritto, ma hanno guadagnato in dinamicità e flessibilità divenendo strumenti di una cooperazione ad amplissimo raggio. In questo senso, il cd. Accordo quadro o per principi italiano del 1984 ha assunto il rango di vero e proprio paradigma esportato non solo nel contesto europeo ma anche, a partire dal concordato gabonese del 1997, in quello africano⁹⁴. I “concordati quadro” delineano una cooperazione aperta e regolare (anche se non sempre trasparente), estendibile a materie nuove e non tradizionali e, come si è già sottolineato, al protagonismo di nuovi attori, statuali ed ecclesiali, a partire dagli enti locali territoriali e dalle Conferenze episcopali nazionali.

In definitiva, il concordato-accordo della contemporaneità segnala il progressivo grado di apprendimento, da parte delle istituzioni ecclesiastiche – ma anche di quelle statali – a declinare la tutela della tradizionale *libertas ecclesiae* come tutela della specifica identità della Chiesa cattolica così come a ridefinire le esigenze del diritto di libertà religiosa di quest’ultima all’interno della (massima) differenza ragio-

93. Cfr. E.U. NETWORK OF INDEPENDENT EXPERTS ON FUNDAMENTAL RIGHTS - RÉSEAU U.E. D'EXPERTS INDÉPENDANTS EN MATIÈRE DE DROITS FONDAMENTAUX, *Opinion n° 4-2005: the right to conscientious objection and the conclusion by EU member states of concordats with the Holy See* (14 December 2005), in <https://sites.uclouvain.be/cridho/documents/Avis.CFR-CDF/Avis2005/CFR-CDFopinion4-2005.pdf> (3 giugno 2023) e N. MARCHEI, *L'accordo tra Santa Sede e Slovacchia sull'obiezione di coscienza al vaglio del Parlamento europeo*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2007, 1, pp. 203-219.

94. Cfr. ASTORRI, *Gli accordi concordatari*, cit., p. 30.

nevole consentita dall'uguale libertà di tutte le confessioni religiose. L'incontro tra concordato e diritto internazionale di libertà religiosa ha comportato, cioè, un processo di traduzione costituzionale dell'istituto variabile a seconda delle latitudini e dei contesti politici in quanto dipendente dal grado di democratizzazione costituzionale complessiva dei singoli ordinamenti giuridici statuali parte della cooperazione con la Chiesa. Così, come già accaduto con gli accordi stipulati ancora ai tempi della "cortina di ferro" con l'Ungheria (1964) e la Jugoslavia comunista (1966)⁹⁵, negli accordi con Paesi a bassa intensità di libertà civili e politiche o a bassa disponibilità verso le esigenze della Chiesa cattolica (si pensi all'Accordo – invero non pubblicato – con la Cina e alle varie forme di accordi conclusi con Paesi a maggioranza musulmana⁹⁶) la Santa Sede agirà seguendo un pragmatico consalvismo, cioè una logica volta a perseguire, nella misura del realisticamente possibile, se non un *modus vivendi*, almeno un *modus non moriendi*⁹⁷. In altri casi, come nel recente concordato angolano ma anche in altri accordi, specie africani, il concordato si incontra con la disponibilità di giovani stati ad un riconoscimento delle esigenze istituzionali della Chiesa che finiscono per sostenere lo stesso *state building*, come già insegnava Paolo Prodi con riferimento a periodi ben più risalenti. Si possono leggere in questo contesto l'ampio riconoscimento per la tutela del segreto con-

95. Cfr. *Intervento del Segretario per i Rapporti con gli Stati al Convegno promosso dall'Ambasciata di Ungheria presso la Santa Sede e dall'Accademia d'Ungheria in Roma in occasione del 95mo anniversario dell'Istituzione della Nunziatura Apostolica di Budapest (1920) e del 25mo anniversario della sua riapertura (1990)*, 12 giugno 2015, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/12/0459/01012.html> e Franjo Šanjek, *I rapporti tra la Chiesa e lo stato in luce del Protocollo ratificato tra la Santa Sede e la Repubblica Socialista Federativa di Jugoslavia (1966)*, in *La chiesa croata e il Concilio Vaticano II*, a cura di P. Chenaux, M. Emilio, F. Šanjek, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2011, pp. 313-325. Più ampiamente si vedano: A. CASAROLI, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino, Einaudi, 2000; *Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libertà religiosa e processo di democratizzazione*, a cura di A. G. Chizzoniti, Milano, Vita e Pensiero, 2004 e *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, a cura di S. Ferrari, W. C. Durham, E. A. Sewell, Bologna, il Mulino, 2004.

96. Cfr. *L'Accordo tra Santa Sede e Cina. I cattolici cinesi tra passato e futuro*, a cura di A. Giovagnoli e E. Giunipero, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2019 e Antonio Spadaro, *L'Accordo tra Cina e Santa Sede*, in «La Civiltà Cattolica», 6 ottobre 2018, pp. 8-21.

97. Cfr. P. CHENAUX, *La diplomatie vaticane à l'époque contemporaine. Bilan des travaux et perspectives de recherche*, in *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 130-1, 2018, pp. 135-145.

fessionale (distinto dal segreto professionale); per le garanzie procedurali riconosciute ai membri del clero coinvolti in azioni giudiziarie; per l'inviolabilità riconosciuta non solo ai luoghi di culto ma anche a seminari, sedi di opere sociali, archivi legati alla Chiesa cattolica e, più in generale, la disponibilità a riconoscere formule sorte nel contesto del più classico dualismo cattolico, come il riconoscimento dell'indipendenza e sovranità – altre volte una più contemporanea autonomia – dello Stato e della Chiesa⁹⁸. Del resto, come hanno insegnato le stesse vicende che hanno accompagnato l'esecuzione dei Patti lateranensi, la stipula di un concordato rappresenta, in sé stessa, un'apertura istituzionale ad una dimensione pluralistica mai interamente controllabile dalle sole autorità direttamente coinvolte.

Infine, altre volte ancora, e specie nei Paesi storicamente cristiani ed oggi a più radicale secolarizzazione, il concordato dovrà anche accettare una emarginazione (quando la maggior parte delle materie sono già adeguatamente regolate da fonti unilaterali per la generalità dei cittadini-fedeli in un processo di de-concordatarizzazione⁹⁹) e, al tempo

98. Cfr., in particolare, i testi dei concordati stipulati dalla Santa Sede con Angola, Congo, Benin, Repubblica Centrafricana in https://www.iuscangreg.it/accordi_santa_sede.php?info=on&order=data_accordo#maintable (3 giugno 2023). Più asciutto, probabilmente per effetto di una più duratura ispirazione laico-francese, il concordato stipulato con il Burkina Faso, *ibid.* Cfr. in argomento A. BLASI, *Concordati africani. Elementi e fonti di diritto concordatario africano*, Città del Vaticano, LEV, 2022; R. BOTTONI, *Gli accordi della Santa Sede con gli Stati dell'Africa mediterranea e subsahariana*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2015, 2, pp. 275-306 e, per un appunto relativo alla regolamentazione delle attività educativo-assistenziali, G. DALLA TORRE, *Le res mixtae "tradizionali" negli Accordi del Terzo Millennio*, in «Ephemerides Iuris Canonici», 59, 2019, pp. 464-467.

99. Cfr. il contributo di COLAIANNI di cui alla nota 92. Connessa a tale questione è anche quella legata alla constatazione che porta MÜCKL a rilevare come «gli attuali accordi contengono in gran parte posizioni giuridiche alle quali gli Stati sono già vincolati –in virtù delle loro Costituzioni o degli obblighi derivanti dal diritto internazionale– soprattutto per ciò che riguarda il diritto fondamentale alla libertà», *La bilateralità*, cit., p. 250. Per questo Autore «questa circostanza non rende affatto superfluo il rafforzamento di tali garanzie anche sulla base di accordi bilaterali in quanto alcuni regimi autoritari tendono ad etichettare le critiche mosse alla disapplicazione delle previsioni costituzionali o alla mancata osservanza degli standard di diritto internazionale come "interferenze negli affari interni" del singolo Paese. In questo senso, la previsione di garanzie ulteriori e parallele contenute in un accordo internazionale [...] fornisce una tutela aggiuntiva: come la storia e la pratica dei concordati dimostrano, nessuno Stato desidera essere messo alla gogna dalla comunità internazionale come trasgressore del diritto internazionale», *ibid.* Emerge, così, una volta di più, la stretta connessione tra il piano relativo alle dinamiche interpretativo-esecutive "interne" dei diritti fondamentali e il medesimo piano "esterno" in cui peraltro un soggetto internazionale come la Santa Sede può giocare, nello stesso

stesso, una banalizzazione, quando la cooperazione tra lo Stato e la Chiesa, attratta nell'orbita delle esigenze securitarie di un "vivere insieme" che sfuma le distinzioni ordinali, viene assorbita dalla più generica negoziazione e si miniaturizza in protocolli amministrativi in cui la Chiesa cattolica, da ordinamento giuridico primario espressione di irriducibile alterità, finisce per svolgere il ruolo di parte di un procedimento guidato dalle pubbliche autorità competenti, anche qui con il rischio di un *vulnus* nei confronti della distinzione degli ordini distinti, corollario «essenziale» del principio di laicità. Nonostante le accortezze formali, è stato il caso, ad es., del cd. protocollo COVID stipulato dalla Conferenza Episcopale Italiana con le autorità governative, risultato anche espressione della funzione difensiva assunta dalla *sana cooperatio* quale estremo baluardo di fronte alle strettoie del bilanciamento tra diritti ugualmente fondamentali¹⁰⁰.

Con riferimento più specifico al caso italiano, il ricorso difensivo all'istituto concordatario nei Paesi ad alto tasso di secolarizzazione percepiti come poco sensibili e attenti alle esigenze del diritto di libertà religiosa mette in luce anche un altro fenomeno, vale a dire lo sgomento delle autorità ecclesiastiche a fronte della scoperta della sopravvenuta indifferenza delle autorità statuali non tanto nei confronti della rilevanza politica generale del diritto di libertà religiosa ma, soprattutto, verso la rilevanza politica dei "segnali" ampiamente e pubblicamente manifestati dalle gerarchie cattoliche. Ci si accorge, cioè, che non solo la *sana cooperatio* con le confessioni diverse dalla cattolica è totalmente subordinata al liberissimo arbitrio del potere politico¹⁰¹ ma che nei confronti della stessa Chiesa cattolica questa coope-

tempo, come legittimo – e specifico – rappresentante (internazionale) di interessi ed impegni bilateralmente condivisi (e dunque, benché in origine generali, particolarizzati) ma anche come altrettanto legittimo – e specifico – rappresentante "interno", schermato, però, dalle articolazioni ecclesiastiche locali che possono ben utilizzare il riferimento concordatario politicamente, a prescindere, cioè, dall'effettiva necessità e volontà di accertamento sul piano internazionale di una sua reale violazione.

100. Cf. A. CESARINI, *I limiti all'esercizio del culto nell'emergenza sanitaria e la 'responsabile' collaborazione con le confessioni religiose*, in Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), fascicolo n. 18 del 2020, pp. 1-26.

101. Naturalmente, il riferimento è alla sentenza della Corte costituzionale n. 52 del 2016.

razione, pur qualificata come necessaria, si muove oggi su un terreno assai instabile, seppur ancora formalmente sostenuto (almeno) dalla distinzione degli ordini distinti di cui al primo comma dell'art. 7 Cost. e, fino a prova contraria, dallo stesso principio costituzionale supremo di laicità, pur così poco riconosciuto dalle istituzioni ecclesiastiche¹⁰². Si rileva, così, prima di tutto, una carenza di ascolto pubblico-istituzionale, e dunque una difficoltà nella *sana cooperatio* ben messa in evidenza dalla Nota inviata il 17 giugno 2021 all'ambasciata d'Italia presso la Santa Sede dalla sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato in occasione della discussione del disegno di legge Zan recante "Misure di prevenzione e contrasto della discriminazione e della violenza per motivi fondati sul sesso, sul genere, sull'orientamento sessuale, sull'identità di genere e sulla disabilità". La Nota si appoggiava al concordato per mettere in luce l'esigenza di una specifica garanzia di tutela, da parte del diritto generale in elaborazione, di quella che veniva definita come l'unica potestà a cui la Chiesa cattolica non poteva rinunciare: la potestà di magistero¹⁰³. Senza entrare nel merito della questione, interessa qui rilevare come la necessità da parte della Santa Sede di utilizzare un canale così formale ed istituzionale e di invocare il concordato per interloquire su una normativa in materia di diritti fondamentali la dice lunga, oltre che sull'eccezionalità (e discutibilità) del riferimento concordatario da parte della diplomazia pontificia, sulla carenza di ascolto pubblico-istituzionale; sulle conseguenze dell'emarginazione della libertà religiosa dal discorso politico italiano; sull'assenza dei partiti nell'elaborazione di una riflessione costituzionalmente orientata sulle tematiche in materia e sulla disattenzione di uno Stato concordatario che ha impiegato quasi cinque anni per rinnovare (ma per quale progetto?) le Commissioni in materia di libertà religiosa presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri¹⁰⁴. Tuttavia, gli scricchiolii della *sana cooperatio* italiana non si arrestano alle carenze di ascolto ma mettono

102. Si consenta il rinvio al mio *La laicità importuna: laicità costituzionale e libertà religiosa*, in Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), fascicolo n. 7 del 2023, pp. 63-84.

103. Cfr. <https://www.editorialedomani.it/fatti/ecco-la-nota-integrale-del-vaticano-contro-il-dl-zan-rqzmpk7> (3 giugno 2023).

104. Cfr. <https://presidenza.governo.it/USRI/confessioni/commissioni.html> (3 giugno 2023).

in luce, più ampiamente, una certa crisi (quantomeno) del lessico e dei modi della bilateralità evidenziando ora ordini di esecuzione introduttivi di discipline «per molti aspetti divers(e)» da quelle previamente concordate¹⁰⁵ ora (proposte di istituzione di) Commissioni parlamentari e convocazioni di funzionari vaticani che costringono il Segretario di Stato della Santa Sede a rivolgersi direttamente al Senato per rilevare scorrettezze «sia dal punto di vista della forma che della sostanza» legate alla inosservanza delle «formalità previste dal diritto internazionale»¹⁰⁶.

Così, l'osservatorio italiano mette ben in luce la natura “a fisarmonica” della *sana cooperatio*: baluardo difensivo nei momenti percepiti come di minore disponibilità delle pubbliche autorità, strumento espansivo promozionale al tempo di Governi ritenuti più disponibili rispetto ai *desiderata* – più o meno ragionevoli – delle autorità ecclesiastiche.

A quasi cent'anni dai Patti lateranensi emerge uno scenario di secolarizzazione e laicizzazione che nutre la tentazione di considerare l'Accordo di Villa Madama sorprendentemente desueto. Nello stesso tempo, mentre non può essere sottovalutata la funzione conservativa degli strumenti concordatari, specie quando costituzionalmente presidiati, come nel caso italiano, le vicende messe in luce anche dalla Nota vaticana manifestano la sovrapposizione tra i diversi luoghi (“interni” ed “esterni”) e le diverse forme della cooperazione che spinge ormai gli stessi pontefici, inauditi dalle istituzioni e da rappresentanze politiche nazionali e internazionali sempre più fragili, a non utilizzare più (soltanto) nunzi e (gli antichi) confessori ma, direttamente, i direttori di giornali e i proprietari dei social media – e dei dati personali – per rivolgersi alle coscienze di tutti ed ai nuovi sovrani globali. Occorrerà vedere, a questo punto, se saranno i concordati con Elon R. Musk e Mark Zuckerberg a succedere al concordato di Worms e alla *sana cooperatio* di Villa Madama.

aA

107

105. Cfr. P. CAVANA, *La legge n. 70 del 2021 di riforma dell'assistenza spirituale ai cattolici nelle Forze armate e norme di adeguamento ad obbligazioni internazionali contratte con la Santa Sede. Osservazioni sulla crisi del principio di bilateralità nella XVIII Legislatura*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 2022, 2 pp. 469-489 (sul punto pp. 476-477).

106. Cfr. <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/caso-orlandi-diddi-al-senato> (20 giugno 2023).

**Sezione II
Il contributo
dei cattolici
all'azione politica
in Italia**

aA

Cattolici e azione politica in Italia tra '800 e '900. Il contesto storico-politico

Walter E. Crivellin

aA

Il movimento e l'azione dei cattolici in Italia tra il XIX e il XX secolo rimane un tema al centro di una ricca stagione storiografica che ne ha evidenziato molteplici componenti e progressivamente indicato nuovi approcci metodologici e prospettive di ricerca¹. Le riflessioni che seguono si limitano a tracciare alcune linee generali, necessariamente sintetiche, per soffermarsi in particolare sul contributo di due tra i principali protagonisti di tale percorso, Luigi Sturzo e Alcide De Gasperi.

111

1. *I cattolici nell'Italia di Crispi e Giolitti*

Tra Ottocento e Novecento il nostro paese assisteva a profondi mutamenti e nuove sfide per i governi in carica. Grandi trasformazioni si riscontravano sul fronte econo-

1. Ampii riferimenti d'insieme in merito si possono trovare nel *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1861-1980*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, 3 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1980-1984, con il successivo volume *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, Genova, Marietti, 1997 e in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, direttore A. Melloni, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011. Per un quadro complessivo del rapporto tra Stato italiano e cattolicesimo nei più significativi snodi tra '800 e '900 rinvio a F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale*, Bologna, il Mulino, 2007.

mico-sociale, connotato dall'accavallarsi di crisi agraria da un lato e decollo industriale dall'altro, con contrastanti ripercussioni sulle diverse aree geografiche e i differenziati contesti sociali. Altrettanto profonde e rivelatrici le fratture e le istanze innovative sul fronte politico-istituzionale, con una prima crisi dello Stato liberale, che coinvolse parlamento e corona, e la sua ripresa attraverso le riforme, sia pure difformemente valutate, dell'età giolittiana. Notevole impulso investì l'ambito della cultura nelle sue varie ramificazioni, dai diversi campi della scienza alla letteratura e all'arte, dalle scienze sociali a quelle religiose. Così come un richiamo specifico esigono i mutamenti ecclesiali, riscontrabili tanto nei vertici con i pontificati di Leone XIII e di Pio X quanto nell'azione dei variegati organismi e associazioni del clero e del laicato in generale.

Di fronte ai rilevanti mutamenti si affacciavano nuove risposte, che sul terreno storico-politico trovavano espressione in nuovi protagonisti, come nel caso del partito socialista o del movimento operaio e sindacale. Analogamente, nel mondo cattolico si sviluppavano dapprima sensibili richiami alle questioni sociali emergenti per avviare poi un confronto progettuale su temi e organismi più propriamente politici, come nel caso del primo movimento democratico-cristiano o del cosiddetto clericomoderatismo. Nello stesso tempo, nel tornante tra i due secoli si assisteva all'uscita di scena di organizzazioni che avevano segnato la presenza dei cattolici italiani nella fase postunitaria, prima fra tutte l'Opera dei congressi.

Considerando più specificamente il ruolo e il contributo dei cattolici in questa fase di trasformazione, un primo riferimento può essere individuato nel pontificato di Leone XIII e nella sua lettura della società e della cultura contemporanea espressa in encicliche mirate e di cui in questa sede si sottolineano soprattutto le ripercussioni in ambito economico e socio-politico. Mi riferisco all'enciclica *Rerum novarum* del 1891, uno dei documenti più universalmente noti e riconsiderati del suo magistero, i cui riflessi segnarono largamente il cattolicesimo italiano e non solo. Nel documento pontificio si potevano ravvisare, com'è noto, alcuni punti essenziali, ciascuno dei quali raccoglieva in sintesi elementi opposti, così riassunti da Giacomo Martina:

È ribadito il diritto naturale di proprietà privata, ma ne è sottolineata anche la funzione sociale. È attribuito allo Stato il compito di intervenire efficacemente davanti ai problemi economico-sociali, a difesa specialmente dei poveri, degli umili, con il netto superamento dell'assenteismo statale liberista, ma sono anche posti all'azione statale, che deve avere sempre un carattere di supplenza, dei limiti invalicabili. Agli operai sono ricordati i loro doveri nei confronti degli imprenditori, ma è anche dimostrato che ad essi è dovuto per stretta giustizia un salario sufficiente ad assicurare un tenore di vita umano, consacrando così, contro la concezione puramente economica del lavoro, il suo aspetto umano e personalistico. Viene condannata la lotta di classe, ma è riconosciuto agli operai il diritto di riunirsi per difendere i loro diritti, anche in associazioni formate esclusivamente da operai, che sono invitati ad associarsi in queste².

Alle sollecitazioni del pontefice seguirono in Italia generose e entusiastiche risposte, sfociate in particolare nel moltiplicarsi di casse rurali, cooperative, società operaie cattoliche, conferendo peraltro al movimento cattolico italiano, specie nell'ultima stagione crispina e negli anni più duri della crisi agraria, una struttura economica degna di rilievo.

Un tale contesto vivace e ricco di stimoli si accompagnò ad una nuova attenzione alla politica, sorretta dal superamento delle istanze proprie sia dell'intransigentismo protestatario sia del cattolicesimo liberale conciliatorista. Questo orientamento, fatto proprio soprattutto da alcune componenti giovanili cattoliche, diede vita ad un movimento che prese il nome di democrazia cristiana e che conobbe la sua stagione più propositiva negli ultimi anni del XIX secolo e i primi del XX. Si trattava, com'è stato osservato,

di giovani cattolici che non avevano vissuto la fase acuta e lacerante della questione romana, che non avevano subito il trauma della breccia di Porta Pia, che potevano andare incontro ai tempi nuovi che incalzavano con animo fermo e sereno, al di fuori da pregiudizi. Questi giovani non rifiutavano a priori la cultura laica, seguivano i corsi delle Università statali, ritenevano ormai acquisito il problema dell'unità nazionale e non giudicavano utile attardarsi a rimpiangere lo Stato pontificio e il potere temporale del

2. G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, IV, *Letà contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 1995, p. 53.

papa, o a rivendicare la legittimità dei troni dei Borbone, dei Lorena o degli altri principi spodestati. Ma non per questo accettavano lo Stato liberale, denunciandone i limiti e le contraddizioni³.

Questi giovani avevano trovato il loro riferimento in Giuseppe Toniolo, esponente di primo piano della cultura sociologica e economica e del pensiero sociale cattolico. Sebbene in Toniolo prevalesse una prospettiva dottrinale, a lui va ascritto il merito di avere elaborato un progetto di democrazia alternativo sia al socialismo sia al capitalismo, riconducibile nella sua essenza a un ordinamento civile basato su un'idea trainante ispirata al concetto di ordine sociale inteso come bene comune⁴.

Si avviava pertanto tra i cattolici una rinnovata differenziazione basata sulle divergenze interpretative della nuova realtà sociale e politica, con l'abbandono da parte della componente giovanile di posizioni esclusivamente difensive e l'avvio di un confronto a tutto campo sui problemi posti dal mutamento sociale e sulle sollecitazioni che ne derivavano sul terreno della fede comune. Le figure di Romolo Murri e Luigi Sturzo rappresentano le risposte più significative a questa sfida.

Nel caso di Sturzo, in particolare, l'impegno in ambito socio-economico e politico lo portò presto a confrontarsi con i problemi della sua terra, nel tentativo di favorire la crescita della piccola e media proprietà agricola, economicamente autonoma. Stimolato dalla concorrenza socialista, cercò soprattutto attraverso le affittanze collettive di aggregare le masse contadine più povere. Proprio a partire dall'esperienza diretta del mondo contadino negli anni della crisi agraria prenderà le mosse la sua riflessione sui problemi del Mezzogiorno, una delle sue battaglie più note e caratterizzanti⁵.

3. F. MALGERI, *A cento anni dalla Rerum Novarum: il discorso sociale di Leone XIII nel contesto del suo tempo*, in *Il discorso della Chiesa sulla società*, a cura di C. Naro, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore, 1992, pp. 44-45.

4. Sulla figura e l'opera di Toniolo cfr. A. CARERA, *Toniolo, Giuseppe, beato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 96, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2019, pp. 192-196.

5. «Pochi ebbero, come Sturzo, la conoscenza specifica della struttura agraria e artigiana siciliana e la sua capacità di analisi degli effetti negativi del processo di espansione del capitalismo industriale sui fragili mercati del Sud, sulla piccola e media

Con analoga passione si dedicò alla difesa delle autonomie locali e al diretto coinvolgimento nella vita amministrativa del suo comune, Caltagirone, e più in generale della Sicilia del primo Novecento⁶, coagulando energie libere da clientelismi e consorterie e opponendosi fermamente al centralismo statale, in cui individuava un fattore che

toglieva respiro agli enti intermedi, impedendo non solo un più armonico sviluppo economico, ma anche una crescita civile e politica che consentisse la valorizzazione delle migliori energie locali e una più cosciente partecipazione alla vita nazionale⁷.

Questi elementi e queste esperienze risulteranno essenziali per l'elaborazione dottrinale e organizzativa di futuri progetti politici, su cui torneremo.

Il movimento giovanile, a cui si è fatto cenno, si estese rapidamente, animato da ferventi iniziative e sorretto in varie parti del paese da una stampa vivace e battagliera.

La vecchia organizzazione del laicato cattolico, l'Opera dei congressi, visse al suo interno questo scontro generazionale, che si andò progressivamente acuitizzando all'inizio del nuovo secolo per sfociare nelle aperte diffidenze e fratture del congresso di Bologna del 1903. Nell'occasione si manifestarono anche nella loro evidenza le contraddizioni di Murri nel ritenere che l'Opera dei congressi, organismo sorto con finalità prevalentemente religiose e

aA

115

borghesia agricola e artigianale locale, che si sfaldava sotto i colpi di una impossibile concorrenza»: G. DE ROSA, *Sturzo, Luigi*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, cit., II, 1982, p. 616. Una raccolta di scritti sturziani sulla questione meridionale si trova in L. STURZO, *La battaglia meridionalista*, a cura di G. De Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1979. All'impegno per il Mezzogiorno, com'è stato osservato, il sacerdote siciliano conferì anche una valenza pedagogica e formativa, profondamente convinto di un'alta concezione della politica «a cui egli, al di fuori di ogni forma di clientelismo e contro ogni tipo di malcostume, attribuiva il compito di educare i cittadini ad una sempre più fattiva partecipazione alla vita pubblica»: E. GUCCIONE, *Luigi Sturzo*, Palermo, Flaccovio Editore, 2010, p. 21.

6. Pro-sindaco di Caltagirone dal 1905 al 1920, nello stesso periodo fu anche consigliere provinciale di Catania e dal 1904 membro del consiglio direttivo dell'ANCI (Associazione nazionale dei comuni italiani), di cui fu a lungo vicepresidente: cfr. U. CHIARAMONTE, *Municipalismo*, in *Lessico Sturziano*, a cura di A. Parisi e M. Cappellano, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, pp. 593-600 e i vari studi dell'autore sull'impegno amministrativo di Sturzo.

7. F. MALGERI, *Luigi Sturzo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1993, p. 41. Si tenga presente anche lo studio di G. DE ROSA, *Sturzo*, Torino, Utet, 1977, che contribuì a inaugurare una ricca stagione di studi sul sacerdote siciliano.

posto sotto il controllo della gerarchia ecclesiastica, potesse assumere funzioni e caratteri propri di una organizzazione politica o sindacale. Il nuovo pontefice Pio X, eletto nello stesso anno, volendo evitare una radicalizzazione dei contrasti all'interno dell'Opera, ne decretò lo scioglimento nel 1904.

Le conseguenti riforme delle strutture ecclesiastiche e dell'associazionismo cattolico in Italia portarono alla esclusione di ogni diretto e autonomo impegno politico auspicato dal movimento democratico cristiano a favore invece del lento e progressivo inserimento in una componente moderata, il clerico-moderatismo, che a partire dalle attenuazioni del *non expedit* in occasione delle elezioni politiche del 1904, all'indomani del primo sciopero generale, produrrà i primi 'cattolici deputati'. La prassi clerico-moderata, progressivamente affermatasi nell'età giolittiana, avrebbe conosciuto il punto culminante nel Patto Gentiloni siglato in occasione delle elezioni politiche del 1913, le prime a suffragio universale maschile, che impegnava i cattolici a sostenere candidati liberali purché contrari a iniziative parlamentari anticlericali.

Non era questo il progetto sturziano, che nella formula clerico-moderata intravedeva una sorta di ritorno storico alla reazione, mortificando le potenzialità innovative del mondo cattolico. Diversa tuttavia rispetto a Murri e ai suoi tentativi autonomistici, destinati al fallimento, la linea di Sturzo non volle forzare la mano all'autorità ecclesiastica, compromettendo il lavoro di preparazione e di costruzione faticosamente avviato. Occorreva a suo avviso una politica più cauta, senza sfide alla Santa Sede, avendo però chiaro l'obiettivo finale: un partito politico, la cui fisionomia Sturzo delineò in un discorso pronunciato il 24 dicembre 1905 a Caltagirone, discorso destinato a segnare una svolta nel pensiero e nella cultura politica dei cattolici italiani. Accanto alla denuncia dei limiti dell'Opera dei congressi e al suo ibridismo Sturzo indicava un obiettivo: la prospettiva di un partito autonomo, democratico, che doveva maturare dal basso, nel quale i cattolici si mettevano

a paro degli altri partiti nella vita nazionale, non come unici depositari della religione [...], ma come rappresen-

tanti di una tendenza popolare-nazionale, nello sviluppo del vivere civile⁸.

Un manifesto politico, un progetto che aveva bisogno di preparazione e che nell'attesa andava perseguito attraverso la presenza attiva dei cattolici nelle amministrazioni comunali, nelle organizzazioni contadine e operaie, nelle cooperative⁹.

2. Il Primo Dopoguerra, il Partito Popolare Italiano, il Fascismo
Il disegno sturziano si realizzò all'indomani della prima guerra mondiale, nel clima aspro degli scontri sociali e politici e dei grandi sconvolgimenti del vecchio continente. Il 18 gennaio 1919, con una sostanziale disponibilità della Santa Sede, veniva fondato il Partito Popolare Italiano e Sturzo ne diventava il segretario politico. Nel programma confluivano i richiami ai valori della pace, della giustizia, della libertà, accanto alla richiesta di profonde trasformazioni politiche, amministrative e sociali e incisive riforme in materia scolastica, agricola, tributaria, burocratica. Un partito sinceramente democratico, cristianamente ispirato, ma con assenza di richiami confessionali;

una forza politica che intendeva inserirsi nella dialettica della vita pubblica italiana con uno spirito democratico e laico, con precise istanze morali e civili e con una visione pluralistica della società e delle istituzioni¹⁰.

Revocato il *non expedit*, il partito riscontrò i primi successi in occasione delle elezioni politiche del 1919 e del 1921.

8. F. MALGERI, *Luigi Sturzo*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1993, p. 61. Si veda anche G. IGNESTI, *Discorso di Callagirone*, in *Lessico Sturziano*, cit., pp. 276-287. Più in generale sul pensiero politico del sacerdote siciliano rinvio a G. Campanini, *Il pensiero politico di Luigi Sturzo*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore, 2001.

9. Cfr. E. GUCCIONE, *Cooperativismo*, in *Lessico Sturziano*, cit., pp. 155-163.

10. G. DE ROSA e F. MALGERI, *L'impegno politico dei cattolici*, in *Storia dell'Italia religiosa*, III. *Età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 249. Sul Partito Popolare Italiano mi limito a ricordare il volume classico di G. De Rosa, *Il Partito Popolare Italiano*, Bari, Laterza, 1969 e il recente saggio di G. VECCHIO, *La vicenda breve del Partito Popolare Italiano*, in *Popolo, democrazia, libertà. L'impegno sociale e politico di Luigi Sturzo*, a cura di M. Naro, Bologna, il Mulino, 2020, pp. 63-90; allo stesso autore si deve la voce *Partito Popolare Italiano*, in *Lessico Sturziano*, cit., pp. 656-664. Per reazioni e ricadute in ambito cattolico cfr. G. SALE, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV, 1919-1922*, Milano, Jaca Book, 2006 e A. GUASCO, *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all'alba del regime (1919-1925)*, Bologna, il Mulino, 2013.

Le lusinghiere affermazioni elettorali imposero ben presto al nuovo soggetto politico responsabilità di governo, inizialmente non previste, immaginando piuttosto un primo periodo di opposizione per maturare capacità programmatiche proprie. Nel contempo l'emergere del fascismo determinò per il Partito Popolare un lento ma inesorabile deterioramento, segnato dal disegno mussoliniano, specie dopo la marcia su Roma, di svuotarne il significato politico. Le promesse di Mussolini sia sul versante della ricomposizione dei conflitti e disordini sociali sia soprattutto sul fronte di nuove aperture e disponibilità verso la Chiesa italiana con la quale avviare il superamento di vecchie politiche laiciste e anticlericali in vista della soluzione della questione romana, determinò la progressiva emarginazione di Sturzo e del Partito Popolare, peraltro lacerato da divisioni interne. Sturzo, già costretto tra minacce fasciste e vincolanti pressioni vaticane ad abbandonare la segreteria del partito nell'estate del 1923, l'anno successivo, rassegnate anche le dimissioni dalla direzione, dovette lasciare l'Italia per un esilio prolungatosi per ventidue anni, prima a Londra e dall'autunno 1940 a New York. Anche il destino del PPI, ormai agonizzante, era segnato e destinato a subire la sorte degli altri partiti antifascisti, definitivamente aboliti dal regime mussoliniano nel novembre 1926. Con l'esilio di Sturzo, il PPI rimase sostanzialmente in balia di se stesso. Svanivano anche i disegni di qualsiasi alternativa al regime fascista, che aveva progressivamente svuotato le opposizioni e avviato la costruzione di un regime totalitario.

Al di là della breve stagione del Partito Popolare sommariamente rievocata, un cenno specifico meritano la cultura e il pensiero politico che presero corpo con la nascita del partito fondato da Sturzo. Mi riferisco al popolarismo, che assumerà una peculiare valenza come categoria politica e come strumento di lettura della società, anche oltre la contingenza storica nella quale trovò iniziale espressione.

Nel dibattito storico-politico del primo dopoguerra il popolarismo si configurò come nuova cultura politica accanto soprattutto al liberalismo, al socialismo e al fascismo con letture, analisi e indirizzi alternativi su vari temi, quali

tra gli altri la concezione dello Stato, dell'economia, della persona, dei diritti e doveri dei cittadini¹¹.

Del liberalismo il pensiero popolare condivideva il sistema istituzionale rappresentativo, ma rifiutava la concezione liberale che adegua «la società con lo Stato, lo Stato con il regime» e respingeva l'idea di «Stato liberale come un *quid* assoluto, etico, giuridico, economico e politico». «Per noi, lo Stato – scrisse Sturzo – in quanto società organizzata politicamente, è diverso dalla società e non si confonde col regime; non vi è quindi uno Stato liberale o uno Stato fascista o simili; ma vi è uno Stato a regime liberale, a regime democratico, o a regime assoluto e così via». Ne derivava, conseguentemente, una diversa concezione della funzione statale, non accentratrice ma intenta a difendere i diritti individuali e sociali, a combattere la battaglia delle libertà e delle autonomie (dalla famiglia alla scuola, dagli enti locali all'economia), contrastando vari tentativi di accentramento e subordinazioni giurisdizionaliste¹².

Rispetto al socialismo il pensiero popolare rifiutava tanto il metodo della lotta di classe quanto il monopolio nel campo delle organizzazioni sindacali così come la propaganda anticristiana materialistica. Al socialismo italiano, in particolare, rimproverava anche una azione teoricamente e costantemente antistatale, caratterizzante sia la corrente riformista sia quella rivoluzionaria; un atteggiamento che «ha impedito al socialismo italiano di portare il suo contributo e il suo sostegno alla difesa delle istituzioni democratico-parlamentari negli anni del dopoguerra»¹³.

Nei confronti del fascismo, infine, il popolarismo rifiutava non solo i metodi violenti e illegali, ma la esasperazione del centralismo statale, dove non c'è più posto per l'uomo, libero e fine dello Stato e della società. Con il fascismo lo Stato invece diventava il fine dell'uomo, generando la completa deificazione dello Stato. «In altre parole lo Stato

11. Riprendo queste considerazioni da F. MALGERI, *Popolarismo*, in *Lessico Sturziano*, cit., pp. 691-697. Il problema dello Stato, in particolare, finirà per diventare «il vero centro propulsore del suo pensiero più maturo»: F. TRANIELLO, *Luigi Sturzo nuovo intellettuale*, in *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna, il Mulino, 1998², p. 172, ma si veda l'intero saggio (pp. 141-183).

12. L. STURZO, *Il partito popolare italiano: dall'idea al fatto* (1919) – *Riforma statale e indirizzi politici* (1920-1922), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 112-113.

13. F. MALGERI, *Popolarismo*, cit., p. 696.

organico del popolarismo era l'antitesi dello Stato totalitario costruito dal fascismo»¹⁴.

Nel congresso del Partito Popolare di Torino nell'aprile 1923, Sturzo offrì una delle più esplicite e penetranti definizioni del popolarismo in contrapposizione al fascismo:

Per noi lo Stato è la società organizzata politicamente per raggiungere i fini specifici; esso non sopprime, non annulla, non crea i diritti naturali dell'uomo, della famiglia, della classe, dei comuni, della religione; soltanto li riconosce, li tutela, li coordina, nei limiti della propria funzione politica. Per noi lo Stato non è il primo etico, non crea l'etica: la traduce in legge e le dà forza sociale. Per noi lo Stato non è la libertà, non è al di sopra della libertà; la riconosce e ne coordina e limita l'uso, perché non degeneri in licenza. Per noi lo Stato non è religione: la rispetta, ne tutela l'uso dei diritti esterni e pubblici. Per noi la nazione non è un ente spirituale assorbente la vita dei singoli: è il complesso storico di un popolo uno, che agisce nella solidarietà della sua attività, e che sviluppa le sue energie negli organismi nei quali ogni nazione è ordinata¹⁵.

Questi e altri temi centrali nel pensiero politico ispirato al popolarismo sarebbero stati ripresi negli anni dell'esilio di Sturzo, arricchiti di ulteriori apporti e elaborazioni in ambito sociologico, filosofico, storico-politico. Al centro delle sue analisi ricorrevano anche in questa fase due temi particolarmente cari al popolarismo: libertà e democrazia. Libertà intesa come garanzia necessaria per la vitalità della società civile, esigenza primaria della vita collettiva, conquista quotidiana in continua realizzazione e, di conseguenza, come ferma condanna di ogni tipo di totalitarismo, dominato dalla mistica del potere che tutto intende assorbire e inglobare.

La libertà trovava dal punto di vista sociale e politico la sua compiuta attuazione nella democrazia e nel metodo democratico. Partecipazione politica, responsabilità sociale, solidarietà, convivenza, laicità ne costituivano le componenti caratterizzanti, fermamente e a maggior ragione rivendicate nel periodo dell'esilio di fronte all'imporsi delle

14. *Ibid.*

15. *Gli atti dei congressi del Partito Popolare Italiano*, a cura di F. Malgeri, Brescia, Morcelliana, 1969, pp. 403-404; cfr. anche F. MALGERI, *Luigi Sturzo*, cit., p. 152.

ideologie totalitarie che tale democrazia negavano e annientavano. Sono gli anni in cui Sturzo si proietta con maggiore incisività sulla democrazia moderna. In questo senso insiste sulla declinazione del concetto di democrazia al plurale, una democrazia che si storicizza nella diversità delle realtà storico-sociali. Nello stesso tempo per Sturzo andava rivendicata una comune matrice ontologica, un denominatore comune di una democrazia sostanziale, quello che Sturzo chiama lo «spirito della democrazia», cioè la «libertà attuata nella vita sociale come correlativo all'autorità, un'autorità cui l'intero popolo partecipa, a seconda delle proprie capacità e posizione, cooperando insieme al bene comune»¹⁶. La sua attenzione si concentrò anche sul futuro della democrazia, con costante interesse per la dimensione etica, la rivalutazione dei diritti della persona umana, la ricerca di identità individuale e sociale, giustizia, uguaglianza, partecipazione responsabile, piena attuazione di una cittadinanza democratica¹⁷.

3. *Il Secondo Dopoguerra e l'Età Degasperiana*

Con la fine della dittatura fascista si profilava un nuovo contesto nel quale l'azione politica dei cattolici era chiamata a operare in un quadro politico e istituzionale profondamente mutato. Un personaggio, in particolare diventava l'interprete di una *leadership* politica sulla base delle regole di una democrazia rappresentativa multipartitica, Alcide De Gasperi. Egli fu incaricato a guidare il governo nazionale in una fase cruciale della storia italiana, in un contesto di tensioni ideologiche e internazionali tutt'altro che sopite, nella cornice della guerra fredda.

Attorno alla sua figura si costruì e si consolidò una nuova presenza dei cattolici nella vita della nazione, riuniti in una

16. M. CAPPELLANO, *Democrazia*, in *Lessico Sturziano*, cit., p. 206. Ampi riferimenti alla questione si trovano in *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, a cura di E. Guccione, 2 voll., Firenze, Olschki, 2004. Si vedano anche N. ANTONETTI, *Luigi Sturzo: democrazia, popolo, libertà*, in *Popolo, democrazia, libertà*, cit., pp. 197-201 e, dello stesso autore, la voce *Libertà*, in *Lessico Sturziano*, cit., pp. 513-516.

17. Il tema sarà nuovamente ripreso nell'ultima fase della sua vita, là dove Sturzo, anche sollevando reazioni contrastanti, denunciò pericoli e devianze latenti nelle moderne democrazie, indicati nello statalismo, nello spreco del denaro pubblico, nella partitocrazia e ai quali, sull'onda della lezione di Tocqueville, contrapponeva gli antidoti del federalismo, del decentramento, dell'associazionismo. Si vedano in merito le rispettive voci nel citato *Lessico Sturziano*.

formazione politica che ne accoglieva idee, valori e programmi, la Democrazia Cristiana. Il progetto del nuovo attore politico, peraltro, era largamente debitore nei confronti del *leader* trentino, che del partito democratico cristiano aveva formulato un profilo programmatico, fissando nel contempo alcuni caratteri fondamentali della ricostruzione dell'Italia postfascista¹⁸.

Il nuovo partito che si presentava sulla scena nazionale, tuttavia, poneva ai cattolici italiani vari interrogativi legati alla sua fisionomia identitaria, costitutiva e programmatica. Innanzitutto nasceva inevitabilmente il richiamo alla precedente esperienza del Partito Popolare e al rapporto di filiazione che si sarebbe o meno dovuto instaurare tra le due formazioni. Senza dubbio la DC si riallacciava idealmente, almeno per alcuni aspetti, al popolarismo sturziano, come nel caso del tema delle autonomie locali o dell'aconfessionalità; così come veniva apertamente riconosciuta l'interpretazione del fascismo che Sturzo portava in eredità. Altrettanto palese il richiamo alla passata stagione politica nell'affidare la direzione del partito soprattutto alla vecchia guardia popolare. Nel contempo va ribadito tuttavia che la Democrazia Cristiana non si configurò come la semplice riproposizione del Partito Popolare e che fu necessariamente qualcosa di diverso rispetto alla creatura di Sturzo, soprattutto per le diverse condizioni storiche, culturali, politiche nelle quali dovette operare. Le novità chiamavano in causa principalmente due fattori, la diversità del contesto storico e il divario generazionale¹⁹.

Per quanto concerne il primo aspetto risalta certamente lo spartiacque rappresentato dal fascismo. L'esperienza ventennale della dittatura mussoliniana costituì in larga misura la peculiarità storica della genesi democristiana rispetto al Partito Popolare. La DC nasceva dopo la violenta frattura di un sistema democratico e nella fase in cui l'esperienza resistenziale incarnava un modello pluralisticamente condiviso

18. Ho trattato questi aspetti in altra sede: W.E. CRIVELLIN, *Libertà e democrazia nel progetto politico degasperiano (1943-1944)*, in *Liberalismo e democrazia nell'Italia del secondo dopoguerra*, a cura di A. Camparini e W.E. Crivellin, Milano, FrancoAngeli, 2015, pp. 11-27.

19. Sui rapporti di affinità e difformità tra Partito Popolare e Democrazia Cristiana rinvio al recente saggio di P. ACANFORA, *La Democrazia Cristiana e l'eredità del popolarismo in Popolo, democrazia, libertà*, cit., pp. 173-196.

che, in antitesi a quella frattura, collaborava in vista di una ricostruzione fondata su nuovi pilastri, a partire da una vigile e inoppugnabile attenzione al problema della struttura dello Stato e al sistema di garanzie da costruire a sostegno e a salvaguardia delle libertà individuali. Con il progetto democristiano e la sua attuazione i cattolici rivendicavano l'importanza di una democrazia partecipativa per rifondare alla radice il vecchio Stato autoritario lasciato in eredità dal fascismo e dalla monarchia e riaffermare, quale premessa per la realizzazione di tale disegno, la tutela della libertà del cittadino intesa come diritto naturale irrinunciabile di fronte a ogni forma di statalismo²⁰.

Il PPI, inoltre, si era presentato sulla scena politica italiana del primo dopoguerra «come portavoce delle istanze del mondo rurale e di quei ceti che più di altri avevano subito i danni della politica economica e dello sviluppo industriale del paese dall'unità in poi»²¹. La ricostruzione del secondo dopoguerra, che in De Gasperi e nella DC trovava i suoi artefici, conosceva nuovi sviluppi e traguardi economici, industriali per una profonda rinascita verso il miracolo economico.

Diverso il contesto storico anche per quanto investiva il rapporto politica-religione o partito-chiesa, con un netto cambiamento di accento e impostazione. Nel secondo dopoguerra la DC ottenne una legittimazione e un appoggio che il PPI non aveva conosciuto. La Conciliazione aveva chiuso un'epoca. Il PPI conservava il ricordo della sconfessione vaticana e di un partito che risentiva nella sua genesi le controverse vicende postunitarie legate ai problemi dei rapporti fra Stato e Chiesa, dovendo superare non poche resistenze per attestarsi come forza autonoma, laica e democratica nella vita pubblica italiana. Nel secondo dopoguerra, invece, la DC si affermava come strumento politico il cui collante basilare, per quanto non scontato, era raffi-

20. Si vedano in merito i vari documenti programmatici elaborati da De Gasperi ancora nelle ultime fasi della seconda guerra mondiale, per i quali rinvio al citato saggio *Libertà e democrazia nel progetto politico degasperiano*. Sulla questione e la sua riconsiderazione anche in anni successivi cfr. lo studio di F. MAZZEI, *De Gasperi e lo «Stato forte». Legislazione antitotalitaria e difesa della democrazia negli anni del centrismo (1950-1952)*, Firenze, Le Monnier, 2013.

21. F. MALGERI, *Alcide De Gasperi*, II. *Dal fascismo alla democrazia (1943-1947)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, p. 48.

gurato dall'unità politica dei cattolici, accompagnata dalla necessità di confrontarsi con avversari politici fortemente strutturati e portatori di visioni del mondo radicalmente antagoniste.

Un secondo elemento, sebbene da affrontare senza eccessive semplificazioni, investe il divario generazionale. Il dato emerge a partire dalla denominazione del nuovo partito. Come ebbe modo di specificare lo stesso De Gasperi, la scelta di non riproporre la denominazione di Partito Popolare derivava dalla preoccupazione nei confronti dei giovani

che non ricordano perché non hanno visto, né vissuto il passato politico dei cattolici italiani, ne hanno talvolta un'immagine inadeguata o turbata dalla propaganda avversaria, o comunque vogliono forgiare uno strumento politico nuovo e un programma che della novità abbiano anche l'aspetto; gli anziani poi volevano anche evitare l'impressione d'invitare ad un'assemblea ove podio e poltrone fossero già occupate in base ai meriti passati e all'anzianità di servizio²².

Al di là della denominazione, il divario tra le due generazioni si manifestava in altri aspetti determinanti, a cominciare dal fatto che la generazione democristiana, a differenza di quella del popolarismo, si presentava sui nuovi scenari con un bagaglio culturale acquisito dentro l'orizzonte esclusivo di un regime totalitario. In questo orizzonte, al di là della minoritaria componente esplicitamente antifascista o di raggruppamenti prevalentemente intellettuali dell'associazionismo cattolico (quali la Fuci o il Movimento laureati) riconducibili a posizioni definite "afasciste", larga parte del cattolicesimo italiano aveva manifestato il proprio consenso nei confronti del fascismo, ufficialmente conciliato con la Chiesa cattolica e accolto come possibile via di ricristianizzazione del paese. Si comprende pertanto la preoccupazione di De Gasperi nel «recuperare ai valori della tradizione del cattolicesimo democratico le giovani generazioni cresciute

22. DEMOFILO, *La nostra «Democrazia cristiana» e le sue tradizioni*, in A. DE GASPERI, *Scritti e discorsi politici. Edizione critica*, III/1, *Alcide De Gasperi e la fondazione della democrazia italiana, 1943-1948*, a cura di V. Capperucci e S. Lorenzini, Bologna, il Mulino, 2008, p. 646. Il nome Democrazia Cristiana finì per imporsi nei fatti e si può considerare definitivamente acquisito, con l'avallo anche di Sturzo, nel corso del 1944: cfr. L. STURZO, A. DE GASPERI, *Carteggio 1920-1953*, a cura di F. Malgeri, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 64.

negli anni del fascismo»²³. Si comprende, altresì, il delicato lavoro di sintesi e di mediazione che spettava al partito nascente nel tenere conto di indicazioni non certo lineari e uniformi che provenivano dalle differenti sensibilità e variegate sfaccettature del mondo cattolico. Il complesso rapporto generazionale, d'altra parte, avrebbe condizionato anche la successiva storia della Democrazia Cristiana²⁴.

In ogni caso, con la DC, nata nel clima dell'antifascismo e della resistenza,

i cattolici impegnati in politica diventavano ora parte attiva nella costruzione del nuovo Stato democratico. Si ponevano senza timori al fianco di altre forze politiche italiane, con una chiara matrice antifascista²⁵.

Altre considerazioni meriterebbe infine il nuovo contesto europeo e internazionale nel quale si trovò a operare la DC con la dichiarata scelta occidentale nel progressivo cristallizzarsi della guerra fredda²⁶. Spettava ancora a De Gasperi tracciare la linea della politica internazionale dell'Italia, superando le difficoltà derivanti dallo *status* di nazione sconfitta alla ricerca di credibilità del nostro paese e presentandosi come uno degli attori più stimati sulla scena internazionale. Così come spettava ancora a De Gasperi trainare il partito, vincendo spesso le resistenze al suo stesso interno, nella faticosa costruzione di un'Europa unita, veicolo di pace e di democrazia²⁷.

Il suo percorso politico, interrotto in qualità di ultimo segretario del Partito Popolare, nel secondo dopoguerra veniva ripreso, rivisto e riformulato non solo nel ruolo di nuovo *leader* di partito, ma soprattutto in veste di lungimirante statista.

23. F. MALGERI, *Alcide De Gasperi*, II, cit., p. 12. Ulteriori riferimenti in R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Bologna, il Mulino, 1979 e nel citato contributo di Paolo Acanfora.

24. Cfr. P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 59-66, 93-95.

25. F. MALGERI, *Alcide De Gasperi*, II, cit., p. 48.

26. Su questi temi si veda G. FORMIGONI, *Storia dell'Italia nella guerra fredda (1943-1978)*, Bologna, il Mulino, 2016.

27. «L'europeismo fu senza dubbio l'aspetto più significativo degli ultimi anni dell'attività politica di De Gasperi»: A. CANAVERO, *Alcide De Gasperi. Cristiano, democratico, europeo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 107. Più in generale sul tema, oggetto di numerosi studi, rinvio a P. L. BALLINI, *Alcide De Gasperi*, III. *Dalla costruzione della democrazia alla «nostra patria Europa»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

I cattolici e la costituzione: ruolo ed eredità del gruppo "dossettiano"

Filippo Pizzolato

1. *Da "architetti" verso la Costituente*

Per importanti segmenti del mondo cattolico organizzato resistenza e progettazione del futuro procedevano in parallelo. Urgeva la progettazione, perché la crisi sfociata nell'affermazione degli Stati totalitari e nello scoppio della guerra mondiale aveva radici, per così dire, nel cielo di concezioni metafisiche e antropologiche, prima ancora che in una visione o una prassi politica e giuridica. Data l'altezza della sfida e della posta in gioco, il mondo cattolico organizzato non voleva farsi trovare impreparato all'apertura della fase ricostruttiva e si rese promotore di importanti iniziative di riflessione e, appunto, di progettazione del nuovo ordine, sia entro gruppi ristretti e informali, sia nel quadro dell'associazionismo strutturato, sia in realtà immediatamente ecclesiali. Si pensi, per esempi significativi, alla stesura del cosiddetto Codice di Camaldoli (1943), alle riflessioni stimulate dai radiomessaggi natalizi di Papa Pio XII, o ancora alla XIX Settimana sociale dei cattolici d'Italia (tenutasi a Firenze, 22-28 ottobre 1945) dedicata al tema "Costituzione e costituente"¹, ecc.

aA

1. I cui atti sono stati ripubblicati in N. ANTONETTI - U. DE SIERVO - F. MALGERI (a cura di), *I cattolici democratici e la Costituzione*, II, Bologna, il Mulino, 1998, p. 517 ss.

Il momento costituente fu preparato con cura e di questa elaborazione beneficiò evidentemente soprattutto la Democrazia Cristiana che, tra i partiti, risultò il più attrezzato, oltre che saldamente collegato ai luoghi della riflessione. I partiti di ispirazione marxista non investirono altrettanta attenzione sul momento della progettazione giuridico-costituzionale, perché non attribuivano alla riforma dell'ordinamento in quanto tale un'importanza cruciale, reputandola sovrastrutturale rispetto alle trasformazioni dei rapporti di produzione ed economici in generale, su cui si concentravano le attese prioritarie². Anche per i liberali, che pure non formavano un vero e proprio partito, e nemmeno volevano esserlo, la scrittura della Costituzione suscitava diffidenze perché vi vedevano un non innocuo esercizio di volontarismo e velleitarismo giuridico, destinato a incidere poco al cospetto delle leggi necessarie, rivelate dalle trasformazioni storiche. Questo orientamento scettico emerse anche durante i lavori in Assemblea Costituente negli interventi di V.E. Orlando, critico verso un certo costruttivismo giuridico dimentico della storia e inesorabilmente destinato a farvi i conti³.

Il variegato mondo dei cattolici organizzati assunse l'impegno costituente con intento autenticamente ricostruttivo, animati da un pensiero *architettonico*, per usare una metafora cara a La Pira⁴, che doveva muovere da una visione della

aA

127

2. Cfr. G. U. RESCIGNO, *Costituzione italiana e Stato borghese*, Roma, Savelli, 1975, p. 118; E. RIPEPE, *Alla ricerca della concezione marxista del diritto*, Torino, Giappichelli, 1987, p. 231 s.

3. Si v. l'intervento del 22 dicembre del 1947 sulla votazione finale in Costituente: «La verità è che qui sono venute di fronte due diverse maniere di concepire l'intervento del legislatore nel fissare l'ordinamento giuridico di un popolo. [...] Da un lato, si ha l'imposizione di una regola attraverso una volontà consapevole: io comando — dice il legislatore, soprattutto se è dell'ordine costituzionale —, questa mia volontà io la esamino, la concreto diligentemente, me ne rendo conto, metto dalla mia parte tutte le ragioni per cui si possa presumere che si legifera bene; ma, dopo tutto, questa è la mia volontà. Una tale tendenza è antica quanto l'uomo, ed i primi legislatori la loro volontà la fecero passare addirittura per quella di Dio. Dall'altro lato, invece, il diritto viene concepito non come una imposizione dall'esterno, ma come una qualche cosa di organico, che si sviluppa da sé: pianta, che mette nella terra le sue profonde radici, che alimenta il suo tronco, i suoi rami, le sue foglie, anche le più alte, raccogliendo dall'aria, dalla luce, dalla profondità dell'*humus* le ragioni della sua esistenza. [...] Io ho sempre seguito la seconda di queste concezioni, donde il dissenso abbastanza profondo con l'altra parte. [...] E, difatti, è quella stessa forza spontanea, quella forza organica, direi, in certo senso naturale, da cui dipende lo sviluppo delle istituzioni, che opera, se occorre, anche indipendentemente da un testo scritto e lo viene adattando a quelli che sono i veri bisogni storici».

4. G. LA PIRA, *Architettura di uno Stato democratico*, Roma, Servire, s.d.

persona e dalla sua destinazione trascendente. L'esperienza totalitaria e la guerra erano vissute e interpretate non come accadimenti casuali o come conseguenze di dinamiche esogene e incontrollabili. Alla loro origine stavano piuttosto una questione – una vera e propria sfida – escatologica e un errore antropologico a cui occorreva porre rimedio, erigendo su diverse basi un nuovo edificio sociale, a partire da fondamenta sicure e principi retti⁵. Gli accadimenti erano stati il portato storico di una concezione dell'uomo e, con essa, del diritto che avevano preparato la *catastrofe*⁶. Le basi teoretiche rivelatesi erronee erano identificate, da un lato, con la tendenza, ricondotta a una matrice hegeliana, all'ipostatizzazione di entità collettive, *in primis* dello Stato, fatalmente soverchianti rispetto alla dignità della persona; dall'altra, con una concezione, opposta, ma simmetricamente sbagliata, di un io-irrelato, proprio di una certa tradizione filosofica liberale. Rispetto al pensiero liberale, ancorché di un liberalismo illuministico e giusnaturalistico, assai diverso da quello professato in Italia (Croce e Orlando, tra gli altri, avevano in orrore le astrattezze illuministiche e il contrattualismo moderno), vi era il rifiuto dell'errore antropologico individualistico, proprio, ad esempio, di Rousseau, per il quale la dinamica socio-politica si riduceva a volontà di individui irrelati e astrattamente razionali⁷.

Posta la fundamentalità delle cause, la crisi non poteva essere liquidata come una parentesi, alla chiusura della quale si potesse ritornare alle forme e alla logica del vecchio Stato liberale. Si imponeva una soluzione di continuità, sia perché si preparava l'immissione delle classi popolari nella vita politica, non più come masse al seguito di un capo o di un'ideologia; sia perché si intendeva superare il dogma risalente della separazione Stato-società, che era un fondamentale corollario dell'individualismo hobbesiano su cui si innestava il dispositivo dello Stato moderno, tutto risolto nella relazione esclusiva Stato-individuo. Nel dispositivo

5. Cfr. *Il valore della Resistenza: discorsi del prof. Giorgio La Pira sindaco di Firenze in occasione del Congresso internazionale contro la riorganizzazione del fascismo in Europa*: Firenze, 11 e 13 ottobre 1963, Firenze, Giuntina, 1964, pp. 5-6. G. LA PIRA, *Principi*, a cura di A. Scivoletto, Firenze, Filosofia, 1955.

6. G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in «Jus», 1950, 1, p. 177 ss.

7. G. LA PIRA, *Premesse alla politica*, Firenze, Libreria ed. Fiorentina, 1945, p. 130.

hobbesiano, i soggetti del pluralismo sociale, soprattutto quelli con pretesa di rilievo politico, costituivano una minaccia letale all'unità dello Stato e alla sua capacità di garantire pace e sicurezza. Nei primi del Novecento, all'irrompere di fenomeni di pluralismo strutturato, anche partitico, posizioni simili erano ancora espresse, ad esempio, da Carl Schmitt⁸.

In questa prospettiva ricostruttiva – *ab imis* – si apriva un tempo di rinascita del diritto naturale. Nel secondo dopoguerra si assiste a un vigoroso recupero del linguaggio e delle categorie del giusnaturalismo. Nella Costituzione italiana si trovano tracce significative di un diritto naturale declinato in termini antropologico-personalistici, sia in disposizioni specifiche ed esplicite, come quella dell'art. 29 sulla famiglia, sia in norme di principio (l'art. 3, comma 2) che richiamano il fine, indisponibile e sussidiario, delle istituzioni repubblicane. Su un piano sovranazionale, riferimenti sono rinvenibili nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, approvata nel 1948 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, soprattutto nel preambolo e nell'art. 1.

All'interno del mondo cattolico (in particolare nell'Azione Cattolica e nella FUCI), l'*eterno ritorno* del diritto naturale⁹ si manifestava con il recupero del pensiero tomistico sulla scena della riflessione filosofica, politica e giuridica. Lo si rimeditava nelle sue ordinate e organiche connessioni tra piani sovranaturale, naturale e antropologico, metafisico e fisico. A differenza del giusnaturalismo moderno e illuministico, il diritto naturale tomistico conserva vivo il senso della storicità dell'ordinamento e orienta, con la forza di principi finalistici, la costruzione sociale verso appunto dei fini essenziali, ontologicamente tracciati dalla natura delle cose. La mediazione storica, anche politico-giuridica, è ineludibile e, con essa, lo sono le mutevoli forme della società, che sono i luoghi intermedi del cammino di svolgimento della persona. Con "natura", nell'ottica aristotelico-tomistica¹⁰, si intende la meta del perfezionamento dell'essere e il diritto

8. C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, tr. it., Milano, Giuffrè, 1981, p. 123 ss.

9. Secondo l'espressione di H. ROMMEN, *l'eterno ritorno del diritto naturale*, tr. it., Roma, Studium, 1965.

10. Cfr. E. BERTI, *La legge naturale come fondamento dei diritti dell'uomo*, in «Verifiche», 1980, 1-2, p. 134.

naturale ne traccia la direzione, ma abbisogna della prudenza e del discernimento della “legge” perché quel fine sia approssimato nelle mutevoli condizioni storiche. Questa concezione tomistica poteva essere declinata in diversi modi: in un senso più tradizionale e conservatore, nella direzione di un’aspirazione a una “riconquista” cristiana della civiltà; o, in maniera più aderente a una coraggiosa visione laica della politica e più dialogica, essa poteva fondare e accompagnare lo sforzo di mediazione (anche) dei cattolici per inverare, qui e ora, i principi finalistici¹¹. In questa seconda versione, la rilettura maritainiana del tomismo avrebbe trovato fecondo recepimento, in particolare nel costituente G. Lazzati, componente del cosiddetto gruppo dossettiano, nella direzione di una necessaria mediazione etica dei valori cristiani¹².

2. *L'apporto del gruppo “dossettiano”*

Nella traduzione di questo giusnaturalismo aperto alle mediazioni storiche ed etiche, nella fase costituente spiccano le elaborazioni del gruppo dossettiano¹³, particolarmente audace nel coniugare i principi del tomismo, esplicitamente ripresi soprattutto nella lettura datane dal personalismo comunitario, con le esigenze della costruzione di una democrazia costituzionale autenticamente popolare e pluralista. Aggregatosi in gruppi informali in casa Padovani e in gruppi di lavoro nell’Università Cattolica, il gruppo condivideva «il giudizio sulla inevitabile auspicata fine dell’inferlice esperienza fascista» e promuoveva «un programma di preparazione a una innovatrice presenza politica capace di fondere, conservando vivo il senso delle distinzioni, una vivace ispirazione cristiana con una novità di concezione dello Stato che superasse sia quella liberale-borghese cui si

11. Si v. R. RUFFILLI, *La formazione del progetto democristiano nella società italiana dopo il Fascismo*, in G. ROSSINI (a cura di), *Democrazia cristiana e Costituente nella società del dopoguerra*, I, Roma, Cinque Lune, 1980, p. 62.

12. G. LAZZATI, *Pensare politicamente. I. Il tempo dell'azione politica. Dal centrismo al centrosinistra*, Roma, AVE, 1988.

13. Sulla cui genesi e posizione, si v. P. POMBENI, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologna, il Mulino, 1979; rinvio anche, per gli influssi sulla Costituzione, a F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 54 ss.

rifaceva sostanzialmente lo stesso fascismo, sia quella marxista-collettivista negatrice della libertà»¹⁴.

Per Giuseppe Dossetti, pur nella innegabile rottura, vi era una continuità di fondo tra lo Stato liberale e quello fascista, colta nella perdurante immunità della sfera economica rispetto agli interventi del potere. Tale critica fu esplicitata da Dossetti in una controversa relazione al convegno dei giuristi cattolici del 1951, riferendosi all'unico diritto non compreso dagli Stati liberali e totalitari (non comunisti), cioè al «diritto della proprietà privata degli strumenti di produzione e della libera iniziativa economica»¹⁵. L'intensità di tale critica, che si traduceva nella centralità dell'attenzione del nascente ordinamento per le «attese della povera gente» e per la tutela dei lavoratori, risuonava divisiva anche all'interno del mondo cattolico.

L'ingresso delle masse popolari nella vita politica non poteva essere risolto con il semplice allargamento del suffragio. Lo Stato liberale era intrinsecamente e strutturalmente elitario, anche per la perdurante assenza dei partiti, a lungo osteggiati se non nella forma di fluidi legami tra notabili della classe politica¹⁶. Nello Stato costituzionale del dopoguerra, questi, ormai strutturatisi, dovevano divenire veicolo di inserimento delle masse nella vita politica e perfino "autori" delle costituzioni¹⁷. Non nel senso che l'intera partecipazione politico-democratica dovesse essere consegnata al ruolo dei partiti. Proprio i "dossettiani" si sono rivelati lucidi nel cogliere precocemente i segni del limite dei partiti nel dare sostegno e strumenti adeguati alla vitalità e alla partecipazione democratica¹⁸. I canali per la

aA

131

14. A. MICHIELI, *Uno Stato «nuovo», finalistico e pluralistico. Giuseppe Dossetti e l'Università Cattolica tra fascismo e democrazia*, in «Jus», 2021, 2, pp. 352-353.

15. G. DOSSETTI, «Non abbiate paura dello Stato!». *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto*, a cura di E. Balboni, Milano, Vita e Pensiero, 2014, p. 20.

16. C. SCHMITT, *Il custode della costituzione*, cit., p. 130 ss.; H. TRIEPEL, *La Costituzione dello Stato e i partiti politici*, tr. it., Napoli, Editoriale Scientifica, 2015, pp. 9 e 17.

17. Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione e popolo sovrano. La Costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 74 ss.

18. Si allude soprattutto alle posizioni di Mortati e La Pira. Cfr. F. PIZZOLATO - V. SATTA, *I Consigli regionali dell'economia e del lavoro: fondamenti costituzionali e percorsi d'attuazione*, in C. BUZZACCHI - F. PIZZOLATO - V. SATTA, *Regioni e strumenti di governance dell'economia. Le trasformazioni degli organi ausiliari*, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 4-6.

partecipazione dovevano essere plurali e non riguardare unicamente la sfera immediatamente politico-istituzionale.

Occorreva creare – o liberare – i canali e le condizioni sociali, economiche e politiche di un’effettiva partecipazione e predisporre il contesto istituzionale accogliente per un’autentica democrazia popolare e sostanziale. Rispetto allo Stato liberale questo significava il superamento, su più piani, della persistente separazione Stato–società: la democrazia non poteva essere solo di investitura, circoscritta cioè al circuito di autorizzazione della classe governante e chiusa rispetto agli apporti della partecipazione sociale. Si dovevano aprire canali di integrazione osmotica tra pluralismo sociale e sfera istituzionale, anzitutto liberando l’autonomia delle formazioni sociali. Al contempo, lo Stato non poteva più rimanere neutrale e indifferente rispetto alla conflittualità e alle disparità presenti nella sfera dei rapporti economici e del lavoro, ma doveva divenire motore di sintesi dinamica, onde consentire che anche il mercato e il lavoro divenissero luogo e occasione di partecipazione effettiva dei lavoratori alla costruzione della convivenza¹⁹. I lavoratori dovevano poter partecipare all’organizzazione economica del Paese, sia a livello di azienda, sia nella contrattazione – mediante il sindacato – delle condizioni lavorative, sia, più in grande, nella delineazione delle scelte politico-economiche del Paese; e la Costituzione andava predisponendo o riconoscendo strumenti per questi differenti livelli di partecipazione (artt. 3, c. II, 46, 39 e 99 Cost.)²⁰. Non era quindi solo un’elevazione economica che si attendeva per il lavoro, né i rapporti di lavoro erano considerati quali avamposti per una conquista politica ulteriore: si trattava di riconoscere la piena dignità del lavoro quale luogo di svolgimento della persona e di partecipazione democratica alla costruzione della società. Più in generale, i cittadini dovevano trovare nelle formazioni sociali luoghi di partecipazione, a cominciare appunto dalla famiglia, della cui struttura patriarcale la Costituzione avviava il superamento.

E tuttavia misura e direzioni di questo superamento del previgente modello liberale erano – e in fondo sono rima-

19. A. MICHIELI, *Uno Stato «nuovo»*, cit., p. 357.

20. Sul punto si rinvia ora ad A. MICHIELI, *Contributo allo studio dei profili costituzionali della partecipazione economica*, Torino, Giappichelli, 2022.

ste – ragione di contrasto tra i cattolici. In particolare, tale questione era elemento di frizione con la componente ex-popolare del partito (e del cattolicesimo organizzato) che, in parziale continuità con lo Stato liberale, esprimeva timore e perfino allarme verso un finalismo dello Stato interpretato come accrescimento del ruolo di questo, soprattutto nelle sfere sociale ed economica. Emblematica è a riguardo la critica espressa da L. Sturzo alla Costituzione. Pur in inequivocabile rottura con il passato fascista, Sturzo esprimeva un'esigenza di tipo liberale di tutela di uno spazio di indipendenza della società, ancorché finalmente riconosciuta nelle sue articolazioni plurali e non deformata da concezioni individualistiche, e anche del mercato. La critica allo statalismo, considerato eredità del fascismo e – si badi bene – *colpa* dell'antifascismo (anche della sinistra democristiana), era ricorrente in Sturzo, soprattutto sul piano economico, laddove egli difendeva l'utilità dell'iniziativa privata²¹. Il pluralismo istituzionale autonomistico, valorizzato dai Popolari, nell'appello fondativo e nei lavori costituenti, rifletteva una preminente finalità di separazione dei poteri, anziché di integrazione dei cittadini nella vita politica dello Stato²². Anche se, in Sturzo, la valorizzazione delle autonomie, oltre che su questa esigenza di tipo liberale, poggiava su una base storicistica, per la quale le Regioni non potevano costituire, come qualcuno temeva, una minaccia all'unità nazionale, ma ne avrebbero valorizzate le differenze, perfettamente coesistenti con la coscienza dell'unità stessa²³.

21. L. STURZO, *Le colpe dell'antifascismo*, in «Il Popolo», 19.1.47; Id., *Uno Stato sempre più invadente*, in «Il Giornale d'Italia», 27.3.1955.

22. «A uno Stato accentratore tendente a limitare e regolare ogni potere organico e ogni attività civica e individuale, vogliamo sul terreno costituzionale sostituire uno Stato veramente popolare, che riconosca i limiti delle sue attività, che rispetti i nuclei e gli organismi naturali – la famiglia, le classi, i Comuni – che rispetti la personalità individuale e incoraggi le iniziative private» (*Appello a tutti gli uomini liberi e forti*). Cfr. sul tema F. FELICE, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2020.

23. L. STURZO, *La Regione della Nazione*, in N. ANTONETTI - U. DE SIERVO - F. MALGERI (a cura di), *I cattolici democratici e la Costituzione*, cit., III, p. 1178: «Non sono le leggi proprie e i propri statuti che creano i distacchi dolorosi [...], si bene i maltrattamenti che in nome dello stato vengono inferti alle popolazioni, che per storia, per tradizione, per eventi eccezionali, credono di rivendicare una loro personalità e di volere rispettati i propri privilegi».

Rispetto a queste posizioni, i “dossettiani”, in continuità con il tomismo e oltre un certo “agostinismo”, non riconoscevano allo Stato un ruolo meramente negativo, compendiato nella responsabilità di contrastare il male, sempre possibile per il limite postlapsario della condizione umana, ma ne propugnavano un ruolo attivo, ben oltre quello che il cattolicesimo liberale (anche sturziano) era disposto a riconoscergli. Tale “nuova” funzione dello Stato era niente di meno che quella di contribuire al *perfezionamento* della persona. Tale ruolo attivo è evidente nella formulazione dell’art. 3, c. II, Cost. Le difficoltà per il mondo cattolico di riconoscersi sotto le insegne dell’art. 3, c. II, della Cost. sono emblematiche a riguardo.

Poteva e può tuttora suonare ambiguo, poco prudente e perfino ingenuo, questo affidamento nelle istituzioni repubblicane. Non si deve però dimenticare che, nella concezione dei dossettiani, la finalità dello Stato (della Repubblica) era tracciata dalla destinazione ontologica della società politica (al bene comune) e in essa si esprimeva, in forme plurali e articolate, il popolo sovrano. Il finalismo dello Stato non equivaleva allo sdoganamento di indirizzi politici contingenti e divisivi, ma al riconoscimento di questa strutturale destinazione della società politica a garantire, sinteticamente, le condizioni della fioritura umana.

Le stesse autonomie territoriali non sono quindi riconosciute, come sospettavano i comunisti, come strumenti utili a estenuare e diluire la forza trasformativa dello Stato, ma in quanto canali privilegiati di immissione e di manifestazione dell’energia partecipativa dei cittadini e, pertanto, di diffusione della democrazia sostanziale nelle diverse sfere del vivere associato. Autonomie sociali e istituzionali sono i luoghi di una democrazia che mira a permeare i rapporti sociali ed economici e che, ciò nondimeno, è impegnata in un progetto di trasformazione emancipativa che rimuova da quegli stessi luoghi le cristallizzazioni inibenti del potere e le forme degradanti del condizionamento eteronomo, anche privato.

In questo preciso senso, i dossettiani sono espressione di un cattolicesimo democratico che è forza di discontinuità rispetto alla tradizionale prudenza e strumentalità di approccio all’azione statale. Anche nella direzione del superamento di un persistente approccio cattolico di tipo

corporativistico-organicistico alla questione sociale. Soprattutto in Dossetti, il conflitto socio-economico era pienamente riconosciuto e assunto in capo allo Stato, con un ruolo non neutrale²⁴. Il finalismo dello Stato implicava, come si è ricordato, un compito di sintesi dinamica, non un mero riconoscimento neutrale dei rapporti fattuali e tradizionali di potere, a cominciare da quelli presenti nella struttura familiare²⁵. Nella società e nel mercato l'azione dello Stato doveva promuovere una dinamica trasformativa: non mera *recognitio* delle forme esistenti del rapporto sociale ed economico, ma *conformatio*.

«Fare la società» è un'espressione eloquente e fraintendibile usata da Dossetti²⁶. L'espressione, certo ambigua e per questo forse infelice, attirava e attira tutt'ora ostilità o, nella migliore delle ipotesi, resistenze e incomprensione. Eppure si tratta di una formulazione non diversa, nel suo senso profondo, dall'essenza del principio di sussidiarietà, pure implicitamente richiamato da Dossetti in Assemblea Costituente e proposto come base del nuovo Stato costituzionale (nel celebre o.d.g. presentato alla I Sottocommissione il 9.9.46). Il principio di sussidiarietà, caro alla dottrina sociale della Chiesa (e anche al cattolicesimo liberale), veniva – su spinta proprio dei dossettiani – pienamente, ancorché implicitamente, recepito in Costituzione, ad esempio nell'autonomia riconosciuta alle formazioni sociali per il compito – loro proprio – di accompagnare lo svolgimento della persona umana, in coordinamento con la finalità complessiva della Repubblica di rimozione degli ostacoli al “pieno sviluppo” della stessa. Il riconoscimento (*recognitio*) implica il recepimento di un'antiorità che non è però passivo e descrittivo. Non si limita cioè a fotografare l'esistente. Né potrebbe farlo perché non sempre e non automaticamente i rapporti sociali, perfino quelli familiari, sono luoghi

aA

135

24. In Sturzo è ancora nettamente prevalente il richiamo alla collaborazione tra le classi. Si v. ad es., L. STURZO, *Autogoverno e suoi limiti. Note sulla democrazia*, in *I cattolici democratici*, cit., II, p. 792. Sulla visione di Dossetti, si rinvia a V. PEREGO, *Il nodo organicismo/pluralismo nel pensiero politico dei cattolici*, in *Le idee costituzionali della Resistenza*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1997, p. 160 ss.

25. Cfr. A. MICHELI, *Uno Stato «nuovo»*, cit., p. 380.

26. Per riferimenti e significati rinvio a F. PIZZOLATO, *Fare la società: fraintendimenti e attualità di una formula dossettiana*, in C. BUZZACCHI - M. MASSA (a cura di), *Non abbiate paura delle autonomie. Scritti per Enzo Balboni*, Milano, Vita e Pensiero, 2022, pp. 251-260.

di rispetto e di promozione dell'umano. Il riconoscimento opera a vantaggio di quella forma del rapporto sociale che incorpori i principi di libertà, eguaglianza e partecipazione la cui realizzazione è la finalità complessiva della Repubblica. La conformazione (*conformatio*) dell'ordinamento serve proprio a dare ai rapporti sociali la veste idonea a farne luoghi di svolgimento dell'umano.

3. *Eredità e criticità del “dossettismo” nelle trasformazioni della democrazia costituzionale*

Qual è l'eredità di questa impostazione che i “dossettiani” hanno contribuito a immettere nel testo costituzionale? Si può affermare che l'oblio di quella impostazione – e dei suoi stessi interpreti – corrisponda all'allontanamento dai tratti più originali e trasformativi della Costituzione. E, d'altra parte, i principali punti di crisi si sono rivelati proprio quelli (su tutti l'assetto bicamerale del Parlamento) in cui quell'apporto non è riuscito a incidere. Del tutto negletto e irricognoscibile sembra il progetto di democrazia sostanziale (del lavoro) di integrazione delle masse nella vita politica, secondo i principi personalistico e di sussidiarietà. E tuttavia non sembra invecchiato l'ideale, bensì si sono deteriorate le condizioni politico-istituzionali del suo inveroamento, tanto da aver reso quasi occluso quell'orizzonte.

Il disegno costituzionale esige la valorizzazione delle forme e delle espressioni del pluralismo sociale ed istituzionale del popolo sovrano. La concezione del popolo, concreto e articolato pluralisticamente, lontano da ogni riduzione a volontà singolare idolatrica, è il portato più innovativo della nostra Costituzione e ciò nondimeno tutt'altro che acquisito, anche concettualmente²⁷. La tentazione ricorrente resta quella – anche in nome di una malintesa democrazia – di identificare il popolo con una volontà (e una corrispondente decisione) semplificata. Le riforme che sono state affacciate, pur con soluzioni antitetiche – dalla democrazia diretta al presidenzialismo o anche al cosiddetto premierato – vanno in fondo nella comune direzione di accentuare questa tendenza semplificatoria. Il ruolo fondamentale delle autonomie sociali e territoriali resta, in questi progetti

27. Rinvio a F. PIZZOLATO, *I sentieri costituzionali della democrazia*, Roma, Carocci, 2019.

di riforma, marginale e quasi accessorio. Un po' paradossalmente, in questa operazione di riduzione del popolo a un volere, i cosiddetti "populisti" si incontrano con i loro oppositori. Gli uni e gli altri si ritrovano nel punto dell'immaginazione idolatrica di un popolo che si esprime con una volontà (e una decisione) singolare, riassunta da un rappresentante sintetico (nel presidenzialismo) o a valle di processi di democrazia diretta.

Una qualificante novità costituzionale risiede invece proprio nella concezione del popolo la cui unità, di tipo federale, prende forma nella convivenza e cooperazione di parti plurali e si esprime nelle diverse forme della partecipazione, individuale e aggregata, sociale economica e politica. Sono queste le *forme* (al plurale, appunto) e i *limiti* (di ognuna di queste forme in rapporto alle altre) della sovranità popolare che la Costituzione garantisce (art. 1), apre e delimita affinché sia preservata la natura articolata e plurale del popolo medesimo. La funzione della Costituzione – e poi delle leggi che vi danno attuazione – è sancire il patto di questa coesistenza e creare lo spazio della cooperazione di queste espressioni plurali.

Le criticità, irrisolte e anzi acuitatesi negli anni, stanno nelle vie di connessione tra le forme mutevoli del legame sociale e l'assetto istituzionale, compromesse anzitutto dalla strozzatura causata da partiti non democratici e abbarbicati alla sfera del potere. Rispetto alla progettazione dei dossettiani, gli anni trascorsi e gli eventi succedutisi potrebbero consigliare un ripensamento critico in relazione al ruolo dello Stato. Non mancava certo la consapevolezza delle esigenti condizioni di fedeltà delle istituzioni al loro ruolo, se è vero che Dossetti parlava della funzione politica alla stregua di un ruolo "sacerdotale"²⁸, ma, forse per sottovalutazione della pericolosità intrinseca della dimensione di potere e per la necessità di un'energica trasformazione socio-economica, peraltro orientata e "moderata" dall'influenza nord-americana, quel ruolo della Repubblica poteva aprire a interpretazioni equivoche e risolversi praticamente in deleteri meccanismi di delega (e di professionalizzazione della politica). In questo senso, si può prospettare un recupero

della dimensione liberale e un avvicinamento alle posizioni sturziane, nella direzione della valorizzazione delle autonomie, sociali e territoriali, come luoghi di diffusione della democrazia e quindi anche di delimitazione del potere. La ricerca di una democraticità sostanziale, secondo il “piano” costituzionale, esige che si accentui il ruolo “capacitante” delle istituzioni e si rafforzino gli strumenti della limitazione-condivisione del potere.

A monte, però, l’elemento critico rispetto al disegno costituente è indubbiamente rappresentato dal contesto politico-economico internazionale, posto che il progetto dossettiano avrebbe richiesto una originale collocazione dell’Italia e dell’Europa nel concerto delle potenze, allora segnato dalla divisione in blocchi. Si può dire che l’attuazione del progetto costituzionale sia stata frenata, se non impedita, da vicende, ancora poco limpide, che avevano in equilibri o in egemonie internazionali la loro sorgente. E oggi forse ancora di più la democraticità interna e lo spazio di un autonomo indirizzo politico sono profondamente corrosi a vantaggio non di istituzioni sovranazionali aperte ad un’autentica partecipazione popolare, ma a espressioni di un’eteronomia politica, o anche tecno-economica, che mortificano la partecipazione stessa o la confinano entro interstizi angusti²⁹. Se si ha consapevolezza di queste influenze, si comprende come non possa oggi aprirsi un sincero discorso sulle riforme costituzionali che non prenda le mosse proprio da questo scenario e dalla necessità di ricostruire un ordine internazionale in cui i popoli tornino ad esprimere bisogni e a orientare le trasformazioni.

29. Sullo svuotamento della democrazia si v. il pamphlet polemico di L. CANFORA, *La democrazia dei signori*, Roma-Bari, Laterza, 2022.

La figura e l'opera di Giuseppe Dossetti in Assemblée costituente

Paolo Cavana

aA

1. La figura complessa di Giuseppe Dossetti

Non è facile in poco spazio offrire una sintesi del contributo di Giuseppe Dossetti alla stagione costituente e all'impegno dei cattolici nella vita politica ed anche ecclesiale¹. Non solo per le numerose e significative esperienze e forme di impegno da lui vissute, ma anche per la profondità e complessità dei suoi apporti di pensiero e di azione, che suscitarono entusiasmo ma talora anche incomprensioni nello stesso mondo cattolico.

Canonista e docente universitario, giovane dirigente della Resistenza a Reggio Emilia nel periodo più duro dell'occupazione nazista (1943-45), membro influente e uomo

139

1. Sulla figura di Giuseppe Dossetti, cfr. P. POMBENI, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*, Bologna, il Mulino, 2013; ID., *Un riformatore cristiano nella ricostruzione della democrazia italiana. L'avventura politica di Giuseppe Dossetti 1943-1956*, in *Le «Cronache sociali» di Giuseppe Dossetti. La giovane sinistra cattolica e la rifondazione della democrazia italiana*, a cura di L. Giorgi, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, pp. 7-73; G. GALAVOTTI, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione 1913-1939*, Bologna, il Mulino, 2006; A. MELLONI (a cura di), *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, Bologna, il Mulino, 2007; L. GIORGI, *Una vicenda politica. Giuseppe Dossetti 1945-1956*, Cernusco 2003; G. MICCOLI, *L'esperienza politica di Dossetti*, in *Regno-doc.*, 7/1997, pp. 257-264; G. TROTTA, *Giuseppe Dossetti. La rivoluzione nello stato*, Firenze, Camunia, 1996; G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La Dc di De Gasperi e di Dossetti*, Firenze, Vallecchi, 1974.

di punta della DC all'interno dell'Assemblea Costituente (1946-47), ove contribuì in modo talora determinante all'elaborazione della Costituzione repubblicana; deputato e vice segretario della DC durante i primi governi di Alcide De Gasperi, di cui fu principale oppositore interno su posizioni critiche nei confronti dell'adesione dell'Italia al Patto atlantico e della conseguente contrapposizione ideologica con le sinistre; sostenitore di profonde riforme sociali, ispiratore e *leader* indiscusso della sinistra democristiana fino ai primi anni '50, che raccolse attorno alla rivista *Cronache sociali*, breve ma innovatrice esperienza di riflessione politica.

All'apice della carriera politica, si dimise da deputato e lasciò la cattedra universitaria, richiamato da una vocazione religiosa già evidenziatasi in gioventù, non senza affrontare prima – su richiesta del cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna – le elezioni comunali nel capoluogo felsineo (1956) come candidato indipendente a sindaco sostenuto dalla DC contro il comunista Giuseppe Dozza, uscendone sconfitto. Divenne poi sacerdote a Bologna (1959), ove alcuni anni prima aveva promosso la fondazione di un centro di ricerca sulle scienze religiose (il *Centro di documentazione*, poi *Istituto per le scienze religiose*, fucina di una nuova generazione di storici italiani) destinato ad acquisire rilevanza internazionale per i suoi studi storico-critici sulla Chiesa, e principale collaboratore del cardinale Lercaro, prima al Concilio Vaticano II (1962-1965), ove il presule bolognese era stato nominato da papa Giovanni XXIII tra i quattro moderatori, poi a Bologna come provicario della diocesi per l'attuazione della riforma liturgica, che poi lasciò a seguito della controversa rinuncia – per molti una rimozione – del cardinale Lercaro alla sede bolognese (1968).

Fondatore di una famiglia religiosa di vita monastica, negli ultimi anni della sua vita divenne, con alcuni suoi interventi pubblici², il principale ispiratore di un movimento politico di tenace opposizione alla riforma della Costituzione repubblicana prospettata dal Governo di centro-destra,

2. Cfr. G. DOSSETTI, *I valori della Costituzione*. Prefazione di F. Monaco, Reggio Emilia, S. Lorenzo, 1995.

che concorrerà a porre poi le basi per la costituzione di una nuova formazione politica di centro-sinistra, l'Ulivo di Romano Prodi, destinata a mutare lo scenario politico italiano³.

Il complesso percorso politico, culturale ed ecclesiale di Giuseppe Dossetti, sempre attraversato da una fortissima tensione morale e spirituale, si è prestato e si presta tuttora – a quasi trent'anni dalla sua scomparsa (1996) – a divergenti interpretazioni. Del resto egli stesso riconobbe più volte come cifra del suo percorso politico una certa *casualità*⁴, quasi ad ammettere implicitamente anche una difficoltà personale a fornire una ricostruzione unitaria delle sue molteplici esperienze se non nell'ottica del mistero e della grazia preveniente di Dio. Il che certo non aiuta e nemmeno incoraggia la ricerca di un consapevole e meditato progetto o disegno alla base delle varie stagioni del suo impegno politico ed ecclesiale, che non sia quella di una straordinaria testimonianza di carattere personale alle ragioni della propria coscienza profondamente cristiana⁵. Ma è proprio l'autenticità di tale testimonianza, l'intransigenza delle convinzioni che la alimentavano, peraltro non prive di contraddizioni sia sul versante politico che su quello ecclesiale, ad aver conferito alla sua figura quel fascino e attrazione che seppe esercitare su molte generazioni di politici, di studiosi e di semplici fedeli cristiani: il fascino dell'"utopia come utopia"⁶, che è parte costitutiva del carattere profetico dell'annuncio evangelico.

aA

141

3. In argomento, cfr. G. BRUNELLI, *Giuseppe Dossetti (1913-1996). Intransigenza e riforma tra chiesa e società*, in *Regno-att.*, 2/1997, pp. 55-62.

4. Cfr. *Testimonianza su spiritualità e politica. Incontro con don Giuseppe Dossetti*, in G. DOSSETTI, *Scritti politici*, a cura di G. Trotta, Genova, Marietti, 1995, LIII-LV. Sottolinea questo aspetto A. MELLONI, *Dossetti, un produttore di cultura fra la Resistenza e «Cronache sociali»*, cit., pp. 60-61.

5. Sul carattere problematico della figura di Dossetti politico annota efficacemente M. TRONTI, *Introduzione. Dossetti politico: un problema*, in G. DOSSETTI, *Scritti politici. 1943-1951*, a cura di G. Trotta, Genova, Marietti, 1995, p. XV: "Perché un problema? Perché con Dossetti viene in discussione la forma della politica dal punto di vista di un cristiano. La forma della politica moderna per un cristiano del Novecento", diviso tra tensione verso l'assoluto e i necessari compromessi della politica, a livello interno e internazionale.

6. A. MELLONI, *L'utopia come utopia*, introduzione a G. DOSSETTI, *La ricerca costituente 1945-1952*, a cura di A. Melloni, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 13-59.

2. *La riforma dello Stato nel contributo costituente di Giuseppe Dossetti*

L'approdo più indiscusso e duraturo della sua opera, che ne segnò l'affermazione personale sul piano politico ed ecclesiale e che ha lasciato una traccia profonda e tuttora viva e operante nello sviluppo del paese, fu il suo fondamentale contributo all'elaborazione delle norme della Costituzione repubblicana sul fattore religioso, e in particolare dell'attuale art. 7, dedicato alla posizione della Chiesa cattolica e ai suoi rapporti con lo Stato, che fu come noto la norma più discussa dell'intero dibattito costituente⁷.

D'altra parte, come è stato più volte sottolineato, non si può disgiungere questo aspetto specifico dal più ampio e complesso apporto che egli diede all'intero dibattito costituente, a partire dal fondamentale contributo all'impostazione generale del progetto di Costituzione mediante il suo famoso ordine del giorno presentato il 9 settembre 1946, col quale, affermando il primato del principio personalista e di quello pluralista, orientò i lavori della I Sottocommissione sui diritti e doveri dei cittadini, di cui egli fu membro influente, verso una visione solidarista e sociale dello Stato, che respingeva sia la concezione "soltanto individualistica" sia quella "totalitaria, la quale faccia risalire allo Stato l'attribuzione dei diritti dei singoli e delle comunità fondamentali"⁸, ponendo le premesse per quel fondamentale accordo di natura politica con le forze progressiste della sinistra, in particolare con il PCI

7. In argomento, cfr. P. CAVANA, *Giuseppe Dossetti e i rapporti tra lo Stato e la Chiesa nella Costituzione*, Roma, Aracne, 2011; L. ELIA, *Giuseppe Dossetti e l'art. 7 della Costituzione, in Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta*. Atti del Convegno della Fondazione Michele Pellegrino, Università di Torino, 23 novembre 2007, a cura di F. Traniello, F. Bolgiani, F. Margiotta Broglio, Bologna, il Mulino, 2009, p. 191 ss.; R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna, il Mulino, 2009, spec. p. 383 ss.; G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, Prefazione di F.P. Casavola, Milano, Jaca Book, 2008, pp. 29-44; L. MUSSELLI, *Chiesa e Stato all'Assemblea costituente: le origini dell'art. 7 della Costituzione italiana*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, a cura dell'Istituto di diritto ecclesiastico e canonico dell'Università di Napoli, Napoli, Jovene, 1989, pp. 463-526. Per gli interventi a favore e contro l'art. 5 del progetto di Costituzione, cfr. G. DALLA TORRE, *La riforma della legislazione ecclesiastica. Testi e documenti per una ricostruzione storica*, Bologna, Pàtron Editore, 1985, p. 48 ss.

8. *Ass. Cost., Commissione per la Costituzione. I Sottocommissione*, seduta del 9 settembre 1946, intervento dell'on. Giuseppe Dossetti, in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, a cura della Camera dei Deputati - Segretariato generale, vol. VI, Roma, 1970, p. 322 ss., spec. pp. 323-324.

di Palmiro Togliatti, che avrebbe poi ispirato i successivi lavori dell'Assemblea⁹.

In proposito occorre ricordare che la relazione di Giorgio La Pira sui principi relativi ai rapporti civili, che doveva costituire la base per i lavori della I Sottocommissione, aveva suscitato un'ampia discussione nella quale non erano mancate una serie di motivate obiezioni e osservazioni critiche¹⁰. In essa si superava sia la teoria dei c.d. diritti riflessi, soggiacente allo Stato totalitario, sia la concezione individualistica di stampo borghese che, pur affermando i diritti naturali di eguaglianza e di libertà (civili e politiche), ometteva di considerare e di tutelare la dimensione sociale e relazionale propria della persona umana. In alternativa ad entrambe la relazione di La Pira proponeva una sistematica dei diritti dell'uomo fondata sul riconoscimento della sua naturale socialità, da cui la sua necessaria integrazione in molteplici comunità intermedie (famiglia scuola impresa etc.) cui riconoscere sfere di autonomia rispetto allo Stato, e l'affermazione, accanto ai diritti individuali, dei diritti sociali volti a promuoverne lo sviluppo e l'effettiva partecipazione alla vita sociale ed economica. Questa rappresentazione era stata apprezzata per il superamento della concezione statolatrica e di quella individualistica dei diritti, condivisa soprattutto dai rappresentanti dei partiti di sinistra, ma era stata altresì oggetto di forti critiche per l'impostazione di tipo organicistico del pluralismo sociale e per il suo asserito carattere ideologico, derivante dai numerosi riferimenti, espliciti ed anche impliciti, alla natura trascendente della persona umana.

L'intervento di Dossetti fu decisivo poiché, avvertendo il rischio di una frattura difficilmente sanabile, richiamò l'attenzione dei membri della Sottocommissione sulla necessità

9. Cfr. U. DE SIERVO, *Figure del costituzionalismo cattolico*, in *Valori costituzionali. Per i sessanta anni della Costituzione Italiana*. Atti del Convegno nazionale dell'U.G.C.I., Roma, 5-7 dicembre 2008, Quaderni di Iustitia, a cura di F. D'Agostino, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 27-45; U. DE SIERVO - L. ELIA, *Costituzione e movimento cattolico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*. I/2. *I fatti e le idee*, a cura di F. Traniello e G. Campanini, Torino, Marietti, 1981, p. 232 ss.; R. RUFFILLI (a cura di), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*. I. *L'area liberal democratica. Il mondo cattolico e la democrazia cristiana*, Bologna, il Mulino, 1979.

10. Per il testo della relazione di Giorgio La Pira e sul dibattito che ne seguì, cfr. G. LA PIRA, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, a cura di U. De Siervo, Firenze, Cultura editrice, 1979, p. 179 ss.

di “accordarsi su una base ideologica comune” che doveva poi ispirare l'impostazione sistematica della dichiarazione dei diritti e, quindi, della forma di Stato che si voleva edificare, indicandola nella necessaria “anteriorità della persona di fronte allo Stato”. Nel suo intervento egli pose una domanda:

si vuole o non si vuole affermare un principio antifascista o afascista che non sia riconoscimento della tesi fascista della dipendenza del cittadino dallo Stato, ma affermi l'anteriorità della persona di fronte allo Stato? Se così è, ecco che si viene a dare alla Costituzione una impostazione ideologica, ma di una ideologia comune a tutti¹¹.

E precisò:

Questo concetto fondamentale dell'anteriorità della persona, della sua visione integrale e dell'integrazione che essa subisce in un pluralismo sociale, che dovrebbe essere gradito alle correnti progressive qui rappresentate, può essere affermato con il consenso di tutti. Tale concetto deve essere stabilito non per una necessità ideologica, ma per una ragione giuridica; infatti, non va dimenticato che la Costituzione non deve essere interpretata solo dai filosofi, ma anche dai giuristi. Ora, i giuristi hanno bisogno di sapere – e questo vale particolarmente quando si tratta di uno statuto, che codifica principi supremi, generalissimi – proprio per quella più stretta interpretazione giuridica delle norme, qual'è l'impostazione logica che sottostà alla norma¹².

Il suo intervento fu subito seguito da quello di Togliatti, che riconobbe nelle parole di Dossetti l'offerta di “un ampio terreno d'intesa”, in particolare sul modo di intendere “il rapporto tra la persona e lo Stato”:

Per suo conto – questo il verbale stenografico dell'intervento del segretario del partito comunista – lo Stato è un fenomeno storico, storicamente determinato, e la dottrina che egli rappresenta sostiene che lo Stato, ad un certo momento, dovrebbe scomparire; mentre sarebbe assurdo si pensasse che debba scomparire la persona umana. È d'accordo anche che un regime politico, economico e sociale, è tanto più progredito quanto più garantisce lo sviluppo

11. *Ibid.*, p. 195.

12. *Ibid.*, p. 195.

della personalità umana. Egli e l'onorevole Dossetti potrebbero dissentire nel definire la personalità umana; però ammette che possa essere indicato come il fine di un regime democratico quello di garantire un più ampio e più libero sviluppo della persona umana¹³.

Ecco, quasi colta in diretta, l'intesa fondamentale che si venne a saldare, all'inizio dei lavori dell'Assemblea costituente, tra il capo del maggior partito della sinistra e l'esponente di punta della sinistra democristiana, da questo momento riconosciuto dal primo come l'interlocutore privilegiato dello schieramento ideologicamente avverso con il quale era possibile porre le premesse per un lavoro comune.

L'ordine del giorno presentato da Dossetti, nel quale si enunciava il primato della persona umana sullo Stato e il necessario riconoscimento del ruolo delle comunità intermedie¹⁴, non fu votato ma rappresentò la base condivisa per la formulazione, da parte degli on. Basso e La Pira, di due articoli fondamentali sui quali si trovò rapidamente l'accordo all'interno della Sottocommissione e che sarebbero poi diventati gli artt. 2 e 3 della Costituzione repubblicana: fu da "questo nucleo iniziale, che configura un modello di Stato nuovo nei suoi rapporti con i singoli ed i gruppi e non più neutrale dinanzi ai conflitti sociali"¹⁵, che si andò poi costruendo l'accordo sostanziale dei costituenti dei tre maggiori partiti sulle altre parti relative ai principi fondamentali, alle libertà e ai diritti sociali, ossia sulla forma di Stato.

3. Riforma dello Stato e rapporti con la Chiesa: un nesso inscindibile

Questa fondamentale opzione sulla forma di Stato rappresenta la necessaria premessa della successiva proposta formulata da Dossetti sul tema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa e del dibattito che ne seguì, poi sfociato nell'approvazione dell'art. 5 del progetto di Costituzione, ossia l'attuale art. 7.

In questa prospettiva doveroso risalto è stato dato in sede storiografica alla concezione dello Stato propria di

13. *Ibid.*, p. 196.

14. *Ibid.*, p. 197.

15. U. DE SIERVO - L. ELIA, *Costituzione e movimento cattolico*, cit., p. 233.

Dossetti, che lo accomunava a quella di alcuni altri giovani e illuminati costituenti della DC e sulla quale fu possibile trovare un fondamentale terreno di incontro con Togliatti¹⁶. Si è però forse sottovalutato, in Dossetti e nell'intero gruppo dossettiano che ne condivise la linea politica e ideologica, l'adesione alla comune matrice maritainiana della riflessione sullo Stato, che fu uno dei principali filoni culturali che avevano alimentato in Europa la resistenza al totalitarismo e che partiva dall'urgenza di un rinnovato impegno dei cristiani al servizio della comunità politica per rifondarne le strutture su nuovi basi, in opposizione sia alla concezione individualista di tipo liberale, sia di quella collettivista di matrice fascista o comunista¹⁷. Una riflessione condotta alla luce di quell'ideale storico di una "nuova cristianità", impegnata nell'affermazione di una democrazia cristianamente ispirata basata su comuni valori secolari in un contesto di libertà pluralismo e di forte solidarismo sociale, nella quale la definizione del ruolo della Chiesa e dei cristiani e del loro rapporto con lo Stato era comunque da ritenersi fondamentale, soprattutto tenendo conto delle peculiarità della storia unitaria italiana e dell'intervenuta stipulazione dei Patti lateranensi nel 1929.

In sostanza le norme costituzionali sul fattore religioso, e in particolare l'art. 7 Cost., erano per il giovane costituente reggiano parte costitutiva e fondamentale di un più ampio disegno di rifondazione dello Stato unitario: uno Stato che fosse garante delle attese popolari di giustizia sociale e pro-

16. In argomento cfr. L. GUERZONI, *La riflessione di Dossetti sullo Stato: spunti di ricerca*, in A. MELLONI (a cura di), *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, cit., pp. 299-309; U. MAZZONE, *Tra resistenza e ragion di Stato: momenti del pensiero politico di Giuseppe Dossetti*, ibid., pp. 311-342. Fondamentale nella riflessione di Dossetti sullo Stato fu la sua relazione al Convegno nazionale dei giuristi cattolici nel novembre 1951, che appartiene però – nonostante i soli tre anni trascorsi dalla chiusura del dibattito costituente – ad un'altra stagione del suo impegno politico, segnato dallo scontro con De Gasperi all'interno della DC e dal suo già preannunciato abbandono della vita politica (cfr. G. DOSSETTI, *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, in *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*. Atti del III Convegno nazionale di studio dell'U.G.C.I. – Roma, 12-14 novembre 1951, in *Quaderni di Iustitia*, 2, Roma 1953, pp. 17-39).

17. Sull'ideale storico di una "nuova cristianità" e di un nuovo umanesimo proposto da Jacques Maritain nella sua opera *Humanisme intégral* (1936), cfr. P. VIOTTO, *Presentazione* a J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Nuova edizione. Premessa di D. Antiseri, Roma 2009, pp. 7-39. Sull'influenza che tale opera ebbe su una parte dei costituenti democristiani e su Dossetti e La Pira in particolare, cfr. P. SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta* (1985), Prefazione di G. Dalla Torre, Roma, Studium, 2008, p. 25 ss.

teso al conseguimento di più avanzati equilibri di democrazia sul piano interno e internazionale, ma che fosse al contempo e per ciò stesso espressione della ritrovata unità del popolo italiano attorno alle sue tradizioni civili e religiose.

Non si rende quindi giustizia al costituente Dossetti se si separa la sua riflessione sullo Stato da quella dei suoi rapporti con la Chiesa, che resterà sempre per lui, credente nell'intimo, il termine ineludibile di riferimento per ogni autentica prospettiva di riforma dello Stato e della politica, nell'ambito di quel dialogo tra "i massimi sistemi" – cioè "lo Stato e la Chiesa, la società civile e politica e la comunione ecclesiale" – che per sua stessa ammissione costituì sempre oggetto delle sue meditazioni nel corso della sua lunga esistenza¹⁸.

4. *Il progetto costituente sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa*

Fondamentale – l'abbiamo già ricordato – fu il contributo di Dossetti all'elaborazione delle norme costituzionali sul fattore religioso, ed in particolare su quello che sarà l'art. 7 dell'attuale Costituzione, di cui egli fu il principale artefice e di cui sono testimonianza i suoi articolati interventi in Assemblea costituente¹⁹.

Il testo che compendia meglio di ogni altro il suo pensiero in proposito è l'ampio e articolato discorso pronunciato in Assemblea costituente nella seduta del 21 marzo 1947, quasi in chiusura del dibattito sul progetto di Costituzione²⁰. In esso veniva delineata un'impostazione nuova ed originale, sia sul piano giuridico che storico-politico, della delicata questione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa nel nuovo ordinamento repubblicano, e sono altresì esplicitate in modo rigoroso le ragioni giuridiche e politiche a sostegno delle opzioni normative ivi proposte, in forma di enunciati positivi e di confutazione alle principali obiezioni emerse nel corso del dibattito.

18. G. DOSSETTI, *Discorso per il conferimento dell'Archiginnasio d'oro*, in COMUNE DI BOLOGNA (ed.), *L'Archiginnasio d'oro a Giuseppe Dossetti*. Sala dello *Stabat Mater*, 22 febbraio 1986, Bologna, 1986, p. 26.

19. Cfr. G. DOSSETTI, *La ricerca costituente 1945-1952*, cit.

20. *Assemblea Costituente*, seduta del 21 marzo 1947, intervento dell'on. Giuseppe Dossetti, in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, cit., vol. I. Sedute dal 25 giugno 1946 al 16 aprile 1947, pp. 546-561.

Dedicato interamente al commento dell'art. 5 del progetto (comprendente il testo dell'attuale art. 7 e dei primi due commi dell'attuale art. 8 Cost.), vero snodo politico-costituzionale nei lavori dell'Assemblea costituente, questo ampio intervento s'impose da subito per la sua autorevolezza e consacrò Dossetti come *leader* politico e abile giurista, oltre che come testimone di una fede cristiana vissuta con impegno e coerenza alle proprie idee²¹.

Esso rappresentò la tappa finale di un percorso di elaborazione normativa caratterizzato da una sorprendente unità progettuale, maturato già nei primi mesi del 1946 ma concretamente avviato da Dossetti nel settembre dello stesso anno in seno alla I Sottocommissione della Commissione per la Costituzione, ove era stato nominato relatore sul tema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, e proseguito in tale sede con la riformulazione in forma semplificata dell'originario schema da lui presentato sulla base delle osservazioni emerse nel dibattito (ottobre – novembre 1946), che vide l'intervento di alcuni tra i più autorevoli esponenti di opposti orientamenti politici e ideologici, ma nel quadro di una sostanziale fedeltà e coerenza alle sue tesi di fondo.

Il progetto costituente di Dossetti concernente i rapporti tra lo Stato e la Chiesa si compose fin dall'inizio di quattro fondamentali punti, che egli aveva maturato ancor prima dell'inizio ufficiale dei lavori costituenti. Essi possono essere così indicati: la costituzionalizzazione del tema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa; l'affermazione esplicita della loro reciproca indipendenza ciascuno nel proprio ambito; quella del principio concordatario nei loro rapporti; infine la sostanziale garanzia dei Patti lateranensi. In forma più compiuta questo progetto risultava sostanzialmente già enunciato nel suo indirizzo programmatico per le elezioni alla Costituente, redatto nei primi mesi del 1946, che conteneva in sintesi il nucleo del suo intero programma costituente²².

Si trattava di un programma fortemente innovativo, che legava strettamente la riforma dello Stato al rinnovamento economico-sociale del paese e che presentava rilevanti ele-

21. Per approfondimenti, cfr. P. CAVANA, *Giuseppe Dossetti e i rapporti tra lo Stato e la Chiesa nella Costituzione*, cit.

22. Cfr. G. DOSSETTI, *Indirizzo programmatico per le elezioni del 1946*, in Id., *Scritti politici. 1943-1951*, cit., pp. 50-53.

menti di discontinuità rispetto sia alla tradizione popolare sturziana, per la forte accentuazione del ruolo dello Stato, in termini sia di necessaria riforma istituzionale che di un suo forte intervento nell'economia, per la forte rivendicazione dell'autonomia programmatica del partito e per la rivendicazione dei diritti sociali, tra cui il diritto all'istruzione invece della tradizionale rivendicazione "popolare" della libertà della scuola; sia rispetto al tradizionale magistero sociale della Chiesa, almeno per quanto concerneva il principio di sussidiarietà, apparentemente disatteso o quanto meno fortemente ridimensionato, come peraltro da parte di tutti i principali costituenti della sinistra DC, che vedevano per la prima volta realizzata la possibilità concreta – salutata con favore da Pio XII nel suo radiomessaggio della vigilia di Natale del 1944 – di concorrere alla rifondazione dello Stato unitario secondo i principi cristiani nella forma di una moderna democrazia; sia infine, sul piano politico, rispetto alla linea ufficiale neutralista adottata dalla DC degasperiana sulla questione istituzionale, per l'esplicita presa di posizione di Dossetti a favore della scelta repubblicana, ritenuta quella più coerente al nuovo ordinamento sociale.

All'interno di questa cornice programmatica di una democrazia sociale avanzata, fondata sull'incontro tra il solidarismo cristiano e quello socialista, un paragrafo specifico era dedicato al tema dei "*Rapporti tra Stato e Chiesa*" (n. 11), così formulato:

nei rapporti tra Stato e Chiesa deve essere affermata la necessità della rispettiva indipendenza affinché ognuna delle due potestà possa liberamente raggiungere i propri fini; la sostanziale intangibilità del trattato lateranense che è garanzia della pace religiosa del nostro paese, elemento indispensabile della pace sociale. Il concordato potrà essere modificato soltanto con l'accordo reciproco delle alte parti contraenti²³.

Di per sé tali principi, che sarebbero poi stati coerentemente perseguiti da Dossetti in Assemblea costituente e infine accolti nell'art. 5 del progetto di Costituzione (oggi l'art. 7 Cost.), non costituivano all'epoca un'assoluta novità, in quanto presentavano una forte assonanza, talora anche let-

23. *Ibid.*, p. 53.

terale, con quanto già affermato nel programma ufficiale della DC per il Nord Italia²⁴. Nel programma di Dossetti essi non erano però visti come una concessione politica alle ragioni della Santa Sede, né tanto meno, come nella visione sturziana e degasperiana, principalmente in funzione della “pace religiosa”, già conseguita con la Conciliazione ma all’epoca messa in dubbio da nuovi soggetti politici, bensì come elemento costitutivo della nuova democrazia italiana, all’interno della quale i cristiani avrebbero dovuto assumere una funzione di guida politica e di *leadership* morale.

In ciò costituiva l’originalità della proposta dossettiana in materia di politica ecclesiastica, che ne costituì al contempo la ragione del fascino che essa esercitò su una parte della DC e del mondo cattolico²⁵ e quella della sua sostanziale incomprensione da parte del mondo laico e dei partiti della sinistra, che ne distorsero il significato ritenendola per lo più espressione di “integralismo” cattolico o, nel migliore dei casi, di astuti calcoli e tatticismi politici: quella cioè di coniugare la tradizionale rivendicazione della *libertas Ecclesiae*, sostenuta mediante il ricorso a categorie e concetti giuridici tratti dalla dogmatica civilistica e dalla teoria generale del diritto, con una visione dello Stato e un programma di politica sociale estremamente avanzati, all’interno dei quali la Chiesa e i fedeli cristiani avrebbero dovuto cessare di essere elemento di conservazione e di garanzia degli equilibri politici e sociali acquisiti, in funzione meramente anticomunista o clerico-borghese, per assumere un ruolo di guida e di coscienza critica per il rinnovamento morale e sociale del paese. E ciò implicava preliminarmente – secondo Dossetti – un profondo rinnovamento interno della Chiesa, sul

24. Cfr. punto 2 del *Programma di Milano della Democrazia Cristiana* (25 luglio 1943): “Indipendenza e sovranità della Chiesa e dello Stato, in ordine ai loro fini rispettivi. Rispetto della coscienza e professione religiosa dei singoli. Ispirazione cristiana nell’attività dello Stato e nella vita nazionale. Intangibilità sostanziale del trattato del Laterano. Il Concordato mantenuto nella forma attuale fino a che le alte Parti non ritenessero di modificarlo concordemente” (*Atti e documenti della Democrazia Cristiana 1943-1967*, vol. I, a cura di A. Damilano, Roma, Cinque Lune, 1968, p. 9).

25. Nell’omelia pronunciata ai funerali di Dossetti, tenutisi nella basilica di San Petronio a Bologna il 18 dicembre 1996, il cardinale Giacomo Biffi lo ricordava come l’“incantatore della nostra giovinezza”, come l’uomo che, all’epoca della costituente, “ci aveva letteralmente affascinati facendoci balenare con la sua figura e la sua azione la prospettiva di una fede piena e di una rigorosa militanza cristiana poste al servizio, finalmente, della storia d’Italia” (*Avvenire – Bologna sette*, 22 dicembre 1996, p. 1).

piano dell'approfondimento dottrinale, dell'adeguamento delle sue strutture organizzative e dell'azione pastorale, e un forte impegno di carattere spirituale da parte dei cristiani, su cui il giovane costituente reggiano non faceva sconti²⁶.

In sostanza il progetto costituente di Dossetti prefigurava una radicale riforma dello Stato e della società italiana che implicava a monte un profondo rinnovamento della Chiesa, che egli giudicava in qualche modo “corresponsabile e coinvolta totalmente nel fallimento del mondo precedente”²⁷. Egli infatti vedeva ogni prospettiva di riforma sociale come necessariamente legata ad un forte impegno dei fedeli cristiani nella politica volto a riformare le strutture sociali esistenti e ad intercettare le esigenze delle classi lavoratrici, ma secondo forme e modalità organizzative – quelle dell'autonomia del partito – profondamente diverse da quelle tradizionali nel mondo cattolico del suo tempo (la mobilitazione dei fedeli attraverso le organizzazioni dell'Azione Cattolica, dipendenti dalla gerarchia), che si erano consolidate durante l'asfittica esperienza del ventennio fascista.

aA

5. *Le posizioni dei partiti, il dibattito in Assemblea e il ruolo decisivo di Dossetti*

151

L'intento di trasferire sul piano costituzionale la tematica dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, e più in generale la materia ecclesiastica, facendola uscire dalla riduttiva dimensione internazionalistica seguita ai Patti lateranensi o da quella individualistica propria della tradizione liberale, rappresentava una opzione di politica costituzionale che assumeva carattere pregiudiziale rispetto alle specifiche so-

26. Nella relazione al primo convegno fondativo dell'associazione *Civitas Humana*, tenutosi il 1° novembre 1946, nel pieno dei lavori della I Sottocommissione, Dossetti affermava: “Ad ogni grande rinnovamento della struttura di una civiltà corrisponde e presiede (deve corrispondere e presiedere) un rinnovamento della Chiesa nel senso di: a) una più approfondita presa di coscienza di verità già implicite (o esplicite ma non adeguatamente rilevate) nel suo insegnamento; b) un'adeguazione delle sue strutture organizzative e dei suoi metodi di azione. Ancora questo rinnovamento non sembra profilarsi nei suoi termini concreti” (G. DOSSETTI, *Scritti politici. 1943-1951*, cit., pp. 310-312).

27. P. POMBENI, *Il «cattolicesimo democratico» nella ricostruzione dell'Italia post-bellica*, cit., p. 43. Sul legame tra riforma politica e riforma ecclesiale, che rappresenta una costante di una parte del pensiero cattolico, e di quello di Dossetti in particolare, cfr. G. RUGGIERI, *Riforma politica, riforma ecclesiale*, in L. GUERZONI (a cura di), *Quando i cattolici non erano moderati. Figure e percorsi del cattolicesimo democratico in Italia*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 207 ss., spec. pp. 212-217.

luzioni normative proposte. Si rivelò poi essere una opzione di portata “costituente”, riconducibile cioè a quel nucleo di principi primi sui quali si costruì l’accordo politico e ideologico tra le principali componenti dell’Assemblea e che costituiscono tuttora il fondamento del nostro ordinamento costituzionale.

All’epoca una simile opzione non era affatto scontata.

Alla fine della guerra, e anche prima, tutti i principali partiti politici avevano dichiarato di non voler rimettere in discussione i rapporti con la Chiesa e in particolare con la Santa Sede, di cui si riconoscevano i grandi meriti acquisiti durante la guerra, ma senza prendere una chiara ed esplicita posizione sui Patti lateranensi e in particolare sul Concordato, su cui pesava la firma di Mussolini²⁸.

Nei partiti laici e nella dottrina prevaleva la tesi che bastasse in sede costituente l’affermazione della libertà di coscienza e di religione, estesa ai singoli e alle confessioni religiose su un piano di parità giuridica²⁹. Questa era sostanzialmente la tesi anche di Arturo Carlo Jemolo, cattolico di formazione liberale, espressa in un opuscolo pubblicato nell’ottobre del 1944, ove tuttavia si rimetteva alla Chiesa la decisione di rinunciare spontaneamente ai privilegi del Concordato per abbracciare un regime di libertà per tutti³⁰.

Anche i partiti della sinistra, ove era presente una diffusa contrarietà al Concordato più per ragioni politiche che ideologiche, avevano evitato di assumere esplicite posizioni al riguardo per il timore di inimicarsi la Santa Sede di fronte al proprio elettorato in vista delle future elezioni.

Quanto al mondo cattolico e alla stessa DC, pur nell’ambito di un atteggiamento di massima disponibilità nei confronti della Chiesa e delle richieste della Santa Sede in particolare, non vi era chiarezza quanto agli obiettivi da perseguire in Assemblea costituente in ordine al tema dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa³¹.

28. In argomento, cfr. R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, cit., p. 333 ss.; L. MUSSELLI, *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, 2° ed., Torino, Giappichelli, 2010, p. 29 ss.

29. Per approfondimenti cfr. G. LONG, *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell’età della costituente*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 319-325.

30. Cfr. A.C. JEMOLO, *Per la pace religiosa d’Italia*, Firenze, La Nuova Italia, 1944.

31. Per approfondimenti, cfr. L. MUSSELLI, *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, cit., p. 35 ss., p. 44 ss.

Prima delle elezioni del 2 giugno 1946, nell'incertezza circa la composizione politica dell'Assemblea e nel timore che essa avrebbe potuto assumere un orientamento avverso ai cattolici, aveva avuto ampio seguito anche nel mondo cattolico la tesi secondo cui il costituente non avrebbe dovuto occuparsi del Concordato, che, in quanto atto di natura internazionale, avrebbe comunque conservato la sua piena vigenza, ma avrebbe dovuto limitarsi ad enunciare principi generali concernenti le singole materie ivi trattate. Le proposte più diffuse, emerse nell'ambito delle Settimane sociali dei cattolici³² e nel corso del I° Congresso della DC³³, sembravano andare nel senso della riaffermazione del modello di Stato cattolico, mediante l'esplicita enunciazione nel testo della nuova Costituzione del principio confessionista, già presente nello Statuto albertino, magari temperato in chiave sociologica e bilanciato dall'affermazione della libertà degli altri culti, entro determinati limiti, e dei principi tradizionali della dottrina cristiana, quali l'indissolubilità del matrimonio, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, la libertà e il sostegno alle scuole cattoliche³⁴.

Le elezioni del 2 giugno offrirono un quadro di riferimento più sicuro, che consentì di superare una serie di tatticismi. Infatti l'esito elettorale aveva consacrato la DC come il partito di maggioranza relativa all'interno dell'Assemblea. La composizione complessiva dell'aula le consentiva pertanto, attraverso opportune alleanze, di abbandonare posizioni meramente difensive per elaborare strategie propositive in vista dell'affermazione di un più articolato programma costituente.

In questa situazione il ruolo di Dossetti fu fondamentale, attraverso i frequenti contatti con mons. Dell'Acqua e mons. Tardini, nell'orientare la Segreteria di Stato vaticana verso una proposta che, se di fatto corrispondeva alle sue richie-

32. Cfr. *Costituzione e Costituente. La XIX Settimana Sociale dei cattolici d'Italia (Firenze, 22-28 ottobre 1945)*, Nuova edizione nel Centenario delle Settimane Sociali a cura e con introduzione di D. Ivone, Roma, Studium, 2007.

33. Si veda il testo dell'importante relazione programmatica di Guido Gonella, pronunciata al I Congresso nazionale della DC nell'aprile del 1946, oggi in G. DALLA TORRE, *Guido Gonella e le origini della Costituzione*, Roma, Aracne, 2009, p. 51 ss.

34. Cfr. card. E. DALLA COSTA, *I cattolici e la Costituente*, in *Costituzione e Costituente*, cit., pp. 21-31.

ste di garanzia dei Patti lateranensi³⁵, mirava soprattutto a inserire la tematica dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, svecchiata di ogni velleità confessionista e temporalista, in un contesto ordinamentale fortemente rinnovato, segnato da una nuova concezione dello Stato all'interno della quale sarebbe emersa spontaneamente l'esigenza di una ridefinizione di tali rapporti conformemente ai principi costituzionali e al nuovo ruolo della Chiesa in una società democratica. Facendo prevalere in tal modo una soluzione inizialmente avversata dallo stesso De Gasperi, che avrebbe preferito per motivi politici evitare un'esplicita menzione dei Patti lateranensi – e quindi della tematica dei rapporti Stato-Chiesa – nella Costituzione, formalmente per sottrarli ad una discussione in aula che ne avrebbe potuto evidenziare limiti e ipotesi di contrasto con i nuovi principi costituzionali, ma anche per sottrarre a Togliatti un argomento di propaganda a favore dei comunisti, qualora avessero approvato – come accadde – l'art. 5 del progetto, e per rafforzare l'autonomia del partito e delle nuove istituzioni rispetto alle pressioni vaticane.

154

L'obiettivo della costituzionalizzazione della tematica dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa fu acquisito già nella prima fase dei lavori costituenti, all'inizio del dibattito nella I Sottocommissione, quando Togliatti, di fronte alle contrapposte impostazioni dell'on. Cevolotto, demolaburista, che proponeva la semplice affermazione della libertà religiosa su un piano di parità giuridica tra tutti i culti, e quella di Dossetti, che mirava all'affermazione di garanzie specifiche a favore della Chiesa cattolica e dei suoi rapporti con lo Stato, accolse implicitamente l'impostazione di quest'ultimo quando accettò di discutere nel merito la sua proposta³⁶, arrivando poi a proporre, in alternativa al richiamo esplicito dei Patti lateranensi, vero nodo politico della discussione, una diversa formula nella quale si affermava che i

aA

35. Cfr. G. SALE s.j., *Il Vaticano e la Costituzione*, Prefazione di F.P. Casavola, Milano, Jaca Book, 2008, spec. pp. 226-227; L. ELIA, *Giuseppe Dossetti e l'art. 7 della Costituzione*, in *Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta*, cit., pp. 192-194.

36. Cfr. *Ass. Cost., Commissione per la Costituzione. I Sottocommissione*, seduta del 21 novembre 1946, intervento dell'on. Palmiro Togliatti (in *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea costituente*, a cura della Camera dei Deputati - Segretariato generale, vol. VI, cit., 721).

rapporti tra lo Stato e la Chiesa fossero regolati “in termini concordatari”³⁷.

Qui si ebbe una seconda fondamentale svolta del dibattito costituente, nella quale, sempre grazie all'intesa tra Dossetti e Togliatti, fu accettato il postulato della necessaria soggettività della Chiesa, e quindi delle altre confessioni religiose, nel nuovo ordinamento costituzionale, rompendo definitivamente con la tradizione liberale, che guardava solo astrattamente ai diritti di libertà, non ai soggetti in grado di promuoverli concretamente nei rapporti sociali.

Svolta che fu resa possibile, oltre che da considerazioni strettamente politiche, anche dal contenuto della proposta dossettiana, che coniugava un'avanzata sensibilità politico-costituzionale, esprimendosi nel riconoscimento del diritto di libertà religiosa e di coscienza e nella garanzia del pluralismo confessionale, ad una impostazione teorica che legava strettamente la posizione della Chiesa alla nuova visione ordinamentale dello Stato; una impostazione che, in sostanza, faceva derivare la necessità dell'affermazione della sua soggettività nel testo costituzionale dal carattere democratico e sociale che questo avrebbe dovuto assumere, all'interno del quale una realtà sociale di prima grandezza come la Chiesa, in un paese cattolico come l'Italia, non poteva essere ignorata, soprattutto – secondo il pensiero di Dossetti – per consentirle di dare il suo determinante contributo al rinnovamento sociale della nazione³⁸.

6. *Il fallimento del progetto storico-politico di Dossetti*

Il progetto storico e di politica ecclesiastica di Dossetti, che coniugava la riforma dello Stato con una politica di forte rinnovamento sociale del paese, ponendo al centro l'impegno politico dei cattolici e il dialogo con le forze progressiste della sinistra, non trovò realizzazione. Esso si scontrò quasi subito con la politica internazionale dei blocchi contrapposti, che portò già nel marzo 1947 all'uscita del PCI dal governo e, in rapida progressione, ad una radicalizzazione dei

37. Ass. Cost., Commissione per la Costituzione. I Sottocommissione, seduta del 5 dicembre 1946, cit., p. 768.

38. Cfr. Ass. Cost., Commissione per la Costituzione. I Sottocommissione, seduta del 21 novembre 1946, cit., pp. 719-720.

rapporti politici, sia sul piano interno che internazionale. In questo contesto la sua proposta politica rivelò un insuperabile carattere utopico e divisivo del mondo cattolico, in una penisola fortemente differenziata per stratificazione sociale e condizioni economiche, e dovette cedere il passo a quella più realistica e unitaria di De Gasperi, che pose le basi per la ricostruzione del paese.

Deluso dall'orientamento del partito, e fors'anche consapevole dei limiti reali del suo progetto politico, Dossetti abbandonò la vita politica e seguì una vocazione religiosa che avvertiva da tempo.

Anche la Chiesa fu coinvolta e stretta in questo nuovo scenario, e vennero meno le condizioni perché essa potesse assumere quella funzione di coscienza critica che Dossetti aveva auspicato per il rinnovamento della politica e della società italiana in senso cristiano, e per la quale occorrerà attendere la svolta giovannea e il rinnovamento conciliare. Di conseguenza anche l'auspicata revisione del Concordato, che sembrava a portata di mano nel periodo costituente, dovette attendere più di trent'anni per la sua attuazione, come peraltro accadde per altre grandi riforme "promesse" dal testo costituzionale. Per molti anni l'art. 7 Cost., coerentemente con la situazione politica interna e internazionale, fu interpretato come fondamento per una lettura confessionista dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in Italia. Il primo comma dell'articolo fu prevalentemente inteso come giustificazione teorica del secondo, contenente il richiamo dei Patti lateranensi e, con essi, il principio confessionista, sui quali si concentrò l'attenzione critica della dottrina. Solo la lenta evoluzione della giurisprudenza costituzionale a partire dall'inizio degli anni Settanta, resa possibile dal progressivo mutamento del contesto politico ed ecclesiale (Concilio Vaticano II) e dall'avvio della procedura per la revisione del Concordato, seguito dopo poco dal negoziato per la stipulazione delle prime intese con altre confessioni religiose, pose le premesse per una differente e più equilibrata interpretazione della norma³⁹.

39. Per puntuali riferimenti all'evoluzione della giurisprudenza costituzionale in materia cfr. G. DALLA TORRE, *Giurisprudenza costituzionale e dottrina ecclesiasticistica. Saggio di analisi*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, spec. p. 99 ss.

A distanza di anni, rievocando quella fase del suo impegno politico, Dossetti preferì menzionare come suo più apprezzato e lungimirante contributo “le norme veramente basali e dinamiche dell’art. 8 della Costituzione sulla libertà ed eguaglianza giuridica delle diverse comunità religiose”⁴⁰, tacendo sull’art. 7, quasi avvertendo ancora il senso di un tradimento compiuto sulla sua opera.

Oggi, in condizioni politiche e internazionali profondamente mutate, e nel contesto di un processo di globalizzazione dagli esiti imprevedibili, il contributo costituente di Dossetti, anche per quanto concerne il diritto e la politica ecclesiastica, può essere oggetto di un’analisi più serena, a partire proprio dall’art. 7 Cost., al quale il suo nome resta indissolubilmente legato.

7. La laicità dello Stato e della politica nella visione profetica di Dossetti

Al di là dei suoi esiti concreti il contributo costituente di Dossetti, maturato in una breve ma intensa stagione politica, fu fondamentale – al pari di quello di altri costituenti, quali Giorgio La Pira, Aldo Moro e dello stesso De Gasperi, da cui pure lo divideva la visione politica e una diversa sensibilità religiosa – nel sottolineare la laicità dell’impegno dei credenti in politica e nella costruzione dello Stato laico.

Nella riflessione di Dossetti lo Stato doveva cessare di essere per i cattolici termine di raffronto polemico e antagonista, ma doveva porsi al centro del loro impegno politico (e religioso) al fine di rinnovarlo dall’interno, nelle sue strutture e nei suoi fini, alla luce dei principi evangelici per renderlo funzionale alle esigenze di rinnovamento sociale e al perseguimento dei valori di pace e di giustizia sociale tra le nazioni.

In questa prospettiva la tematica dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose non può essere dissociata dal percorso di costruzione dello Stato *democratico* e delle sue istituzioni, che sono da considerarsi esse stesse un bene primario nella visione cristiana, in quanto necessarie per assicurare la tutela della persona umana e dei suoi diritti e il bene del paese. Nella definizione di tali rapporti occorre

pertanto salvaguardare, anche da parte dei cristiani, non solo la *libertas Ecclesiae*, ma anche l'autonomia della politica e le prerogative dello Stato nel perseguimento dei suoi propri fini, in quanto entrambi concorrono al bene della persona umana, come poi avrebbe dichiarato il Concilio Vaticano II, riprendendo quasi alla lettera la formula del primo comma dell'art. 7 della Costituzione italiana nella cost. past. *Gaudium et spes* ⁴¹.

Per Dossetti la presenza dei cattolici in politica non poteva essere funzionale alla mera rivendicazione e tutela di interessi o valori confessionali, o al perseguimento pure fondamentale della sola giustizia sociale, ma doveva salvaguardare anche un bene pregiudiziale, quello della laicità dello Stato e della politica, come "terreno d'incontro" tra tutte le forze democratiche che si erano opposte all'ideologia nazi-fascista, premessa per una pacifica convivenza e per la costruzione di una casa comune⁴².

In questo senso è possibile recuperare il significato del primo comma dell'art. 7 Cost., nella lettura integrale proposta da Dossetti, come norma posta a tutela anche delle prerogative irrinunciabili dello Stato democratico e del suo ordinamento nella tutela dei diritti inviolabili della persona umana. Non in contrapposizione, però, ma in rapporto di complementarità rispetto al ruolo della Chiesa e delle altre comunità religiose, la cui autonomia e libertà – soprattutto sul piano magisteriale – concorre ad arricchire il processo di formazione delle decisioni pubbliche e a preservare lo Stato da derive ideologiche o da pretese assolutizzanti nei confronti dell'individuo e dei gruppi sociali.

Nell'impegno dei cristiani, più in generale dei cittadini credenti, per la costruzione di una società più giusta, conforme ai principi evangelici, lo Stato – sembra dire Dossetti, ma con lui anche altri illustri costituenti democristiani, tra cui Alcide De Gasperi e Aldo Moro – non è parte del problema ma della sua soluzione. A condizione però che si

41. "La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo" (CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76 c).

42. Sulla scelta del progetto costituente come terreno comune, in particolare – all'epoca della Costituente – come terreno di incontro con la sinistra di ispirazione marxista, originato nel nord Italia dall'antifascismo e dall'esperienza della Resistenza, cfr. V. ONIDA, *Il progetto costituente. La Costituzione come progetto*, in L. GUERZONI (a cura di), *Quando i cattolici non erano moderati. Figure e percorsi del cattolicesimo democratico in Italia*, cit., pp. 195-196.

accetti la logica del pluralismo e della democrazia, faticosa e spesso difficile, ma unica e necessaria strada per una pacifica convivenza nella libertà. A condizione cioè che “i cristiani comprendano questo Stato, nella sua laicità, non più come qualcosa di estraneo e nemico della loro fede, bensì come l'opportunità della libertà, che è anche loro compito preservare e realizzare”⁴³.

Una lezione anticipatrice, quella di Dossetti, quanto mai attuale e profetica.

43. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), a cura di M. Nicoletti, Brescia, Morcelliana, 2006, p. 70.

Il presente contributo vuole offrire qualche breve considerazione in ordine al contesto storico-politico italiano in cui hanno operato figure carismatiche come don Luigi Giussani e Chiara Lubich e – più in generale – i movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Le considerazioni che seguono si affiancano a quanto esposto dai colleghi Walter Crivellin e Filippo Pizzolato, con riguardo al contesto storico-politico della prima metà del secolo XX e alla storia del movimento cattolico italiano del dopoguerra, nonché agli interventi di Antonio Baggio e Sergio Belardinelli rispettivamente su Chiara Lubich e Luigi Giussani¹.

1. *Fra società e politica*

La prima considerazione da fare è che il contesto socio-politico italiano in cui nascono e si sviluppano le esperienze dei movimenti ecclesiali generati dai carismi di Chiara Lubich

1. Nel presente scritto alcune parti riprendono quanto esposto in M. ROSBOCH, *L'Associazione cattolica italiana tra i due secoli. Una lettura prospettica. In memoria di Giuseppe Dalla Torre. Atti del convegno, Roma, LUMSA, 3 dicembre 2021*, Roma, Studium, 2022, pp. 253-261, a cui mi permetto di rinviare anche per più diffuse indicazioni bibliografiche.

mondiale si realizza in Italia un efficace “gioco di sponda” fra realtà intermedie cattoliche e DC, sostenuto anche in chiave anticomunista dalle stesse gerarchie: il risultato delle elezioni della Costituente prima e del 18 aprile 1948 ne è il frutto⁵.

Peraltro, a ben vedere, la componente anticomunista rappresenta soltanto un aspetto delle motivazioni dell’impegno massiccio dei cattolici nelle competizioni elettorali, caratterizzandosi piuttosto per un radicato antitotalitarismo e una difesa a tutto campo delle libertà individuali e sociali, in contrasto non solo con il Pci, ma anche con le forze laiche e socialiste (in alcuni casi laiciste...) presenti nella società italiana e con le quali non mancò una significativa collaborazione politica⁶.

In tal modo si precisa anche il rapporto fra cattolici e democrazia, con analogie fra la situazione italiana e quella di alcuni paesi europei, su tutti la Germania, con la presenza di un partito popolare “gemello” della DC quale la CDU-CSU, chiamato come la DC ad assumere anche scelte decisive in ordine alla collocazione internazionale del paese⁷.

Non è certamente questa la sede per dare conto del complesso e articolato rapporto fra la DC e il mondo cattolico, ma è bene segnalare due aspetti di un certo rilievo che hanno segnato tali vicende.

Il primo riguarda specificamente l’impegno politico dei cattolici, rispetto al quale si sviluppano approcci molto diversi e polarizzati, con una forte dialettica fra la cosiddetta “scelta religiosa”, da una parte, e l’idea di una presenza cattolica unitaria e organizzata anche nell’agone politico, dall’altra⁸. La prima impostazione riguarda soprattutto

5. Per tutti, G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari, Laterza, 1966 e G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere: la DC di De Gasperi e di Dossetti, 1945-1954*, Firenze, Vallecchi, 1974.

6. Fra i molti G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano e l’apertura a sinistra: la DC di Fanfani e di Moro, 1954-1962*, Firenze, Vallecchi, 1977 e R. PERTICI, *È inutile avere ragione: la cultura “antitotalitaria” nell’Italia della prima Repubblica*, Roma, Viella, 2021.

7. Fondamentale è in proposito il ruolo di Alcide De Gasperi: cfr. per tutti G. SALE, *De Gasperi gli Usa e il Vaticano all’inizio della guerra fredda*, Milano, Jaca Book, 2005.

8. Osservazioni in merito, secondo prospettive assai differenti fra loro, in B. SORGE, *La «ricomposizione» dell’area cattolica in Italia*, Roma, Città Nuova, 1979; A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Milano, Leonardo, 1994, e L. GIUSSANI, *Lio, il potere e le opere*, Genova, Marietti, 2000. Cfr. anche P. POMBENI, *La politica dei cattolici dal Risorgimento a oggi*, in dialogo con M. Marchi, Roma, Città Nuova, 2015, pp. 135-196, e *L’Azione cattolica del Va-*

l'Azione cattolica e il cattolicesimo democratico a partire dalla fine degli anni Sessanta, mentre la seconda viene a concretizzarsi soprattutto da parte di Comunione e liberazione e dalle espressioni del cattolicesimo popolare. Senza potersi soffermare, va rilevato che le due diverse visioni affondano le loro radici in differenti concezioni della vita ecclesiale dopo il Concilio Vaticano II e in differenti letture della modernità⁹.

La seconda questione riguarda l'impatto del Sessantotto e della contestazione sul mondo cattolico e sui movimenti in particolare; il periodo della contestazione non è stato per la Chiesa un periodo facile, in cui si è registrata una generale sfarinatura della presenza organizzata dei cattolici, una generalizzata presa di distanza dalla DC e fenomeni rilevanti di 'contestazione' interna, anche nei momenti di maggiore esposizione pubblica per i cattolici (come quello del referendum sul divorzio del 1974).

Al proposito è utile richiamare l'acuta e originale lettura di quel momento storico condotta dal filosofo cattolico Augusto Del Noce¹⁰: significativamente egli evidenzia come la contestazione porta a compimento un processo di erosione dell'autorità e dei valori permanenti avviato nel dopoguerra. Peraltro essa si configura come una rivolta contro la società del benessere (oppure "opulenta"), per lo più in nome del marxismo ateo, ma accettando della prima proprio l'indifferenza ai valori e il suo materialismo: per questo motivo essa si presenta come rivoluzione totalitaria e per questo particolarmente insidiosa per il pensiero religioso.

In effetti le successive vicende culturali del nostro paese hanno visto l'abbandono del marxismo, insieme alla perma-

aA

163

ticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta, a cura di G. Vecchio, Roma, AVE, 2015.

9. L'eco di tali questioni è ben presente nel dibattito pubblico e anche nei maggiori momenti assembleari della Chiesa italiana, come i Convegni ecclesiali svoltisi periodicamente a partire dal 1976 e le settimane sociali del dopoguerra (sospese peraltro dal 1971 al 1991) su cui cfr. F. BONINI, *Chiesa cattolica e Italia contemporanea. I Convegni ecclesiali (1976-2015)*, Roma, Studium, 2020, e G. QUAGLIA, *Le settimane sociali (1907-2007). Un confronto per la crescita dell'Italia*, Torino, Aragno, 2007.

10. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Torino, Aragno, 2015, in specie pp. 1-35; cfr. anche N. MATTEUCCI, *Sul Sessantotto: crisi del riformismo e insorgenza populistica nell'Italia degli anni Sessanta*, a cura di R. Pertici, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

nenza della critica ai valori e alla diffusione del relativismo e del consumismo, altrettanto distanti e insidiosi rispetto alla mentalità religiosa e alla visione cattolica¹¹.

Proseguendo, il venir meno della comunque significativa esperienza della Democrazia Cristiana e dell'unità politica dei cattolici – a più riprese richiamata dai Vescovi e vissuta più o meno convintamente dalle diverse realtà ecclesiali – ha posto problemi nuovi e di non facile affronto¹².

Peraltro, il richiamo all'impegno anche in politica non è mai venuto meno da parte del magistero, e si è intensificato proprio negli ultimi anni a partire dal richiamo di Papa Francesco a “Non stare a guardare dal balcone”, con l'invito a una fattiva implicazione nella vita politica raccolto in modo assai eterogeneo dalle diverse realtà cattoliche negli ultimi anni.

Più specificamente, con riguardo alla politica, pare utile richiamare che l'impegno del laicato non può essere ridotto alla mera ‘testimonianza’ singolare, ma deve piuttosto individuare contenuti e metodi che lo possano rendere incisivo e fattivo.

Circa i contenuti, proprio la dottrina sociale evidenzia l'irrinunciabilità di una fondazione culturale e antropologica anche dell'impegno politico e, come “vocazione altissima”, il suo riferimento (più o meno esplicito) a valori permanenti:

In una società pluralista, il dialogo è la via più adatta per arrivare a riconoscere ciò che deve essere sempre affermato e rispettato, e che va oltre il consenso occasionale. ... Accettare che ci sono alcuni valori permanenti, benché non sia sempre facile riconoscerli, conferisce solidità e stabilità a un'etica sociale. Anche quando li abbiamo riconosciuti e assunti grazie al dialogo e al consenso, vediamo che tali valori vanno al di là di ogni consenso, li ricono-

11. Si veda in proposito, ancora di A. DEL NOCE, *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante e P. Armellini, Milano, Giuffrè, 1998.

12. Per una lettura d'insieme dei diversi passaggi del periodo post conciliare, fra i molti, M. IMPAGLIAZZO, *Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, con saggio introduttivo di A. RICCARDI, Milano, Guerini, 2004, e *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, a cura di A. Melloni, Roma, Treccani, 2011; sul periodo più recente notazioni significative in C. RUINI, *Considerazioni sulla fede e sull'Italia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021.

sciamo come valori che trascendono i nostri contesti e mai negoziabili¹³.

Con riferimento poi al metodo dell'azione, la coscienza dell'elemento comunitario del soggetto ecclesiale e lo sforzo di reciproco riconoscimento fra i cristiani, anche in ambito pubblico, implicano la necessità di individuare strade di impegno concorde e di attività condivisa, nella coscienza di svolgere così un autentico servizio alla Chiesa e alla stessa comunità degli uomini¹⁴; in questo senso, nei vari contesti e nella difficoltà a leggere le situazioni, non tutte le scelte sono uguali e non esistono posizionamenti politici assolutamente neutri o del tutto indifferenti ai valori, al bene comune e alla stessa *libertas Ecclesiae*; è questo un tema delicato che vale comunque la pena di richiamare.

In linea generale, anche con riguardo all'impegno pubblico e alla vita sociale e politica, sono stati costanti dell'impostazione della presenza sociale dei movimenti secondo le loro varie sfumature l'importanza dell'impegno, del dialogo e della concordia, nella consapevolezza che la storia è guidata dalla Provvidenza e che la direzione 'progressiva' della modernità non è ineluttabile¹⁵.

Richiamando ancora una volta il pensiero di Augusto Del Noce occorre riprendere un genuino concetto di "laicità" come base dell'azione politica dei cristiani:

Parlo di laicità «cattolica» nel senso che il cristiano che agisce nel temporale non può mai dimenticare di esser tale; certamente si guarderà dalla pretesa di convertire gli infedeli con mezzi temporali, ma avrà sempre di mira l'instaurazione delle migliori condizioni temporali per una conversione dei cittadini intesa come perpetuo processo, e ordinerà a tale situazione la sua attività politica. Laicità che si distingue così dalla laicità modernistica (riduzione della religione alla funzione vitalizzante le attività temporali) come della laicità «separatistica», per cui il compito del «partito cristiano» si risolverebbe nel fatto di portare

13. Cfr. FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, 2013, n. 68 e n. 205; ID., *Fratelli tutti*, 2020: in specie nn. 208-209 e nn. 210-211.

14. Richiama ancora una volta il valore del "ruolo pubblico" della Chiesa Papa FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 221.

15. A. DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2007.

i cattolici alla «democrazia», come avente in sé un valore autonomo rispetto al riferimento religioso¹⁶.

Prospettivamente, secondo una valutazione espressa, fra gli altri, da Giuseppe Dalla Torre, come i cristiani hanno saputo rispondere (e ancora rispondono!) alla degenerazione totalitaria degli Stati, così sono oggi chiamati a rispondere alla degenerazione ideologica (al contempo relativista e impositiva) e alle stesse insidiose involuzioni delle democrazie contemporanee¹⁷.

2. I movimenti nel contesto ecclesiale

Le vicende socio-politiche (per lo più italiane) che riguardano i movimenti ecclesiali intersecano le vicende più strettamente ecclesiali, caratterizzate soprattutto dal Concilio Vaticano II e dal lungo pontificato di Giovanni Paolo II; in particolare può essere utile richiamare alcuni passaggi caratterizzanti l'inserimento – sempre più fattivo – dei movimenti ecclesiali, fra i quali CL e il Movimento dei Focolari, all'interno della Chiesa.

Il punto di partenza è certamente il Concilio, in cui si afferma con chiarezza la centralità del laicato e la necessaria compresenza nella Chiesa dell'elemento istituzionale e dell'elemento carismatico; peraltro il non semplice contesto civile (di cui si è detto nel paragrafo precedente) ed ecclesiale non ha reso sempre lineare il pieno apprezzamento del valore dei movimenti nella Chiesa, fino al loro riconoscimento giuridico e istituzionale¹⁸.

Occorre pertanto richiamare rapidamente e per cenni alcuni passaggi del magistero e l'evoluzione canonistica del tema.

Come ha osservato con chiarezza Joseph Ratzinger, la comparsa dei movimenti nel corso del XX secolo ha segnato

16. A. DEL NOCE, *Cristianità e laicità*, cit., p. 174.

17. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell'esperienza giuridica contemporanea*, Roma, Studium, 1992; in generale, fra i molti, per spunti originali sul contesto socio-politico odierno, secondo diversi approcci: M.S. BIRTOLO, *Il ritorno delle religioni. Secolarismo e democrazia alla prova del multiculturalismo*, Pisa, ETS, 2016; G. GILLI - G. MADDALENA, *Chi ha paura della post-verità? Effetti collaterali di una parabola culturale*, Genova, Marietti, 2017 e S. BELARDINELLI, *Linesauribile superficie delle cose*, Siena, Cantagalli, 2022.

18. Per un'efficace ricostruzione storica del fenomeno dei movimenti si veda F. GONZÁLEZ FERNANDEZ, *I movimenti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi*, Milano, BUR, 2000.

una vera e propria “stagione dello Spirito”, che ha trovato direttamente nel carisma del Pontefice l’adeguata sponda e il necessario discernimento per far fronte alle inevitabili difficoltà degli inizi e per superare incomprensioni e diffidenze¹⁹.

A partire dal Concilio e sotto l’impulso del magistero petrino, in specie di Giovanni Paolo II, si giunge, dopo un periodo travagliato, al Codice di Diritto Canonico del 1983, che, innovando nettamente rispetto alla normativa precedente, dedica un significativo spazio alle associazioni di fedeli, in specie quelle private²⁰.

Il Codice di Diritto Canonico del 1983, nella parte dedicata a “Il popolo di Dio” riconosce e valorizza espressamente il diritto di associazione dei fedeli, prevedendo poi anche la regolamentazione delle principali forme associative, fra cui spiccano le associazioni pubbliche e private²¹.

Questa distinzione è assai importante: infatti, a norma della rinnovata disciplina, anche alla forma associativa privata è consentito il conseguimento della personalità giuridica a seguito del riconoscimento dell’autorità ecclesiastica e dell’approvazione degli Statuti.

Possono essere utili in proposito alcune osservazioni: la prima è che proprio tale regolamentazione consente ai movimenti ecclesiali e alle nuove forme comunitarie di origine carismatica di trovare una feconda istituzionalizzazione, rispettosa della propria natura ecclesiale e delle novità ‘carismatiche’ insite nella fioritura di personalità dei Fondatori²²

In questo ambito il diritto svolge – accanto ai costanti approfondimenti teologici e ai richiami pastorali – una funzione di rilievo nel contribuire a inserire pienamente e in

aA

167

19. J. RATZINGER, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2006.

20. *Codex Iuris Canonici*, cann. 298-329.

21. Fra i molti, G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna, il Mulino, 1991, in specie pp. 93-120 e 147-174; G. RIVETTI, *Il fenomeno associativo nell’ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Milano, Giuffrè, 2008 ed E. SCOMAZZON, *Associazioni di fedeli: i «movimenti ecclesiali». Carisma, statuti, consacrazione di vita*, Città del Vaticano, LUP, 2015; di rilievo anche G. DALLA TORRE, *Il popolo di Dio*, in, *La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico. 14-25 febbraio 1983*, Roma, Urbaniana University Press, 1983, pp. 133-154.

22. Per tutti, L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Prefazione di H.U VON BALTHASAR, Milano, Jaca Book, 1989 e G. GHIRLANDA, *I movimenti nella comunione ecclesiale e la loro giusta autonomia*, in «I laici oggi», 32-33, 1989-90, pp. 41-62.

modo ordinato le associazioni laicali, con la loro ricchezza di vita aggregata, nella comunione di tutta la Chiesa e nella stessa preoccupazione missionaria della Chiesa universale.

I decenni successivi al *Codex Iuris Canonici* del 1983 e al Sinodo del 1987 hanno visto un periodo di significativa crescita della responsabilità ecclesiale dei laici e del riconoscimento del valore ecclesiale dei movimenti e delle nuove comunità, come testimoniato anche dai momenti d'incontro del 1998 con Giovanni Paolo II e del 2008 con Benedetto XVI; peraltro, il venir meno delle figure dei Fondatori ha avviato momenti non sempre facili di evoluzione delle diverse realtà, chiamate a conservare e approfondire i rispettivi carismi in docile collaborazione con l'autorità ecclesiastica e al fine di conseguire una piena maturità ecclesiale²³.

In secondo luogo va sottolineata anche l'estrema importanza della riflessione sul rapporto libertà/autorità, sia in senso giuridico sia più strettamente pastorale e "vocazionale": il pieno inserimento dei fedeli laici nella missione della Chiesa attraverso la loro partecipazione a realtà comunitarie ben compaginate e con una propria identità rappresenta un'evidente ricchezza pastorale, insieme alla necessità di attenzioni e cautele al fine di evitare abusi ed esagerazioni a detrimento della dignità delle persone²⁴.

Da questo punto di vista sono emersi alcuni rilievi critici sulla disciplina del Codice, per certi versi troppo scarna, come fatto rilevare da numerosi canonisti e dallo stesso Dicastero per i Laici la Famiglia e la Vita, che hanno evidenziato alcuni nodi problematici emersi nella vita delle associazioni e nelle comunità con riguardo all'esercizio delle potestà di governo con relativi e possibili abusi, nonché riguardo alla necessità di inserire meccanismi di rappresentanza; altrettanto importanti sono state anche le attenzioni al ruolo dei chierici nelle compagini laicali e alle possibili contraddizioni

23. Di rilievo G. GHIRLANDA, *I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico*, in «Civiltà Cattolica», 134/II, 1983, pp. 531-543 e M. TRUFFELLI, *L'impegno laicale*, in *Il mondo cattolico italiano*, cit., pp. 244-252.

24. Cfr. G. GHIRLANDA, *Diritti fondamentali e carismi nella Chiesa*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano, LEV, 2004, pp. 7-28; per alcune considerazioni di carattere storico-giuridico mi permetto di rimandare a M. ROSBOCH, *Le prerogative della persona all'interno delle comunità intermedie: alcuni spunti*, in «Fundamental rights. Rivista di studi giuridici e antropologici», 2-2021, pp. 84-96.

fra gli Statuti approvati dalla Chiesa e i regolamenti interni e fra gli stessi regolamenti e il diritto generale²⁵.

In tale contesto risulta di particolare rilievo il documento *Iuvenescit Ecclesia* della Congregazione per la Dottrina della Fede, in cui viene evidenziato il nesso profondo fra carismi e istituzioni e – a partire dai dati scritturistici – la stessa ‘carismaticità’ della gerarchia a servizio della libertà e della vocazione dei fedeli e delle aggregazioni ecclesiali (carisma di discernimento); di significato è anche l’approfondimento compiuto sui criteri di ecclesialità delle associazioni e delle comunità di fedeli, come utile orientamento per tutti²⁶.

Il percorso avviato dal Codice di diritto canonico del 1983 ha visto, infine, come tappa recente il Decreto Generale *Le associazioni internazionali di fedeli* del 3 giugno 2021, espressamente rivolto alle Associazioni laicali di rilievo internazionale e – come tali – soggette alla vigilanza del Dicastero ex can. 323 CIC²⁷.

Il Decreto, dotato di valore generale per espressa approvazione pontificia, contiene anche un’importante “Nota esplicativa”, che ne evidenzia il contesto ecclesiale oltre alle importanti motivazioni pastorali²⁸.

25. Il Dicastero per i laici la Famiglia e la Vita, istituito con *Motu Proprio* del Pontefice il 15 agosto 2016, ha assunto in sé – fra le altre – le prerogative fino a quel momento esercitate dal Pontificio Consiglio per i Laici; a proposito delle questioni aperte in merito alle Associazioni laicali e ai movimenti ecclesiali, di competenza del Dicastero, estremamente significativo *Carisma e istituzione in movimenti e comunità ecclesiali. Atti della giornata di studio. Roma, 18 gennaio 2018*, a cura di C. Fusco - P. De Rosa - E. Scmazzone, Città del Vaticano, LEV, 2018.

26. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Iuvenescit Ecclesia. Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*, 2014.

27. Di grande rilievo su queste tematiche, G. DALLA TORRE, *Considerazioni preliminari sui laici in diritto canonico*, Modena, Mucchi, 1983 e Id., *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell’esperienza giuridica contemporanea*, Roma, Studium, 1992; cfr. anche in generale G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: compendio di diritto ecclesiale*, Roma, G&B Press, 2018.

28. Per una presentazione e prima valutazione del Decreto, cfr. U. RHODE, *Commento al Decreto Le associazioni internazionali di fedeli*, “L’Osservatore romano”, 11 giugno 2021; il documento è stato oggetto di un importante incontro dei responsabili di tutti i movimenti e le associazioni interessate, svoltosi a Roma il 16 settembre 2021 e introdotto da un significativo intervento del Santo Padre: *Decreto generale Le Associazioni internazionali di fedeli. Testi e commenti. Atti dell’Incontro la responsabilità di governo nelle aggregazioni laicali. Un servizio ecclesiale*, Città del Vaticano, 16 settembre 2021, Città del Vaticano, LEV, 2021. Inoltre si veda G. GHIRLANDA, *Il governo nelle associazioni di fedeli di diritto pontificio*, in «La Civiltà Cattolica», 4115, IV-2021, pp. 478-491.

Nell'individuare la necessità di colmare una lacuna nell'ordinamento canonico in ordine alla disciplina delle cariche di governo nelle associazioni laicali, il Decreto prevede – in analogia con quanto previsto per gli ordini religiosi – un limite temporale per la carica di moderatore supremo e per i consigli generali, stabilendo pure che: «Tutti i membri *pleno iure* abbiano voce attiva, diretta o indiretta, nella costituzione delle istanze che eleggono l'organo centrale di governo a livello internazionale»²⁹.

Non si tratta all'evidenza di un richiamo astrattamente 'democratico', ma piuttosto di un passaggio, finalizzato a richiamare l'importanza della rappresentanza e la piena responsabilità di tutti gli appartenenti alle realtà associative nell'individuare e condividere le scelte fondamentali della vita comune, contribuendo altresì a tenere vivi i carismi stessi³⁰.

Inoltre, mettendo in evidenza il percorso compiuto dal Magistero a partire dal Concilio sull'importanza dell'apostolato dei laici e sulla responsabilità vocazionale e missionaria dei fedeli, il documento mette in risalto l'importanza che i carismi siano vissuti “*ad utilitatem* di tutto il popolo di Dio” (n. 7) e che: «la forza per superare tentazioni e insufficienze viene dalla gioia profonda dell'annuncio del Vangelo, che è alla base di tutti i vostri carismi» (n. 5, con citazione da Papa Francesco)³¹.

Nel complesso si tratta di un passaggio di estremo rilievo, volto ad assicurare la permanenza nel tempo dei movimenti

29. Art. 3.

30. Tale richiamo alla responsabilità collettiva, unito ai limiti ai mandati di governo intende evitare «forme di appropriazione del carisma, personalismi, accentramento di funzioni nonché espressioni di autoreferenzialità, che facilmente cagionano gravi violazioni della dignità e della libertà personali e, finanche, veri e propri abusi. Un cattivo esercizio del governo, inoltre, crea inevitabili conflitti e tensioni che feriscono la comunione, indebolendo lo slancio missionario» (*Nota esplicativa*, cit., n. 9); di estremo rilievo sono anche i Discorsi rivolti da Papa Francesco al Movimento dei Focolari il 6 febbraio 2021 e a Comunione liberazione il 15 ottobre 2022. Sul concetto di democrazia e sul suo significato ecclesiale, cfr. J. RATZINGER - H. MAIER, *La democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia, Queriniana, 2005 e *Le radici storico-filosofiche della democrazia*, a cura di R. Scalon, Torino, Trauben, 2006.

31. In generale su questi argomenti, considerazioni di rilievo in C. FANTAPPIÈ, *Spirito e Istituzione. La prospettiva teologico-canonistica*, in «Politica e religione», 2011, pp. 57-93 e I. ZUANAZZI, *La mitezza quale paradigma della potestà di governo nella Chiesa*, in «Ius Ecclesiae. Rivista internazionale di diritto canonico», XXX, 2018, pp. 79-99; cfr. anche L. NAVARRO, *Alvaro Del Portillo e la normativa sulle associazioni dei fedeli*, in *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, Torino, Giappichelli, 2014, I, pp. 521-529.

e della loro vivacità, nella piena consapevolezza della “co-essenzialità” fra doni gerarchici e carismatici nella Chiesa³².

In conclusione, i rapidi cenni al contesto storico-politico ed ecclesiale in cui si sono sviluppati fra XX e inizio del XXI secolo i movimenti ecclesiali ne hanno messo in evidenza il significato e la dinamicità; certamente i passaggi storici, istituzionali ed ecclesiali hanno profondamente segnato lo sviluppo dei movimenti stessi, ma va osservato come essi stessi hanno rappresentato sempre più un attore importante anche sulla scena pubblica con un influsso significativo sulle vicende ecclesiali e civili degli ultimi decenni.

32. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri del Pontificio Consiglio per il Laici*, 14 maggio 1992 e Id., *Discorso ai movimenti e alle nuove comunità*, 30 maggio 1998.

Ci sono cose, pensieri, persone che, per ragioni diverse, evocano quasi automaticamente delle corrispondenze che ne condizionano in modo determinante la comprensione. Per quanto mi riguarda non riesco a pensare a Don Giussani e al movimento di Comunione e Liberazione, senza pensare con gratitudine agli anni in cui frequentavo l'Università, da studente, prima, e da giovane professore, poi: una parte importante della mia vita nella quale don Giussani e il suo movimento, seppure a distanza, mi hanno sempre fatto compagnia. Di questo intendo soprattutto parlare, considerato che non dispongo certo della competenza necessaria per affrontare in modo rigoroso il tema che incautamente mi è stato affidato¹.

aA

Mi sono iscritto all'Università nel 1971. In Italia il Sessantotto era ancora in corso e sarebbe durato per molti anni ancora. Ricordo vivissimamente la mia estraneità emotiva e intellettuale con lo *Zeitgeist* di quegli anni. Pur avendone

1. Per una disamina approfondita dell'opera di Luigi Giussani e del movimento di Comunione e Liberazione, cfr. M. CAMISASCA, *Comunione e liberazione. La ripresa (1969-1976)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003 e ID., *Comunione e liberazione. Il riconoscimento (1976-1984)*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2005.

assorbito il modo di vestire e di portare i capelli, le canzoni dei Beatles e di Bob Dylan, nonché una certa passione culturale e politica, raramente mi sono trovato in sintonia con le forme che questa passione assumeva per la maggior parte dei miei coetanei. Detestavo i partiti e i movimenti di sinistra al pari di quelli di destra e votavo per la Democrazia Cristiana; una bizzarria, questa, che, se per molti versi rinsaldava amicizie che conservo a tutt'oggi, per lo più suscitava commiserazione tra i miei compagni di studi. D'altra parte erano anni in cui il famoso collateralismo tra la Chiesa e la Democrazia Cristiana incominciava a traballare sia sul fronte politico che sul fronte ecclesiastico. Un po' di cristiana misericordia nei confronti delle miserie umane dentro e fuori la Chiesa, e magari anche nei confronti di noi stessi, non sembrava compatibile con lo spirito che allora agitava le piazze e le parrocchie. Ovunque si trattava soprattutto di buttar per aria il mondo, mostrarne le brutture e le ingiustizie, in vista dell'inevitabile rivoluzione. La sociologia prendeva poco a poco il posto della teologia e la direzione politica quello della direzione spirituale. Poteva così risultare tollerabile che si dubitasse della risurrezione dei morti o della Santissima Trinità, ma guai a dubitare della lotta di classe o dell'infamia dei democristiani al potere. Anche molti preti e vescovi si sarebbero arrabbiati. La palingenesi imminente non poteva essere ostacolata².

Fu così che, fedele all'insegnamento ricevuto da un vecchio amico prete, che più tardi ho ritrovato anche in uno dei tanti aforismi fulminanti di Nicolàs Gòmez Davila, mi convinsi che il mondo di coloro che parlano, scrivono e studiano di faccende umane in generale e di politica in particolare si divide fundamentalmente in due categorie: da una parte quelli che sanno del peccato originale, dall'altra i cretini. La Bibbia, Platone, Wittgenstein e la gazzetta dello sport erano allora le mie letture preferite; Marx e il marxismo della Scuola di Francoforte quelle obbligate, se non altro per avere un'idea di ciò che si dibatteva nelle assemblee studentesche. A tal proposito, non dimenticherò mai le interminabili dispute sui testi di Herbert Marcuse e

2. Sul progressismo cattolico in generale cfr. A. DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Milano, Leonardo, 1994.

il fascino che suscitava allora la sua idea di «trasformare il corpo umano da strumento di fatica in strumento di piacere». Una citazione, questa, che si trova nella *Prefazione politica* scritta da Marcuse nel 1966 a uno dei suoi testi più noti, *Eros e civiltà*, e che io considero uno dei manifesti più comprensivi di quegli anni.

Il freudiano «principio del piacere» –questo il senso della frase marcusiana- è stato non soltanto «sublimate», come pensava Freud, ma letteralmente stravolto nel «principio di realtà». Occorre pertanto stravolgere la realtà per cercare di liberarlo di nuovo. La cosiddetta civiltà, almeno quella capitalistica, non è altro che oppressione dell'individuo, della sua libertà, della sua spontaneità e, in ultimo, della sua possibilità di essere felice. Insomma una perdita secca. Guai dunque alle regole che inibiscono la nostra spontaneità; guai alla menzogna delle istituzioni liberaldemocratiche; guai a tutto ciò che chiamiamo «razionale» e che invece occulta semplicemente il patto segreto tra il potere e la morte. Largo invece a tutto ciò che è capace di liberare il «principio del piacere», di rilanciare il desiderio e di combattere la realtà dell'esistente. Così l'immaginazione sarebbe dovuta andare al potere; una pedagogia «critica» basata sullo spontaneismo del fanciullo avrebbe dovuto prendere il posto di quella «tradizionale»; quanto alle principali istituzioni sociali, a cominciare dalla famiglia, la scuola e la chiesa, esse andavano semplicemente sbaraccate, quali espressioni di una società ingiusta, piramidale e repressiva, da riformare secondo non ben precisati principi democratici. Questa la cultura che pervadeva allora le nostre Università e non solo.

Ovviamente non tutto ciò che si ascoltava a lezione o si leggeva nei libri era marxista o di sinistra; salvo rare eccezioni, si avvertiva tuttavia una diffusa indulgenza verso certe idee palesemente sbagliate (il capitalismo come causa di tutti i mali, l'antiamericanismo, il terzomondismo, la scienza e la cultura in generale da riformare in senso democratico, la religione oppio dei popoli, la lotta di classe, l'immaginazione al potere, ecc.), rispetto alle quali anche coloro che non erano di sinistra faticavano a prendere nettamente le distanze, erano a disagio, quasi che si dovessero in qualche modo scusare per il fatto di non dividerle. Ciò mi convinse di qualcosa di cui continuo ad essere convinto anche oggi, e cioè che l'egemonia culturale da parte

di una ideologia fasulla dipende certo dalla buona fede dei suoi sostenitori e magari dall'abilità di coloro che la muovono, ma dipende anche, e direi soprattutto, da condizioni oggettive che la favoriscono e dall'arrendevolezza di coloro che le si dovrebbero opporre. Penso in particolare ai grandi fermenti sociali degli anni Sessanta-Settanta e alla crisi della cultura cattolica di quegli stessi anni.

E qui si inserisce per me la vicenda di don Giussani e di CL. Premetto che non ho mai fatto parte del movimento. Da studente universitario credo di non aver mai conosciuto personalmente un «ciellino». Eppure, già allora, mi piaceva soprattutto l'estraneità del movimento alla dialettica destra/sinistra e la sua coraggiosa testimonianza di una chiesa, saldamente ancorata alla centralità di Gesù Cristo, capace per questo di produrre novità culturali e politiche mai viste prima. L'ammirazione crebbe ulteriormente, allorché, laureato da poco, incominciai a conoscere da vicino alcune persone del movimento. Penso in particolare a Gianfranco Dalmasso e Francesco Botturi. Ci incontravamo a Milano, a casa di Francesca Rivetti Barbò, per discutere di filosofia. Giornate indimenticabili, nelle quali, parlando appassionatamente di Aristotele, Platone e Tommaso, diventammo amici. Seppure con diverse sfumature, ci accomunava l'adesione al «realismo», la convinzione che la realtà rappresenta il vero banco di prova dei nostri discorsi; una prospettiva filosofica che in quegli anni, specialmente in Italia, non godeva certo di buona fama, ma che ci saremmo portati dietro per il resto della nostra vita. Al di là di questa comune passione filosofica, mi colpiva soprattutto la loro esperienza di fede e l'attenzione che prestavano alla necessità di tradurla in cultura. Ma soprattutto ero affascinato dal modo in cui parlavano di Gesù Cristo, della chiesa e del suo modo di farsi storia. Era un modo che non aveva nulla a che fare col manierismo di sinistra che aveva colonizzato la cultura di quegli anni, compresa quella di gran parte del mondo cattolico; ma non aveva nulla a che fare nemmeno col clericalismo conservatore che persisteva all'interno della chiesa.

Almeno nella chiesa il clima culturale cambiò radicalmente con l'elezione a Sommo Pontefice di Giovanni Paolo II, nell'ottobre del 1978. Nessuno avrebbe potuto immaginare che dopo soli undici anni sarebbe crollato addirittura il muro di Berlino, ma certo un grande cambiamento si

era messo in moto. Memorabili in tal senso le due prime encicliche del papa polacco: la *Redemptor Hominis* (1979) e la *Laborem Exercens* (1981). Due colpi in successione ravvicinata che marcarono in modo indelebile il pontificato di questo grande pontefice sul fronte della riflessione antropologica e su quello del rilancio della dottrina sociale della chiesa, e che videro proprio i ciellini tra i più entusiasti nel recepire il messaggio. Ad altre latitudini culturali ed ecclesiali, si guardava con sussiego al nuovo papa e al suo magistero. Siamo cattolici, si diceva, non vogliamo mica diventare polacchi! Ma in CL no. L'adesione al magistero di Giovanni Paolo II era totale. E bisogna dire con merito, visto che proprio sui grandi temi dell'antropologia e della dottrina sociale della chiesa si sarebbe manifestata col tempo la crisi della cultura «cattocomunisata» italiana. Personaggi del calibro di Augusto del Noce o Gianfranco Morra uscirono dalle catacombe grazie a Comunione e Liberazione. All'interno del partito della Democrazia Cristiana si fece finalmente sentire anche una componente culturalmente non subalterna al Partito Comunista. I Meeting di Rimini diventarono da subito una delle manifestazioni culturali più importanti del nostro Paese.

Fu in quegli anni che lessi due libri di don Giussani che avrebbero inciso profondamente sulla mia formazione: *Il senso religioso* e *Il rischio educativo*. Ricordo che lo feci durante le feste pasquali del 1979. Nel febbraio di quell'anno ero partito infatti per Monaco di Baviera come borsista della «Konrad Adenauer Stiftung» per andare a studiare con Nikolaus Lobkowitz. Al nostro primo incontro questi mi chiese che cosa pensassi di CL; gli risposi il poco che sapevo, basandomi soprattutto su quanto mi avevano raccontato alcuni amici, ma, rientrato in Italia per le vacanze pasquali, pensai bene di colmare almeno in parte le mie lacune e lessi finalmente i due testi di Giussani.

Il rischio educativo fu una lettura indimenticabile. Prima di leggerlo pensavo che si trattasse di un semplice testo di pedagogia. In realtà era molto di più. L'idea della «tradizione come sorgente della capacità di certezza» e l'educazione come «introduzione alla realtà totale»³ debbo dire che non

3. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo*, Milano, Rizzoli, 2016, pp. 68-69.

mi hanno più abbandonato. Oggi idee simili circolano anche al di fuori del movimento di CL, ma in quegli anni chi avrebbe parlato in modo positivo, e non melenso, di tradizione? Chi avrebbe parlato di «impegno esistenziale come condizione per una genuina esperienza di verità, e quindi per una convinzione»⁴?

Non credo di esagerare se dico che quanto negli anni successivi fino a oggi sono venuto dicendo e scrivendo sull'educazione come conciliazione con la realtà e sulla ripresa del tema della verità e del rapporto tra verità e libertà come unica strada per salvare la cultura liberaldemocratica dalla sua deriva nichilista deve molto alle suggestioni che in quei lontani anni 70 ricevetti dall'opera di don Giussani, dagli amici del movimento e dai grandi maestri che ho avuto in Germania: Nikolaus Lobkowicz e Robert Spaemann.

Il cuore del messaggio di don Giussani credo che possa essere sintetizzato in tre punti che rinviano all'essenzialità del messaggio cristiano. In primo luogo, come ha ricordato il Card. Ratzinger al funerale, Don Giussani «ha capito che il cristianesimo non è un sistema intellettuale, un pacchetto di dogmi, un moralismo, ma un Incontro, una storia di amore e un avvenimento». In secondo luogo, Cristo non è solo un avvenimento del passato, ma è un avvenimento che raggiunge l'uomo nel presente attraverso un «segno» di comunione che è la Chiesa. Infine, Giussani non si è stancato di mostrare la ragionevolezza e la libertà della fede: solo nell'avvenimento cristiano, vissuto nella comunione, può trovare risposta il desiderio di significato e di libertà che muove la vita degli uomini. E' da questa ispirazione che trae forza quello che potremmo definire un altro caposaldo del magistero di don Giussani: il carattere essenzialmente generativo dell'esperienza umana. Solo l'esperienza suscita esperienze, ci rende cioè capaci di fare esperienza per nostro conto. Ecco la libertà, ecco il legame strettissimo che sussiste tra educazione e libertà. E siccome parliamo di libertà, ecco il rischio, ecco la responsabilità degli educatori e degli educandi, sui quali tanto ha insistito don Giussani; ecco il configurarsi dell'educazione come una relazione nella quale entrano in gioco ragioni che danno senso alla vita

4. *Ivi*, p.89.

e alla libertà, non semplici circolari ministeriali con relativi protocolli da seguire. Come scrive don Giussani, «è proprio dal rischio del confronto che si genera nel giovane una sua personalità nel rapporto con tutte le cose: la sua libertà, cioè, diviene»⁵.

In effetti abbiamo trasformato la maggior parte dei nostri problemi, anche quelli educativi, in problemi «tecnici». Facciamo progetti tecnici, scriviamo «protocolli», non soltanto per programmare la costruzione di un oggetto qualsiasi, semplice o complesso che sia, ma anche per educare un bambino o per curare un ammalato. Sennonché certi ambiti della nostra vita non possono essere gestiti solo tecnicamente. Si può certo adottare una tecnica educativa piuttosto che un'altra, ma ciò che non può essere fatto è ridurre l'educazione a un progetto tecnico. Il fine dell'educazione, la formazione di una persona, non può essere realizzato allo stesso modo in cui realizziamo un'automobile. In primo luogo perché ogni uomo è unico e irripetibile e, in quanto tale, si sottrae a qualsiasi standardizzazione. In secondo luogo perché, senza qualcuno che si prenda cura di noi, della nostra unicità, con amore, passione e duttilità, è estremamente difficile diventare poi a nostra volta persone autonome, libere e responsabili.

L'educazione, proprio come insegna don Giussani, è sempre una pratica rischiosa. Siccome sono in gioco due libertà, quella del maestro e quella dell'allievo, non si può mai dire in anticipo come andrà a finire. Di certo però si può dire che cosa non bisogna fare. Ad esempio, non si possono lasciare soli i nuovi venuti, abbandonarli alla casualità dei loro esperimenti quotidiani. La loro «auto-socializzazione» come la chiama Ulrich Beck, costruita sulla «virtù della mancanza d'orientamento»⁶, la loro identità costruita a caso, per proprio conto, senza padri né maestri, non esprime infatti la conquista della tanto agognata libertà dei moderni (non ci sono più vincoli di sorta, nemmeno quelli impostici dai maestri e dai genitori), quanto piuttosto il dramma di una generazione sofferente, spaesata e che, paradossalmente, proprio della libertà non sa più che

5. *Ivi*, p. 104.

6. Cfr. U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, Roma, Carocci, 1999, p. 176.

farsene. Una generazione di disadattati che, in quanto tali, lungi dall'opporre resistenza alla realtà, sembrano adattarsi indifferentemente a tutto.

L'alternativa a questa casualità non può essere nemmeno quella di coloro che vorrebbero trasformare l'educazione in una rigorosa «tecnica» di trasmissione di «saperi», magari all'insegna della cosiddetta neutralità etica. Il rischio dell'educare, infatti, non può essere rimosso da nessuna tecnica; è un rischio ineludibile. Meno che mai questo rischio può essere rimosso affidandosi a una presunta neutralità, la quale, a sua volta, non è altro che un valore che si ritiene preferibile ad altri. Ma forse, anche al fondo di questa mentalità tecnicistica ed eticamente neutra, sta uno spasmodico bisogno di sicurezza, una sorta di terrore di fronte all'imprevisto, una sfiducia nella libertà e, in ultimo, una radicale chiusura di fronte al futuro, che vorremmo appunto neutralizzare tecnicamente.

L'educazione, come diceva Hannah Arendt⁷, dovrebbe servire a farci sentire a casa nel mondo nel quale siamo arrivati senza che nessuno ce l'abbia chiesto e col quale abbiamo bisogno di essere in qualche modo riconciliati. Senza questa conciliazione col mondo nel quale viviamo, aperti all'incertezza del futuro che ci attende, il nostro presente diventa invivibile. Solo la speranza, non il potere, tiene aperto il futuro davanti a noi, ponendoci in questo modo al riparo, non dall'incertezza, dall'imprevisto o dalla libertà, ma dalla paura. Tanto è vero che mai siamo stati così potenti, e mai siamo stati così insicuri, così impauriti di fronte al futuro⁸.

L'educazione dunque come «introduzione alla realtà totale» e come «condizione per una genuina esperienza di verità» e di libertà: una prospettiva, questa di don Giussani, della quale ancora oggi faticiamo a vedere le innumerevoli e decisive implicazioni. Per quanto mi riguarda, solo per aggiungere qualche considerazione esemplificativa, l'introduzione alla realtà totale esprime non soltanto un'opzione ontologica, ossia la convinzione che la realtà rappresenta il vero e ultimo banco di prova di tutti i nostri discorsi, ma

7. Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991.

8. Cfr. S. BELARDINELLI, *La relazione educativa: tra cultura e competenze*, in AA.VV., *Un'altra scuola. Quattro questioni aperte, un'unica sfida*, Torino, Società Editrice Internazionale, 2013, pp. 49-63.

anche un'opzione morale che ci impone fedeltà alla realtà, mettendoci in questo modo al riparo dalle semplificazioni spesso criminali che, in politica e non solo, oggi vanno di moda. Riguardo invece all'importanza del confronto tra la nostra libertà e la verità, da anni cerco di mostrare quanto siano anguste quelle posizioni teoriche che escludono la verità dall'autocomprensione della cultura e delle istituzioni delle nostre liberaldemocrazie, come se queste ultime, per essere tali, dovessero concepirsi appunto «senza verità». Non è questa la sede per approfondire il discorso, ma sarebbe bene non dimenticare mai che se in democrazia si decide secondo l'opinione della maggioranza non è perché la verità non esiste, quanto piuttosto perché, in una comunità di liberi e uguali, non deve essere consentito a nessuno di imporre una qualsiasi verità contro la volontà dei diretti interessati. Punto. Si potrebbe anche dire che la dignità e la libertà di ognuno è più importante della verità, la quale non a caso da sempre sopporta di essere misconosciuta, offesa e perfino crocifissa. Del resto, come diceva Samuel Beckett, se essa non sopportasse tutto questo, «non sarebbe di una specie sufficientemente robusta»⁹.

C'è poi un altro motivo che accenno soltanto ma che dovrebbe indurre tutti, specialmente i cristiani, a prendere molto sul serio il tema della verità. E' infatti senz'altro possibile che si dia un'epoca dove è forte il senso della verità, senza che ci sia traccia del Cristianesimo (si pensi ad esempio al mondo greco), ma non può esserci Cristianesimo senza che una cultura sia in qualche modo pervasa da uno spirito di verità. Il Cristianesimo ha bisogno dell'idea di verità. Ce ne rendiamo conto oggi, allorché la crisi dell'uno cammina non a caso insieme alla crisi dell'altra. Difficile parlare di una persona che dice di essere «la verità», se non è più vero nemmeno che la neve è bianca. Grazie dunque a don Giussani per non aver mai occultato il tema della verità e il suo rapporto spesso anche lacerante ma avvincente con la libertà.

Prima di concludere un'ultima annotazione autobiografica o, se si vuole, un'ultima esperienza, collegata questa

9. Cfr. S. BELARDINELLI, *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2018.

volta a un incontro diretto con don Giussani, l'unico che ho avuto, rimasto indelebile nella mia memoria. La prendo un po' alla larga. Nel 1982, Luigi Cimmino, Nikolaus Lobkowitz, Armando Rigobello, Francesca Rivetti Barbò e il sottoscritto fondammo una rivista filosofica che si chiamava «La Nottola». Curiosamente nessuno di noi era ciellino. Per allargare il campo dei contributori, Nikolaus Lobkowitz, col quale, come ho già detto, avevo studiato in Germania negli anni 1979-1980, mi mise in contatto con Rocco Buttiglione, allora professore presso l'Università di Urbino. Vivendo a pochi chilometri da quella città, incominciai a partecipare ad alcuni incontri seminariali che Rocco organizzava insieme ai suoi giovani allievi e a don Francesco Ricci, un uomo la cui tempra umana e intellettuale non avrei mai più dimenticato. Si trattava di incontri assai informali, ma intensissimi, dove la migliore teologia del Novecento, da De Lubac a Congar a Schenu fino a Balthasar e Ratzinger, si intrecciava con i migliori tentativi di comprensione filosofica della modernità, da Guardini a Del Noce a Spaemann. Rispetto a ciò cui eravamo abituati nelle Università e nei dibattiti culturali del nostro Paese sembrava di essere su un altro pianeta. Incominciammo ad organizzare incontri, coinvolgendo il direttore della sede romana della «Fondazione Konrad Adenauer», Johannes Thomas, un italianista dell'Università di Paderborn, che divenne un po' il nostro mecenate. Indimenticabile in proposito l'incontro italo-tedesco che organizzammo a Cadenabbia nell'aprile del 1986, dal titolo: *La cultura europea del XX secolo, le sue crisi e oltre*. Don Giussani accettò di tenere la relazione principale su «La crisi dell'esperienza cristiana come trionfo del potere»¹⁰; una relazione che sbalordì l'uditorio.

Prendendo lo spunto dal saggio di Romano Guardini sul potere, egli concentrò la sua attenzione su di un tema rimasto fondamentale anche oggi, non fosse altro per il contesto in cui ci troviamo, dominato da intelligenza artificiale, digitale e big data: la persona e la libertà. Ecco in estrema sintesi il cuore del suo discorso:

10. L. GIUSSANI, *La crisi dell'esperienza cristiana come trionfo del potere*, in «Quaderni di Cadenabbia», 1, 1986, pp. 13-25.

- a) La dignità della persona è riconosciuta solo se essa non deriva integralmente dalla biologia del padre e della madre e dal loro «potere» generativo. Se l'uomo è determinato dai suoi antecedenti biologici, come molte correnti culturali oggi sembrano affermare, non può essere libero e la sua dignità corre sempre il pericolo di essere strumentalizzata. Se nell'uomo invece c'è qualche cosa, l'anima, che deriva direttamente dal Mistero all'origine delle cose, del mondo, allora l'uomo ha una dignità inviolabile che trascende la sua natura biologica.
- b) L'uomo è libero, ma non può concepirsi libero in senso assoluto: siccome prima non c'era e adesso c'è, dipende dall'Altro. L'alternativa quindi è semplice: o dipende da Ciò che fa la realtà, cioè dal Mistero, da Dio, o dipende dal potere umano. Il paradosso quindi è che la dipendenza da Dio è la libertà dell'uomo dagli altri uomini. Giussani ritiene che la mancanza terribile, l'errore terribile della civiltà occidentale è di aver dimenticato e rinnegato questo. Così, in nome della propria autonomia, l'uomo occidentale finisce per essere in balia di ogni potere. La sfida più urgente oggi è riscoprire, testimoniare, la dipendenza dell'uomo da Dio come fonte di libertà.

Quello che, secondo questa analisi condotta da don Giussani quasi quarant'anni fa, è stato in tutti i tempi il vero significato della vicenda umana, vale a dire la lotta tra l'affermarsi dell'umano e la strumentalizzazione dell'umano da parte del potere, sembra giunto oggi all'estremo. Come Giovanni Paolo II mise in guardia tante volte, il pericolo più grave del nostro tempo non è neanche la distruzione dei popoli, l'uccisione, l'assassinio, ma il tentativo da parte del potere di distruggere l'*umano*. E l'essenza dell'umano è la libertà, cioè il rapporto con l'infinito. Perciò è soprattutto nell'Occidente, a partire dall'Occidente, che la grande battaglia deve essere combattuta dall'uomo che si sente uomo: la battaglia tra la religiosità autentica e il potere. La battaglia tra la religiosità autentica e ogni forma di idolatria.

Altro che destra o sinistra. Senza Cristo, si è destinati a stare necessariamente sotto un padrone. Ma purtroppo, aggiunse don Giussani, a noi cristiani manca proprio l'esperienza di Cristo; abbiamo dimenticato:

[...] che Cristo, come dice il Vangelo, alla gente è apparso innanzitutto e soprattutto, al di là dei miracoli, come la voce, la presenza che liberava: liberava dal potere, e per questo ha privilegiato i bambini, i poveri, gli ammalati, cioè i socialmente impotenti, affermando che non si può toccare neanche un capello del più piccolo di loro....Noi cristiani non abbiamo l'esperienza che ci dica, che ci faccia sentire essenzialmente, l'appartenenza nell'oggi a Cristo. Tutti parliamo di Cristo, della parola di Cristo, ma ci manca l'appartenenza nell'oggi a Cristo, vale a dire l'appartenenza alla Chiesa come avvenimento¹¹.

Non so bene come queste parole di Giussani abbiano suonato alle orecchie dei ciellini presenti a quell'incontro di Cadenabbia, ma posso garantire che furono una frustata politico-culturale e ecclesiologica per tutti gli altri. Ricordo ancora il dibattito che fece seguito alla relazione, come pure la conversazione che Nikolaus Lobkowicz, Rème Brague, Henning Ottmann, Karl Ballestrem e io facemmo durante e dopo cena. Era evidente che eravamo stati provocati da un pensiero forte, da una ecclesiologia affascinante, che con vigore e semplicità puntava tutto su Cristo e sulla sintesi che i cristiani, ovunque siano, debbono saper realizzare tra fede e vita. Può sembrare strano, ma ho pensato proprio a quella sera, quando, poco dopo la sua elezione, sentii papa Francesco stigmatizzare conservatorismo e progressismo nella chiesa, sottolineando che non si tratta di essere «collezionisti di anticaglie o di novità», bensì testimoni autentici della parola di Gesù. E sempre a quella sera mi capita spesso di ripensare, quando mi imbatto in quello che considero uno dei temi più stucchevoli che ogni tanto assorbono il dibattito pubblico del nostro Paese: il rapporto tra cattolici e politica¹². I cattolici debbono stare qui, debbono stare di là, debbono riunirsi in un partito e via di seguito. Per non dire della loro ormai assodata «irrilevanza politica». Tutte opinioni rispettabilissime, sia chiaro. Ma, se penso alle sfide con le quali la politica deve oggi fare i conti (la crisi economica, i nuovi scenari internazionali, la bioetica, la bio-

aA

183

11. *Ivi*, p. 24.

12. Sul contesto socio-politico ed ecclesiale nel quale si è sviluppato questo dibattito tra il XX e il XXI secolo, cfr. M. ROSBOCH, *I movimenti ecclesiali e il contesto storico-politico*, in questo volume.

politica, il biodiritto, la povertà, l'immigrazione e, ultimo, persino la guerra); se penso a queste sfide e le confronto con la cultura politica oggi dominante, un mix di cinismo e voglia di apparire, di relativismo e di opportunismo, di lontananza dalla realtà e incapacità di comprenderla, mi pare che oggi i cattolici abbiano un compito ben più arduo che quello di scegliere da che parte collocarsi. Siamo di fronte a una «crisi cosmica»¹³, come disse Giussani citando Toynbee, della quale non siamo in grado di comprendere la natura. E' venuta poco a poco a mancare niente meno che la «trascendenza dell'uomo» (ecco il senso della crisi antropologica nella quale ci dibattiamo), e questo, sul piano strettamente politico, significa che il potere ha perso il senso del limite, anzi, è sempre Giussani a dirlo citando Guardini, «il potere si è svolto contro il trascendente», fissando «se stesso come ultimo limite»¹⁴.

La crisi della politica di cui oggi tanto si parla è molto di più che una crisi politica; è una crisi culturale che attanaglia l'Italia, l'Europa e il mondo intero; una crisi antropologica, sulla quale don Giussani ha avuto il merito di insistere anche quando, fuori e dentro la chiesa cattolica, erano in pochi a rendersene conto. Ciò ha consentito a don Giussani e al suo movimento di individuare con indubbia acutezza alcuni temi cruciali, sui quali convogliare il dibattito pubblico: la difesa della famiglia, la difesa della vita e della dignità umana dal concepimento alla morte, la difesa delle libertà, a cominciare dalla libertà d'educazione e d'intraprendere, la difesa e il servizio degli ultimi di tutto il mondo, il dialogo interculturale e interreligioso. E sebbene qualcuno abbia approfittato di questa consapevolezza culturale anche per dar luogo ad atteggiamenti opportunistico-clientelari, resta il fatto, almeno per me, che questi atteggiamenti non scalfiscono minimamente il merito culturale ed ecclesiale di don Giussani, la sua volontà di dar vita a un movimento che fosse semplicemente un'esperienza di fede in Gesù Cristo, nella chiesa e per la chiesa, capace di tradursi in cultura nel senso più largo del termine, quindi in vita vissuta, anche in politica. Nella sua Enciclica *Spe salvi*, papa

13. *Ivi*, p.15.

14. *Ivi*, p.17.

Benedetto XVI dice che la parola di Dio ha un “carattere performativo”, fa accadere le cose, sia nell’intimità della nostra coscienza che nella società in cui viviamo. Non so perché, ma a me sembrano parole che avrebbe potuto dire anche don Giussani. Sono sue invece le parole, dal sapore rosminiano e toquevilliano, con le quali vorrei concludere, che penso possano rappresentare una buona bussola per il cammino di un cattolicesimo politico che voglia ritornare all’altezza del tempo: la «religiosità», ossia «l’appartenenza a quello che noi chiamiamo Dio, secondo tutta la severità della parola»¹⁵ rappresenta il vero “limite del potere”, di qualunque potere: civile, politico o ecclesiastico.

15. *Ivi*, p. 23.

I santi tra azione e non-azione politica. Considerazioni semiotiche e analisi del caso del Beato Edoardo Rosaz

Jenny Ponzo
Francesco Galofaro

1. *Introduzione*

Il rapporto tra santità e politica nella tradizione cattolica si articola su più piani e in più sensi, che l'adozione di una prospettiva semiotica può contribuire a identificare e mettere a fuoco¹. Non è raro trovare negli studi dedicati alla santità ragionamenti basati su opposizioni binarie, che portano all'individuazione di modelli antitetici. Particolarmente frequente è la distinzione tra il modello del santo impegnato nel mondo e il modello ascetico, che prevede al contrario il distacco dalle cose di quaggiù. Tale concetto è efficacemente espresso, per esempio, da Alfonso Di Nola, il quale oppone un modello di santità destoricizzato e tutto teso verso la salvezza ultramondana e uno invece profondamente connesso a un dato contesto storico, del quale incarna ed esprime i fermenti di rinnovo, fungendo da potente catalizzatore di

aA

1. Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dall'European Research Council (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di finanziamento n. 757314. La ricerca qui presentata è stata svolta in stretta collaborazione tra i due autori, ma i paragrafi 1, 2 e 4 si possono attribuire a Jenny Ponzo e il paragrafo 3 a Francesco Galofaro.

trasformazione². Tale opposizione è senz'altro valida e utile in termini generali e astratti, ma se si colloca nel quadro, sicuramente più relativo e specifico, di una riflessione che considera il rapporto tra santità e politica, allora i due modelli antitetici vanno pensati come poli di un più sfaccettato continuum.

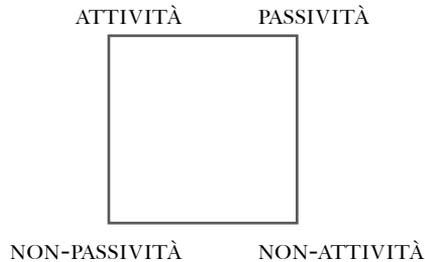
Questo saggio si propone di delineare alcuni punti fondamentali di questo continuum, che sono identificati sulla base del concetto di *agentività*. Nella prima parte, proponiamo una tassonomia di quattro poli di azione (e non-azione) politica dei santi. Si tratta di una classificazione operativa, che si fonda su una concezione ampia dei concetti che le sono alla base, sia di quelli di agentività e politica, che avremo modo di definire sinteticamente in seguito, sia di quello di santità che, nella accezione in cui lo menzioneremo spesso, intende applicarsi non solo a santi e sante canonizzati/e dalla Chiesa cattolica, ma anche a beati/e e venerabili, vale a dire quelle figure per le quali la Chiesa ha aperto un processo di canonizzazione che però non si è ancora concluso. Questo implica l'adozione di uno sguardo retrospettivo (la canonizzazione, nelle sue varie fasi, può avvenire solo a una certa distanza temporale dopo la morte del santo) e limitato alle figure a cui la Chiesa ha già dichiarato di attribuire un valore esemplare (escludendo quindi tutte le figure che, magari anche godendo di fama di santità già in vita, non sono state prese in considerazione per un processo di canonizzazione). Il ricorso a concetti intesi in un senso generale e non specialistico, e la scelta di esempi che attraversano diacronicamente tutta la storia della Chiesa, sebbene conducano inevitabilmente a un ampio margine di approssimazione e genericità, hanno però il vantaggio di consentire di individuare interessanti tratti ricorrenti. Ciò non toglie che tale tassonomia andrebbe affinata con uno studio che prendesse in considerazione in modo più sistematico fonti come le agiografie, gli atti delle cause di canonizzazione, i documenti istituzionali e magisteriali, gli scritti lasciati dai santi, nonché naturalmente il contesto storico-politico in cui ciascuna figura si colloca.

2. A. DI NOLA, *Santi e Santità*, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Vallecchi, 1973, vol. 5, pp. 816-825.

Proprio per dare un primo esempio di una più sistematica messa alla prova di tale tassonomia alla luce di casi di studio specifici, dopo un inquadramento generale della questione, ci concentreremo sulla figura del beato Mons. Edoardo Rosaz (1830 – 1903), vescovo di Susa (Piemonte) che fu un *attore* di rilievo nella sua comunità, non solo tramite le sue opere di bene, ma anche grazie alla costruzione di un discorso coerente, allo stesso tempo religioso e politico, che si esprime attraverso diversi sistemi semiotici e in una pluralità di media.

2. “Azione” politica dei santi

In semiotica, per agentività si intende l’azione di un *agente*, definito come *soggetto di un fare* consapevole e responsabile³. Se per politica si intende “Il complesso delle attività che si riferiscono alla ‘vita pubblica’ e agli ‘affari pubblici’ di una determinata comunità di uomini”⁴, allora è evidente che il rapporto tra santità e politica non si riduce affatto al ruolo dei santi come *agenti* di un *fare* politico. Infatti, se si considerano i ruoli che i santi rivestono nei confronti dell’agire politico, si possono individuare diversi tipi o gradi di agentività, i cui poli opposti sono costituiti da un massimo di attività a uno stato di passività. A partire da questi termini contrari, si possono definire dei subcontrari, secondo l’organizzazione logica del *quadrato semiotico*⁵:



3. U. VOLLI, *Ordine dal caos, ovvero metafisica e semiotica dell’agentività*, in «Lexia», 3-4, 2009, pp. 55-75.

4. <https://www.treccani.it/enciclopedia/politica>.

5. Sul quadrato semiotico, v. A. J. GREIMAS e J. COURTÉS, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, tr. it. *Semiotica: dizionario ragionato di teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Firenze, La casa Usher, 1986, pp. 275-278.

2.1. Attività

Nel campo dell'attività consapevole e intenzionale del soggetto in ambito politico, vanno annoverate tutte quelle figure di santi, beati e venerabili che durante la loro vita sono stati attivi nella vita pubblica, in alcuni casi ricoprendo ruoli politici e istituzionali preminenti. Esempi di questo tipo sono san Luigi IX (1214-1270) re di Francia, che fu canonizzato proprio perché il suo governo fu ispirato a valori cristiani come la giustizia, santa Giovanna d'Arco (1412-1431), contadina che si fece promotrice di un messaggio religioso e politico arrivando a rovesciare le sorti della Guerra dei cent'anni, o ancora il venerabile Giorgio La Pira (1904-1977), membro dell'Assemblea Costituente, sindaco di Firenze e deputato.

Anche vari pontefici canonizzati possono essere classificati in questa categoria, prima del 1870 in quanto capi di Stato, e poi nei casi in cui vi è stato un effettivo impegno nel dialogo con le istituzioni civili, volto a conciliare i valori della politica con quelli del cattolicesimo. Si pensi ad esempio alle numerose missioni di Giovanni Paolo II presso governanti di tutto il mondo e al suo impegno per la pace.

Sicuramente, in tutti questi casi, l'attività politica diventa un tratto pertinente e anzi decisivo nella definizione del modello di santità che questi personaggi incarnano, come sottolineano le biografie e le agiografie, oltre che i documenti ufficiali emanati dalla Chiesa nei loro confronti.

2.2. Passività

Altri santi, invece, sono caratterizzati da un profondo distacco dalle cose del mondo e di conseguenza dalla vita pubblica. Sono quindi alieni da ogni forma di azione politica, ma si trovano ad avere un ruolo politico senza volerlo. È il caso di vari martiri che professano una vita ascetica e, pur senza avere intenzione di occuparsi in modo diretto della cosa pubblica e conducendo di fatto una vita appartata, vengono arrestati e condannati a morte da un potere politico ostile. Ciro di Alessandria, che fu perseguitato prima come medico, poi, dopo alcuni anni di vita eremitica nel deserto, fu torturato e ucciso nel 303 in quanto assistette alcune cristiane imprigionate e si rifiutò di abiurare la sua fede, è un esempio dei martiri di questo tipo. Un esempio più recente

è costituito dai monaci trappisti di Tibhirine, che si rifiutarono di abbandonare il loro monastero e vennero uccisi da terroristi islamici nel corso della guerra civile algerina nel 1996, poi beatificati nel 2018⁶. In questo tipo di santi manca una volontà attiva di partecipare alla vita politica, ma ne sono travolti, diventano vittime del sistema politico che fa da contesto alla loro esistenza. Eppure, sebbene sicuramente non possano definirsi come “attivi” in politica, si ritrovano senza volerlo a ricoprire un ruolo, a influenzare tale contesto politico, in cui vengono selezionati come antagonisti dal potere dominante e pertanto eliminati, ottenendo invece l'effetto contrario di creare una figura esemplare. In altri casi, invece, i martiri hanno avuto un ruolo attivo, un impegno più diretto nella vita politica, che si esprime sia con azioni concrete che anche in una notevole capacità dialettica esercitata nei confronti dei persecutori nel corso dei processi loro intentati: tali martiri non possono di certo essere annoverati nella categoria della “passività”.

Un altro tipo di ruolo politico passivo è costituito da quei casi in cui la figura di un santo assume un valore politico a posteriori. In particolare, tale ruolo può emergere nel quadro del discorso istituzionale della Chiesa, che può promuovere un personaggio, da canonizzare o già canonizzato, che in vita non aveva avuto alcun ruolo politico, ma la cui figura per qualche motivo risulta strategica rispetto a un determinato contesto politico in cui essa si trova ad operare. In questi casi, la figura del santo entra, incarnando un programma d'azione o ruolo tematico, in un discorso politico volto ad avvalorare la posizione della Chiesa in un particolare momento storico. Questo fenomeno si osserva in modo chiaro nel caso del santo Benedetto Giuseppe Labre (1748-1783), francese, pellegrino e umile mendicante che visse una vita discreta e solitaria per le vie d'Europa e poi di Roma, dove morì in estrema povertà, e la cui canonizzazione, come dimostra Marina Caffiero, non solo risponde a una forte spinta popolare, ma è anche funzionale a supportare e promuovere la posizione della Chiesa in un determinato contesto culturale, storico e politico: Benedetto

6. Per alcune considerazioni semiotiche su questa vicenda e sulla sua rappresentazione filmica, v. M.P. POZZATO, *Degli uomini e degli dei. Analisi di un film sui martiri di Tibhirine*, in «Lexia», 31-32, 2018, pp. 369-386.

Giuseppe Labre, nonostante nella sua vita non avesse minimamente inteso fare politica, assurge a esempio mediante il quale la Chiesa afferma la propria identità e posizione, anche politica, specialmente in contrasto rispetto alla Francia illuminista e più in generale alle spinte anticlericali che minacciavano il suo potere temporale e mettevano in questione la visione del mondo improntata a valori cristiani⁷.

2.3. Non-passività

Ci sono poi casi in cui la distinzione tra attività e passività è meno netta e si combina con altri parametri (come l'estensione o il raggio) che ne determinano la qualità. Ci sono in effetti santi che non furono attivi in politica nel senso di svolgere un ruolo pubblico preminente, ma che comunque presero una netta posizione ideologica, sulla base di valori politici che perseguirono attivamente nella loro vita, ma in una dimensione privata o tutt'al più locale. Un esempio di questo tipo è dato da santa Gianna Beretta Molla (1922-1962), la quale in vita fu molto attiva nell'Azione Cattolica, ma senza ricoprire un vero e proprio ruolo politico al di fuori di questa collaborazione sul piano locale a una vasta e complessa associazione che ha avuto, nel suo complesso, un forte impatto sulla politica novecentesca. Gianna si colloca quindi su un piano di impegno non assente, ma sicuramente diverso per raggio di azione e impatto rispetto ai santi che abbiamo classificato come "attivi"; allo stesso tempo, sicuramente non corrisponde al profilo del santo che non ha consapevolezza né alcuna intenzione di partecipare alla cosa pubblica. Proprio per questo, Gianna si può classificare come "non-passiva" nel suo rapporto con la dimensione politica.

Il ruolo della figura di Gianna diventa molto più "politico" dopo la sua morte, quando la Chiesa, deliberatamente, la propone come modello di maternità che rifiuta radicalmente l'aborto anche a costo della vita della madre, proprio nel periodo in cui lo Stato italiano arriva a legalizzare l'interruzione di gravidanza sotto certe condizioni⁸.

7. M. CAFFIERO, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'Età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

8. Su questa valenza strategica della figura di Gianna nel discorso della Chiesa e nei documenti per la sua canonizzazione, si veda J. PONZO, *Motherhood and personhood: the ca-*

2.4. Non-attività

Infine, c'è il caso di quei santi che conducono una vita volta in modo preponderante a coltivare lo spirito, che professano un ideale di vita mistico o ascetico, ma che allo stesso tempo, spesso loro malgrado, si ritrovano a svolgere qualche tipo di azione politica. Ne è un esempio santa Caterina da Siena, nei cui scritti compare insistentemente il tema del raccoglimento interiore⁹, del distacco dal mondo, ma che di fatto si ritrovò ad avere un rilievo politico notevole, ad esempio comunicando per via epistolare con i personaggi più influenti del suo tempo. D'altro canto, è un topos agiografico ricorrente la richiesta a un interlocutore soprannaturale (Dio, o Gesù, ad esempio), da parte dei santi in generale e dei mistici in particolare, di concedere loro una vita appartata e totalmente separata dal mondo, richiesta che viene generalmente respinta, per cui l'azione nel mondo è rappresentata come un sacrificio intrapreso per non contravenire agli ordini divini. In questi casi, c'è una volontà di astenersi dall'attività pubblica e politica, una tendenza alla passività, ma al di là di questa intenzione, questi santi sono comunque agenti di un'attività politica che a volte, come per Caterina da Siena, arriva ad esercitare una influenza considerevole.

3. *Il caso studio: introduzione*

Considerando l'opposizione tra attività e passività politica presentata sopra, la cultura cattolica dell'epoca postunitaria coincidente col papato di Leone XIII può lasciare perplessi alla luce delle categorie del discorso politico contemporaneo. Se, da un lato, il Papa mantenne il *non expedit* in opposizione allo Stato liberale postunitario, opponendosi dunque alla partecipazione politica *attiva*, dall'altro è ricordato per l'enciclica *Rerum novarum* (1891), che fonda la dottrina sociale della Chiesa e il suo impegno nella società, invitando così il credente a una *non-passività* nel proprio modo

nonization of Gianna Beretta Molla and the figurativization of Catholic norms, in «International journal for the semiotics of law», 35, 2022, pp. 1369-1392; F. TURCO, *To be mother or not? Cultural models of motherhood and their meaning effects on gendered representations*, in «International journal for the semiotics of law», 35, 2022, pp. 1393-1406.

9. Per ulteriori riflessioni sull'idea cateriniana della "cella interiore", v. J. PONZO, *A Room for Herself: The Semiotics of the Interior and Exterior Space in the Mystical Imagery of the Cell*, «Annali di studi religiosi», 24, pp. 39-49.

di essere nel mondo. La linea della Chiesa di quell'epoca può apparire ambivalente sotto diversi aspetti: essa sembra nostalgica di un potere temporale oramai tramontato e al tempo stesso sensibile a categorie di solidarietà e tutela del lavoro che caratterizzeranno il linguaggio politico del Novecento.

In termini semiotici, l'apparente ossimoro dell'innovazione conservatrice nella cultura della Chiesa dell'epoca può essere spiegato come effetto dell'adozione di un punto di vista scientificamente errato. Se nel valutare una semiosfera culturale differente adottiamo la nostra come metro e riferimento, la cultura dell'Altro apparirà fatalmente come esotica, mentre la nostra sembrerà priva di specificità¹⁰. Questo principio non sembra valere soltanto per la descrizione scientifica della cultura altrui, ma anche per le culture del passato che hanno preceduto l'epoca contemporanea, nelle quali si sbaglierebbe a cercare sempre la soglia tra un *non ancora* e un *non più*. Possiamo ad esempio citare un passo della *Rerum Novarum*:

è chiaro, ed in ciò si accordano tutti, come sia di estrema necessità venir in aiuto senza indugio e con opportuni provvedimenti ai proletari, che per la maggior parte si trovano in assai misere condizioni, indegne dell'uomo. Poiché, sopresse nel secolo passato le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire in loro vece, nel tempo stesso che le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, avvenne che poco a poco gli operai rimanessero soli e indifesi in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza¹¹.

Appare chiaramente nel passo il nesso tra il peggioramento delle condizioni di lavoro e l'allontanamento delle istituzioni dallo spirito cristiano. Dunque, l'intervento della Chiesa per far fronte al primo, attraverso l'associazionismo, le Opere Pie e l'impegno politico, non è in contrasto ma va di pari passo con il tentativo di riportare lo spirito cristiano nelle istituzioni: un programma opposto al principio protestante e liberale 'libera Chiesa in libero Stato'.

10. J. LOTMAN, *Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura*, in *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1995 [1975], pp. 145-181, p. 147.

11. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html consultato il 2 febbraio 2023.

3.1. Mons. Giuseppe Rosaz

Per le ragioni esposte, tenteremo un'analisi semiotica della cultura dell'epoca alla ricerca di connessioni tra valori che oggi siamo abituati a considerare disgiunti sol perché proiettiamo su di essi le nostre categorie di conservazione e di progresso. Il nostro caso-studio sarà costituito da un corpus di scritti del beato Edoardo Giuseppe Rosaz conservati presso l'archivio diocesano di Susa, dov'egli fu vescovo dal 1877.

Mons. Rosaz è per molti versi figlio della cultura torinese, città del triangolo industriale che tra le prime in Italia conobbe lo sviluppo capitalista e le tensioni sociali che esso produce. Nel 1852 fondò il *Ritiro delle povere Figlie di Maria*, una scuola per fanciulle povere; nel 1862 aprì un ritiro per ragazze abbandonate e, per raccogliere e indirizzare le numerose vocazioni che si manifestavano tra esse, fondò la congregazione delle francescane missionarie (1874). Franciscano del terz'ordine, ebbe rapporti con Don Bosco e con i salesiani. Per molti versi, dunque, può essere paragonato ai così detti santi sociali torinesi e a figure della sua generazione come il beato Francesco Faà di Bruno e San Leonardo Murialdo. Fu proclamato beato il 14 luglio del 1991 da Giovanni Paolo II.

Per comprendere le motivazioni di fondo che animarono l'azione di Mons. Rosaz nel contesto della Chiesa della sua contemporaneità ci rivolgiamo alle sue lettere circolari e pastorali nel tentativo di ricostruire l'assiologia che le anima¹².

3.2. Le opere pie

Data la sua sensibilità sociale, non stupisce che Mons. Rosaz abbia dedicato una lettera pastorale al tema delle Opere Pie¹³. Fu scritta per stimolare i fedeli a contribuire alle opere missionarie, in particolare l'*Opera della propaganda della fede* e l'*Opera della Santa Infanzia*. Per questo scopo, Rosaz cerca di fugare il sospetto che il Pontefice non spenda queste offerte per scopi diversi da quello della carità; di far comprendere che la carità non deve essere indirizzata solo

12. Tutte le lettere sono conservate presso l'Archivio storico vescovile e diocesano di Susa e catalogate A.S.V.D.S. – Parte III Serie 20 Sottoserie I Sottosottoserie 15, 1. Ringraziamo il personale dell'archivio, nella persona del dottor Andrea Zonato, per la preziosa collaborazione.

13. E. Rosaz, *Sulle Opere Pie*, Lettera pastorale, Torino, Tipografia S. Giuseppe, 1885.

all'interno della propria comunità¹⁴, ma è universale¹⁵ e organizzata o 'ordinata'¹⁶. A questa lettera si accompagnava, come si dichiara nel testo, un resoconto sulle attività di tutte le Opere Pie esistenti nella diocesi, che purtroppo non ci è pervenuto. La premura verso la diffusione delle Opere Pie è dimostrata anche da una lettera pastorale del 1882, in cui Rosaz auspica che tra le organizzazioni parrocchiali sia introdotta la società San Vincenzo de' Paoli¹⁷, e da un questionario rivolto ai parroci sulla presenza di Opere Pie nelle rispettive parrocchie, accluso a una lettera pastorale del 1895¹⁸. Se ne evince come la funzione delle Opere Pie non vada ridotta alla 'Carità' (mutuo soccorso, società San Vincenzo de' Paoli, elemosine ai poveri). Queste ultime creano l'ordine sociale che, come vedremo, è messo in discussione dalla rivoluzione liberale. Altre Opere Pie coprono diversi aspetti della vita rivelando un progetto integrale: alcune opere (chiamate 'di Religione') servono a strutturare e consolidare l'istituzione ecclesiastica, la Chiesa romana, le missioni, i chierici poveri; alla definizione e promozione della cultura cattolica si rivolgono le opere 'di istruzione religiosa' che curano, oltre alla dottrina, l'istruzione scolastica e le biblioteche popolari; 'confraternite e compagnie' diffondono la devozione e la manifestazione della religiosità, mentre 'società religiose' come il Terz'ordine di San Francesco, figli e figlie di Maria, circoli e adunanze giovanili promuovono il cattolicesimo come *forma di vita*¹⁹. Entrambe si occupano dunque *dell'individuazione*: generano identità, rispettivamente collettive e individuali, a partire da un ambiente preindividuale²⁰. La classificazione delle Opere Pie proposta da Rosaz rivela un modello biopolitico "a cipolla",

14. *Ivi*, p. 9.

15. *Ivi*, p. 7.

16. *Ivi*, p. 8.

17. E. ROSAZ, *Sopra l'enciclica del sommo pontefice Leone XIII Etsi nos*, Lettera pastorale, Susa, Tip. Gatti, 1882.

18. E. ROSAZ, *Divozione alla madonna*, Lettera pastorale, Torino, Tipografia S. Giuseppe, 1895.

19. Per la definizione semiotica di *forma di vita* in opposizione a quella di *stile di vita* si veda J. FONTANILLE, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2015.

20. Sull'*individuazione* si veda G. SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989, trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2001.

in cui, dalla Chiesa universale al singolo fedele, ciascun livello ingloba i livelli inferiori:

Opere Pie	Dispositivo modale	Modalità	Oggetto semiotico	Efficacia
di Religione	Aletico Deontico	Dover essere Dover fare	Ontologia Etica	Conservazione dell'organizzazione
di Istruzione	Epistemico Volitivo	Creder essere Voler (fare o essere)	Verità Volontà	Definizione degli obiettivi
di Carità	Deontico Aletico	Poter fare Poter essere	Ordine sociale	Integrazione dei componenti
Confraternite; Società religiose	Fattitivo Performativo	Far Fare Far Essere	Pratiche Forme di vita	

Le componenti di questo sistema vengono proiettate sin-
 tagmaticamente a formare il percorso di individuazione del
 credente attraverso i modi di esistenza virtuale (caratteriz-
 zato dalle modalità del Dover e del Voler fare ed essere),
 attuale (Creder, Poter fare ed essere) e realizzato (Fare,
 Essere)²¹. Si tratta inoltre di un progetto politico trasfor-
 mativo, come dimostra una lettera circolare del 1890²², sul
 tema della lotta contro la schiavitù, in cui Rosaz si racco-
 manda ancora, allo scopo, di sostenere l'*Opera di propaganda
 della fede*.

È importante il fatto che diverse lettere individuino nello
 Stato liberale postunitario un avversario della Chiesa. At-
 traverso le opere pie la Chiesa sottolinea infatti mancanze e
 fallimenti dello Stato liberale dal punto di vista biopolitico
 ovvero per quel che riguarda il governo della popolazione²³.
 In particolare, la biopolitica investe gli aspetti legati
 all'esclusione sociale: disabilità fisica e mentale, vecchiaia,
 controllo delle nascite (esemplificato, all'epoca di Rosaz, dal
 problema delle ragazze-madri), educazione e prevenzione
 della delinquenza minorile. Lo Stato liberale non sembrava

21. La tipologia è ricalcata sulla nozione di *modalità* in semiotica: si veda A. J. GREIMAS e J. COURTÉS, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, cit., pp. 215-218.

22. E. ROSAZ, *Comunicazione della lettera Pontificia per l'abolizione della schiavitù in Africa*, Lettera circolare n. 46, Susa, Tipografia Guido Gatti, 1890.

23. M. FOUCAULT, *«Il faut défendre la société»*, Paris, Gallimard, 1997, trad. it. *«Bisogna difendere la società»*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 209-213.

in grado di intervenire efficacemente, limitandosi spesso a una risposta securitaria – si pensi alle visite di Don Bosco al carcere minorile.

3.3. La rivoluzione liberale

Se le Opere Pie circoscrivono il processo di individuazione del credente cristiano, Mons. Rosaz dedica una lettera pastorale anche all'individuazione del nemico. Fu pubblicata, significativamente, a cent'anni dalla Rivoluzione francese e intitolata *La rivoluzione e la divozione al sacro cuore di Gesù*. In essa si fronteggiano l'esercito della città di Dio (Agostino) e della città del mondo (ribellione e rivoluzione), identificata con il programma dei liberali di laicizzazione delle istituzioni e della cultura: «[...] il liberalismo dominante si sforza di togliere intieramente Gesù dalla Società»²⁴.

In un'ottica escatologica, la Chiesa cattolica non può non vincere: la divozione al Sacro Cuore di Gesù, oggetto della missiva, affretterà tale vittoria. Ecco come Mons. Rosaz schematizza i due contrapposti programmi, a un tempo politici e narrativi.

aA

<i>Il programma della rivoluzione</i>	<i>Il programma della Chiesa</i>
<ul style="list-style-type: none"> - Libertà dell'uomo contro Dio; la religione non è più il fondamento del diritto; libertà dei culti; - Libertà di stampa; - Separazione Stato-Chiesa; istruzione atea, matrimonio come contratto; 	<ul style="list-style-type: none"> - bene della società: pace dei popoli e benessere materiale; - far sì che Gesù riacquisti il dominio sulle nazioni;

197

In particolare, è Gesù a incarnare il ruolo del *destinante* dal punto di vista delle funzioni narrative; il valore che porta è quello della *pace*, in opposizione alla *rivoluzione* portata dall'*antidestinante*:

Una prova l'abbiamo ai giorni nostri che si vuole rendere la società atea cioè senza religione, la rivoluzione si spande, l'immoralità trionfa, le leggi civili non hanno più forza per difendere l'individuo dai nemici della religione, dai ladri che sotto diverse forme lo spogliano dei suoi averi. Togliete la religione dalla società, e non vi sarà più che tirannia dal-

24. E. ROSAZ, *La rivoluzione e la divozione al sacro cuore di Gesù*, lettera pastorale, n. 39, Torino, Tipografia S. Giuseppe, 1889, p.5.

la parte del più forte, oppressione e schiavitù pel debole, trionfo del vizio e dell'irreligione²⁵.

Notiamo qui una conferma della sensibilità sociale già intravista nella *Rerum novarum*: la religione combatte la diseguaglianza, l'oppressione dei deboli e la povertà, intesa come spoliamento, in quanto esse sono conseguenze della laicizzazione della società perseguita dai liberali, la quale cela un immorale progetto di dominio e di rapina.

Gesù è un *arcidestinante*²⁶, nella misura in cui dà vita a un micro-universo tassonomico sussumendo e organizzando altri soggetti del fare o di stato: la Chiesa, i devoti, le famiglie italiane. Allo stesso modo, un unico *anti-arcidestinante* organizza altrettanti nemici della Chiesa: i liberali, i massoni, i protestanti.

Non stupisce che il conflitto tra la Chiesa e lo Stato liberale possa essere stato interpretato alla stregua di una guerra. Anche da parte dello Stato, infatti, non mancavano restrizioni alla manifestazione del pensiero cattolico e il controllo sulla libertà d'azione dei credenti. Così, in una lettera circolare del 1890 Rosaz trasmette ai suoi parroci alcuni estratti del codice penale e dei provvedimenti contro il clero, che ben possono testimoniare del clima di scontro:

Art. 182. – Il ministro di un culto, che nell'esercizio delle sue funzioni, pubblicamente biasima o vilipende le istituzioni, le leggi dello Stato, o gli atti dell'Autorità, è punito con la detenzione sino ad un anno e con la multa sino a lire mille²⁷.

Se poi il biasimo fosse stato considerato 'disprezzo', la pena poteva aggravarsi fino a tre anni, tremila lire e l'interdizione perpetua dal beneficio ecclesiastico. Qualunque rimpianto nei confronti dello Stato pontificio avrebbe potuto essere considerato *delitto contro la patria*:

Art. 104. – Chiunque commetta un fatto diretto a sottoporre lo Stato o una parte di esso al dominio straniero, ovvero

25. E. ROSAZ, *Culto estero*, lettera pastorale per la quaresima, n. 72, Susa, Tipografia Guido Gatti, 1899, p. 6.

26. Il termine in questo contesto designa un caso particolare di *arcillesema*: si veda A. J. GREIMAS e J. COURTÉS, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, cit., p. 35.

27. E. ROSAZ, *Al venerabile clero della diocesi*, lettera circolare, n. 43, Susa, Tipografia Guido Gatti, 1890, p. 4.

a menomarne l'indipendenza, o a discioglierne l'unità, è punito con l'ergastolo²⁸.

Si definiscono inoltre reati contro la libertà dei culti ammessi dallo Stato, si disciplinano le affissioni, le manifestazioni religiose, gli scopi delle collette, il controllo sulle rendite delle confraternite in attesa di una imminente legge sulle Opere pie. Nell'informare i propri parroci Rosaz si astiene – ovviamente – da ogni commento, ma mette in guardia rispetto al rischio di esporsi a gravissime pene, rischio evidentemente più che reale e che permette di evincere un clima di contrapposizione esasperata. Nella lettera considerata, Rosaz ottiene questo effetto di senso grazie a una retorica basata sulla figura della *reticenza*, affidandosi totalmente alla *cooperazione interpretativa* del ricevente²⁹.

3.4. Il nemico interno: la massoneria

La lettera circolare dell'ottobre 1896 è dedicata alla massoneria. Rosaz esordisce ricordando che il Sommo pontefice ha consacrato il mese di ottobre alla Madonna del rosario, cui è attribuita la vittoria dei cattolici contro i turchi nel 1570. Attualizzando il culto, Rosaz ricorda:

Ai giorni nostri abbiamo da combattere altri nemici più pericolosi che i Turchi, perché con grande astuzia agiscono nelle tenebre, per cui è difficile poterli conoscere e combattere; e questi nemici sono gli addetti alla massonica setta³⁰.

Il passaggio è cruciale perché il nemico penetra dall'esterno all'interno della semiosfera culturale ed opera per la sua disorganizzazione.

Se contro i liberali Mons. Rosaz evoca la figura di Gesù Cristo, il culto esterno rivolto contro i massoni si incarna nella devozione verso la Vergine Maria, alla quale il vescovo intende innalzare una statua nel santuario posto sulla vetta del monte Rocciamelone (3538 m sul livello del mare).

28. E. ROSAZ, *Al venerabile clero della diocesi*, lettera circolare, n. 43, Susa, Tipografia Guido Gatti, 1890, p. 3.

29. Sulla cooperazione interpretativa cfr. U. Eco, *Lector in Fabula*, Milano, Bompiani, 1979.

30. E. ROSAZ, *Setta massonica; santuario di Lepanto*, lettera circolare n. 64, s.a.l., ottobre 1896, p. 1.

Un aiuto potentissimo nell'odierna pugna contro la religione l'abbiamo nella divozione alla Gran Madre di Dio Maria Vergine. In tutti i secoli Ella sempre si dimostrò la gran donna che ha il potere di schiacciare la testa del serpente infernale col trionfo della religione, e tal potenza fa vedere ai giorni nostri, in modo evidente nel sostenere la Chiesa ed il Vicario di Gesù Cristo, non possiamo quindi avere alcun timore che non sia per noi come fu pel passato la nostra protettrice³¹.

Si noti l'espressione 'schiacciare la testa del serpente': essa è usata anche altrove in esplicito riferimento alla massoneria:

Noi, come il Santo Padre, abbiamo confidenza che la Madonna eletta da Dio a schiacciare la testa dell'infernal serpente fin dalla prima caduta dell'uomo, esaudisca la preghiera dei suoi figli, ed ottenga la vittoria dei fedeli cristiani sopra i più potenti ed astuti nemici che attualmente combatte la Chiesa Cattolica, i framassoni³².

La figura della Vergine opera dunque nel testo un trasferimento di valori semantici dal serpente ai massoni.

200

3.5. Libertà vera e falsa

La polemica contro i liberali è condotta all'insegna della conciliazione tra scienza e fede. Essa è necessaria perché la sola scienza di per sé è causa di guerre e rivoluzioni e necessita della guida della fede. La libertà dei sensi, propugnata dai liberali, è svincolata dalla ragione; non è pertanto vera libertà, ma abuso, licenza.

aA

In che consiste la mortificazione? Per ben comprendere in che consista la mortificazione dobbiamo in noi distinguere due parti, la parte superiore che è la ragione, e la parte inferiore che è l'appetito sensitivo. Prima del peccato queste due parti andavano fra loro d'accordo in modo che la superiore comandava all'inferiore, e l'inferiore, cioè l'appetito sensitivo, stava intieramente soggetto alla parte superiore³³.

31. E. ROSAZ, *Zelo per la religione*, lettera pastorale per la quaresima, Susa, Tipografia Guido Gatti, 1898, p. 12.

32. E. ROSAZ, *Setta massonica; santuario di Lepanto*, cit. p. 2.

33. E. ROSAZ, *Mortificazione*, Lettera pastorale per la quaresima, Susa, Tipografia Guido Gatti, 1895, p. 3.

Attraverso l'opposizione alto/basso Rosaz costruisce dunque un'omologazione e una gerarchia tra valori:

$$\text{Alto/Basso} = \text{Ragione/Appetito sensitivo} = \\ \text{Religione/Scienza} = \text{Libert\`a/Licenza}$$

Pertanto, sotto le mentite spoglie dell'opposizione tra libert\`a e religione si cela in realt\`a un'irrazionale rivendicazione della licenza contro la ragione identificata con un principio di autodisciplina e autocontrollo esercitato sul corpo. In modo simile, Rosaz contrappone le buone letture alla (pseudo-)libert\`a di stampa che promuove l'irreligiosit\`a.

L'opposizione libert\`a/licenza permette anche a Rosaz di giustificare il motivo per cui i liberali combattano il culto cattolico e non altre confessioni. Infatti, mentre altre religioni hanno per base la libert\`a del pensiero e dei costumi, solo la Chiesa cattolica promuove la rinuncia a se stessi per l'esercizio della virt\`u³⁴.

3.6. La manifestazione del culto

Le armi per opporsi ai nemici della fede sono fornite dalle varie e articolate manifestazioni di religiosit\`a che Rosaz chiama 'culto esterno', per contrasto rispetto all'interiorizzazione del culto promossa dai nemici della fede³⁵. Tra esse le devozioni occupano una parte notevole, insieme alla partecipazione alle funzioni e ad altre forme di impegno pubblico. Sotto il titolo 'culto esterno' vanno dunque considerate anche la pratica dell'elemosina, l'associazionismo e le opere pie. Il culto esterno \`e la manifestazione della propria fede: essa \`e necessaria, in quanto crea legame sociale dando origine a una societ\`a cristiana ordinata e felice³⁶. La necessit\`a del culto esterno \`e dimostrata per *consequentia mirabilis*: il fatto che il culto esterno sia bens\`i criticato e tuttavia praticato dai protestanti e perfino dai massoni prova la necessit\`a delle forme esteriori del rito per manifestare la religiosit\`a. Per converso, tuttavia, la religione cattolica non pu\`o combattere il culto interno:

34. E. Rosaz, *Culto esterno*, cit., p. 4.

35. *Ibid.*

36. *Ivi*, p. 6.

Il culto esterno è secondo lo spirito della religione, perché non ha valore se non è unito al culto interno come un corpo senz'anima è un cadavere, un albero senza le radici non può mantenersi in vita³⁷.

I cattolici devono eguagliare i massoni nello zelo del combattimento attraverso le armi della preghiera e della devozione. Lo zelo accomuna Cattolici e massoni³⁸ permettendo all'autore di contrapporli simmetricamente come soggetto e antisoggetto di programmi narrativi e d'azione contrapposti.

3.7. I valori della politica cattolica come opposizioni partecipative

Come abbiamo visto, l'assiologia che giustifica l'azione politica della Chiesa che si desume dalle lettere di Rosaz è retta da opposizioni generali quali *ragione/fede*, *secolare/religioso*, *mondano/spirituale*. Solo in apparenza si tratta di opposizioni binarie, come si è detto nella sezione introduttiva. Infatti, Rosaz non disprezza il primo termine per valorizzare positivamente il secondo, cedendo il campo della ragione e il mondo al liberalismo trionfante; al contrario, egli include ciascun valore entro il proprio opposto (la ragione presuppone la fede; il secolare presuppone il religioso; l'ordine mondano presuppone quello spirituale): come effetto la politica della Chiesa circoscrive la totalità del valore, mentre il programma politico dell'*antidestinante* (liberali, massoni e protestanti) si caratterizza per assenza o neutralizzazione dei valori: né fede né ragione, e dunque *disordine*, *licenza*, *appetito*. È proprio tale disordine a collocare tali ideologie politiche al di fuori della *semiosfera* cattolica, all'esterno della quale vi è solo assenza di informazione, rumore, entropia, impossibilità di accedere al sapere e alla verità. Al contrario, come si è visto, la struttura delle Opere Pie può essere letta come un percorso politico del cristiano il quale, attraverso il far essere e il far fare, genera e garantisce l'ordine sociale che è condizione di possibilità d'accesso alla verità, all'etica e alla metafisica.

37. *Ivi*, p. 7.

38. E. ROSAZ, *Zelo per la religione*, cit.

4. *Conclusioni*

Il caso di Mons. Rosaz illustra chiaramente il concetto di non-passività nella sfera politica, in relazione a un particolare momento storico. Nel periodo in cui, in Italia, il potere temporale e quello spirituale si dividono, l'impegno politico dei cattolici non viene meno, ma si trasforma mirando a promuovere e realizzare forme di organizzazione della vita pubblica che rispondano ai principi cristiani e forniscano un contributo concreto al miglioramento delle condizioni di vita delle fasce più sfavorite dalla nuova economia industriale e dimenticate dalle istituzioni secolari. Questo tipo di pensiero e di azione, che si inserisce nelle falle del sistema dello stato-nazione e si concretizza in attività associative e "opere", caratterizza i grandi "santi sociali" di fine Ottocento e inizio Novecento. Tale tipo di impegno fornisce le basi per un ulteriore sviluppo che si può rilevare nel corso del Novecento quando, pur tenendo presente la separazione tra Stato e Chiesa, un nuovo tipo di azione mira a inserirsi più esplicitamente e organicamente nel contesto delle istituzioni secolari, rispettandone le caratteristiche e l'assiologia di fondo, ma conciliando quest'ultima con il sistema di valori cristiano. Dalla non-passività si va quindi, pur mantenendo determinati limiti, verso il campo dell'attività. Così, ad esempio, Giorgio La Pira affermava:

Siccome io sono un uomo che vive necessariamente in società e che collabora, consapevolmente o no, alla costruzione del rapporto sociale, io ho l'obbligo, in base al secondo comandamento, di fare in modo – quanto a me è possibile – che questa costruzione abbia per esemplare quel tipo ideale che l'insegnamento di Cristo mi mostra. Da ciò appare la superficialità di certe affermazioni, le quali tenderebbero a escludere dal raggio di influenza del cristianesimo i problemi sociali (giuridici, economici, politici): come se il secondo comandamento potesse sul serio avere efficacia trasformativa della vita umana, se esso non fosse destinato a rinnovare e perfezionare la struttura dei rapporti sociali³⁹.

Avendo adottato questo ideale di attività nella vita politica e sociale in tutti i suoi aspetti, non stupisce quindi che la

Chiesa dei nostri giorni stia promuovendo modelli di santità che ne diano rappresentazioni esemplari, tra cui lo stesso Giorgio La Pira, dichiarato venerabile nel 2018, e Rosario Livatino, giudice anti-mafia beatificato nel 2021 in quanto modello nel lavorare per la giustizia nel quadro delle istituzioni secolari ma secondo i valori del cristianesimo⁴⁰.

40. Per una lettura semiotica del modello di santità rappresentato da Rosario Livatino, si veda J. PONZO, *Transcendance, sainteté et loi dans la culture catholique*, in *Sens de la transcendance. Études sur la spiritualité*, a cura di L. Hébert, E. Pouliot, E. Trudel, G. Vasilakis, Parigi, Classiques Garnier, 2022, pp. 245-258.

Postfazione

aA

Da uno sguardo sul passato verso nuove prospettive nei rapporti tra Stato e Chiesa e per l'azione politica dei cattolici in Italia

Davide Dimodugno

aA

Per una generazione, come quella cui appartengo, che è nata nei primi anni '90, ovvero sul finire della cosiddetta Prima Repubblica, può sembrare difficile immaginare, se non, addirittura, impossibile pensare che per decenni la storia del nostro Paese sia stata segnata in modo decisivo dalla presenza, sulla scena politica, di un partito di maggioranza relativa chiaramente ispirato ai principi e ai valori del cattolicesimo, ovvero la Democrazia cristiana. In un contesto radicalmente mutato, a seguito del crollo del muro di Berlino e della fine delle ideologie, la Seconda Repubblica ha, invece, visto una progressiva riduzione e frammentazione della presenza dei cattolici in politica, i quali si sono sparpagliati all'interno dei principali schieramenti, relegati ad un ruolo sempre più marginale, all'apparenza irrilevante. Eppure, a questo riguardo, torna alla mente quell'episodio del Vangelo secondo Matteo in cui Gesù di Nazareth definisce i suoi discepoli "il sale della terra". A volte può bastare anche solo un pizzico di sale per dare il giusto sapore, quello che sembra mancare alla pietanza, «ma se il sale perde il sapore, con che cosa lo si renderà salato? A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato dalla gente»¹.

207

1. Mt 5, 13.

La presenza dei cattolici in politica deve essere, quindi, come il sale della parabola, un sale che dà sapore, della cui presenza o assenza tutti possono immediatamente accorgersi. Tale impegno pubblico, nelle sue diverse forme, ha origini risalenti, oseremmo dire sin dall'inizio del cristianesimo, e riguarda tutti i credenti, in quanto si ricollega ad un'esigenza morale. Il cristianesimo non si presenta, infatti, come un mero insieme di dottrine o di precetti da seguire, ma è l'incontro personale con un Dio che si è fatto uomo, è una relazione con una Persona che cambia l'esistenza e che apre a nuove relazioni, che dà vita ad una comunità di credenti che cammina insieme verso il compimento escatologico annunciato da Gesù Cristo. Un messaggio così radicale e performativo² non può rimanere confinato nella sfera intima del credente, ma, in quanto dono ricevuto, si deve tramutare a sua volta in un dono da ridonare agli altri³. Tutto questo implica un'attitudine personale del cristiano nei confronti del proprio prossimo, ovvero prendersi cura degli altri e cercare di cambiare la società e il mondo, a partire dal proprio contesto quotidiano di vita, affinché siano sempre più a misura d'uomo e di Dio. Ciò non significa imporre, unilateralmente o con la forza, la propria visione, ma concorrere, mediante un impegno costante e caparbio nel dialogo con tutti⁴, alla ricerca di mediazioni "alte", volte a perseguire il bene comune delle donne e degli uomini del proprio tempo. In questo senso, la politica è, davvero, un servizio o, come soleva dire Papa Pio XI, la più alta forma di carità⁵.

I contributi raccolti in questo volume, di taglio prevalentemente storico-giuridico, hanno inteso dapprima ripercorrere i rapporti tra Stato e Chiesa nella loro evoluzione, a partire dal Medioevo sino ai giorni nostri, per poi focalizzarsi su alcune personalità del mondo cattolico che hanno rivestito un ruolo significativo nella vita politica del nostro

2. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Lettera enciclica sulla speranza cristiana, 30 novembre 2007, n. 10.

3. Cfr. R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2019.

4. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965, n. 28.

5. PIO XI, *Discorso ai dirigenti della Federazione Universitaria Cattolica*, 18 dicembre 1927, in *Discorsi di Pio XI. Volume I 1922-1928*, a cura di D. Bertetto, Torino, SEI, 1960, 745.

Paese, con ciò evidenziando la peculiarità dell'esperienza italiana a livello europeo, dovuta anche alla presenza, sul territorio della Penisola, della Santa Sede, e con essa del Vescovo di Roma, capo della Chiesa cattolica in virtù del suo ufficio di successore dell'apostolo Pietro e di vicario di Cristo.

Volgendo il nostro sguardo al passato, la lotta tra il potere temporale e quello spirituale, tra il trono e l'altare per la supremazia ha rappresentato una costante nella storia d'Europa, il frutto di una dialettica complessa e con esiti alterni, che ha visto come protagonisti papi, imperatori e i sovrani dei nascenti stati nazionali. In questo contesto, il contributo offerto dalle scienze teologiche e giuridiche si è rivelato dirimente per sostenere le ragioni degli uni o degli altri, ma anche per trovare punti di convergenza. Infatti, il concordato di Worms del 1122, ponendo fine alla lotta per le investiture, ha costituito una tappa importante nella ricerca di un metodo di regolamentazione dei rapporti tra potere secolare e religioso. L'istituto del concordato, dallo scambio di atti distinti, provenienti dalle due autorità e contenenti reciproche concessioni, si è evoluto nel tempo, assumendo le sembianze di un vero e proprio trattato di diritto internazionale, stipulato tra due poteri sovrani, ed è giunto fino a noi, continuando a trovare applicazione in svariati Paesi del mondo⁶, in forme diverse e secondo modalità di volta in volta ritenute più opportune.

Se per secoli, quindi, la Chiesa cattolica ha rivendicato per sé competenze anche in materie oggi ritenute secolari, svolgendo un ruolo di vera e propria supplenza rispetto ai pubblici poteri⁷, da parte sua l'autorità politica, nei diversi momenti e a seconda delle contingenze storiche, ha oscillato tra la ricerca di un appoggio da parte dell'autorità ecclesiastica e il tentativo di affrancarsene, fino a soverchiarla con le politiche giurisdizionalistiche e neo-giurisdizionalistiche del XVIII e XIX secolo. Anche il Regno di Sardegna, prima, e il Regno d'Italia, poi, non furono da meno e adottarono leggi eversive dell'asse ecclesiastico, nonostante la professione del

6. L'elenco aggiornato degli accordi conclusi tra la Santa Sede e gli Stati di tutto il mondo è consultabile sul sito: https://www.iuscangreg.it/accordi_stati.php.

7. Si pensi, ad esempio, agli ambiti dell'istruzione e della tenuta dello stato civile.

cattolicesimo quale sola religione dello Stato, solennemente proclamata dall'art. 1 dello Statuto albertino.

Con la fine di ogni potere temporale del Romano Pontefice, a seguito della breccia di Porta Pia del 20 settembre 1870 e la conseguente *debellatio* dello Stato Pontificio, la frattura tra il Regno d'Italia e la Santa Sede si acuì ulteriormente. Tale frattura, che ha trovato una delle sue massime espressioni nel “*non expedit*” di Papa Pio IX, ha comportato conseguenze significative sui primi decenni di vita dell'Italia unita. I movimenti cattolici si trovarono di fronte a un bivio: da un lato volevano contribuire, con le proprie idee, alla vita politica e sociale del Paese, al fine di evitare il predominio delle forze anticlericali e laiciste; dall'altro, non volevano disobbedire al Pontefice e legittimare la presa di Roma. L'interdizione, per i cattolici, di partecipare alle elezioni politiche, sia come candidati sia come elettori, rimasta formalmente in vigore dal 1868 al 1919, non fu però condivisa in modo unanime dal mondo cattolico, che non voleva rimanere relegato ai margini della scena pubblica e all'irrilevanza. Per questo motivo, una volta allentato e, infine, revocato il divieto, si posero le basi per la creazione di un soggetto politico di ispirazione cattolica, ma autonomo dalle gerarchie, ovvero il Partito Popolare Italiano di don Luigi Sturzo. Tale soggetto politico, dopo le prime significative affermazioni elettorali, dovette però scontrarsi con il progressivo instaurarsi del regime fascista e finì per essere sciolto nel 1926.

Proprio durante il periodo fascista si pose fine alla questione romana e si giunse alla ricomposizione dei rapporti tra Stato e Chiesa, mediante la stipula dei Patti Lateranensi, l'11 febbraio 1929, da parte di Benito Mussolini e del card. Pietro Gasparri. Composti da un Trattato, istitutivo dello Stato della Città del Vaticano, un Concordato, relativo alla definizione dei rapporti tra autorità civili e religiose nelle materie di comune interesse, e di una convenzione finanziaria, che prevedeva il riconoscimento di un indennizzo per le perdite territoriali subite, i Patti Lateranensi costituirono un compromesso in grado di soddisfare le reciproche pretese ed esigenze. Ciò avvenne nonostante le differenze ideologiche, non facilmente conciliabili, del cattolicesimo e del fascismo, le quali si approfondirono ulteriormente a seguito dell'approvazione delle leggi razziali e l'ingresso dell'Italia

in guerra. Per il cristianesimo, infatti, lo Stato non può costituire il centro della vita sociale, come nella concezione totalitaria dello Stato etico, proprio del regime fascista, in quanto si deve piuttosto valorizzare l'idea di persona, che preesiste allo Stato e che lo Stato deve servire.

Seguendo questa prospettiva, mentre era ancora in corso il secondo conflitto mondiale, i membri del disciolto Partito Popolare Italiano si riunirono a Camaldoli per redigere l'omonimo "codice" e gettare le fondamenta della Democrazia cristiana, ovvero il grande partito di massa, "nazional-popolare", alternativo tanto ai socialisti e ai comunisti quanto ai postfascisti e ai liberali. La sua compagine avrà un ruolo di primo piano nella storia italiana, dal secondo dopoguerra fino al 1994, anno della sua dissoluzione, avvenuta sotto la scure delle inchieste di Tangentopoli. EspONENTI emblematici di quel partito furono Alcide De Gasperi, primo presidente del Consiglio dei ministri della neonata Repubblica, e Giuseppe Dossetti, docente universitario di Diritto canonico, deputato all'Assemblea costituente e alla Camera, consigliere comunale a Bologna e, infine, sacerdote, i quali seppero affrontare, con intelligenza e lungimiranza, pur nella differenza delle opinioni, anni difficili e complessi, come quelli della redazione della nostra Carta fondamentale e della successiva ricostruzione, materiale e immateriale, del nostro Paese.

Un'altra grande occasione di "ricostruzione", questa volta in ambito religioso, fu offerta dal Concilio Vaticano II (1962-1965), il grande evento ecclesiale del XX secolo, con il quale la Chiesa cercò di rispondere alla sfide del mondo contemporaneo, proponendo in modo nuovo la propria dottrina e, conseguentemente, i propri riti. I documenti conciliari propongono un radicale mutamento di paradigma nel modo di intendere il rapporto tra Chiesa e Stati, all'insegna della reciproca autonomia e indipendenza⁸, e del pieno riconoscimento della libertà religiosa in capo ad ogni individuo⁹, con conseguente apertura al dialogo ecumenico e interreligioso. Anche il diritto della Chiesa non poteva restare immune dagli approfondimenti teologici e

8. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, cit., n. 76.

9. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, Dichiarazione sulla libertà religiosa, 7 dicembre 1965, n. 15.

dottrinari apportati dal Concilio e per questo si giunse, dopo molti anni di lavori preparatori, alla promulgazione, nel 1983, di un nuovo codice di diritto canonico per i fedeli di rito latino, e nel 1990 per i fedeli di rito orientale.

Il fermento che percosse la Chiesa negli anni del Concilio poté giovare dell'apporto di nuovi movimenti, nati tra la fine della II Guerra Mondiale e l'immediato dopoguerra, come l'Opera di Maria, meglio conosciuta come Movimento dei focolari, fondato da Chiara Lubich nel 1943, e Comunione e Liberazione, associazione laicale creata da don Luigi Giussani nel 1954. I movimenti cattolici rappresentano un modo particolare di vivere l'esperienza di fede cristiana, basato sulla valorizzazione della dimensione comunitaria e sulla centralità di Dio in ogni ambito e circostanza della vita dell'aderente. Essi sono nati e diffusi a partire dall'iniziativa di persone carismatiche, ovvero riconosciute dalla gerarchia come dotate di un particolare carisma, riconducibile a un dono dello Spirito Santo, che ne caratterizza l'azione e ne evidenzia il valore profetico per l'intera Chiesa. Molto spesso in seno a questi movimenti fioriscono le vocazioni e sbocciano esempi di santità, poi ufficialmente riconosciuti, all'esito dei processi di canonizzazione, dalla Chiesa. A questo riguardo, sono attualmente in corso le cause di beatificazione sia per Chiara Lubich sia per don Luigi Giussani, entrambi proclamati servi di Dio. I movimenti da essi fondati hanno svolto un ruolo decisivo sia nell'ambito più strettamente religioso ed ecumenico sia nell'arena politica, rappresentando e difendendo gli ideali cristiani all'interno di un dibattito pubblico in cui essi incominciavano a non essere più maggioritari. Le prime avvisaglie di questo scollamento si rinvengono nelle proteste studentesche e nelle rivendicazioni dei movimenti sessantottini e, successivamente, con riguardo alle questioni del divorzio e dell'aborto, oggetto di referendum abrogativi, rispettivamente nel 1974 e 1981, consultazioni dalle quali il fronte cattolico uscì sconfitto.

In questo contesto vieppiù conflittuale, stava emergendo un radicale mutamento della società italiana, nella quale ci si stava muovendo da una sostanziale omogeneità religiosa e culturale verso un più accentuato pluralismo valoriale e confessionale. Conseguentemente, il modello della religione di Stato, ancora formalmente previsto dai Patti Latera-

nensi, non poteva dirsi più compatibile né con i principi contenuti nella Costituzione repubblicana del 1948 né con la realtà sociale, e nemmeno con gli esiti delle riflessioni teologiche e giuridiche maturate all'interno della Chiesa stessa. Ciò nonostante, fu comunque lungo il cammino che portò alla revisione dei Patti Lateranensi e che si concluse con la stipula dell'Accordo di Villa Madama, il 18 febbraio 1984, ad opera di Bettino Craxi e del card. Agostino Casaroli. A seguito di questa riforma, la Chiesa rinunciò all'affermazione della sua posizione di preminenza in Italia, pur assicurandosi il perdurare di alcuni benefici, quali il mantenimento del riconoscimento degli effetti civili del matrimonio canonico e dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole.

Parallelamente alle modifiche al Concordato, si cominciò a dare finalmente attuazione al modello costituzionale, previsto dall'art. 8, comma terzo, cost., di regolazione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose diverse dalla cattolica, fondato sull'approvazione in legge delle intese stipulate tra il governo e le rappresentanze delle confessioni religiose di volta in volta interessate. In questo modo, dal 1984 ad oggi, seguendo una procedura consolidatasi nella prassi, ma non regolata dalla legge, sono state stipulate e tradotte in legge le intese relative a 13 denominazioni religiose¹⁰, lasciando tutte le altre nell'alveo ristretto, segnato dalla legge sui culti ammessi, ancora risalente al periodo fascista. Questi accordi di diritto interno, che avrebbero dovuto valorizzare le specificità di ogni confessione religiosa, in realtà si sono rivelati per lo più la fotocopia uno dell'altro, e hanno perseguito come propri principali obiettivi la disapplicazione, nei propri confronti, della legge sui culti ammessi, e l'ottenimento di agevolazioni di natura economica, come la partecipazione al riparto dell'8 per mille dell'IRPEF.

Nel quarantesimo anniversario dell'Accordo di Villa Madama e della stipula della prima intesa, quella con la Tavola Valdese, che ricorre nell'anno 2024, si rende opportuno proseguire con la riflessione, che da tempo appare divi-

10. Si veda, per l'elenco delle intese stipulate e i riferimenti alle relative leggi di approvazione, il sito della Presidenza del Consiglio dei ministri: https://presidenza.governo.it/usri/confessioni/intese_indice.html.

dere la dottrina ecclesiasticistica, circa l'utilità del modello concordatario/bilaterale, così come si è concretamente sviluppato ed evoluto in Italia, e degli eventuali correttivi da apportare, stante la perdurante assenza di una legge generale sulla libertà religiosa che abroghi e sostituisca la legge sui culti ammessi¹¹. In un contesto ulteriormente mutato, in cui la secolarizzazione sembra crescere inesorabilmente e in cui le religioni tradizionali sembrano cedere spazi (fisici e immateriali) a quelle di più recente insediamento, quale apporto possono ancora offrire le religioni (ivi compresa quella cattolica) nello spazio multiculturale e pluralista delle nostre società? Ha ancora senso parlare di stipula di accordi a livello statale, quando gli Stati stanno perdendo vieppiù potere, a vantaggio di organismi internazionali, come l'Unione europea, oppure di piattaforme private, come quelle che si celano dietro i social network e le nuove applicazioni dell'intelligenza artificiale generativa, che molta influenza stanno avendo e sempre più avranno, magari senza rendercene pienamente conto, sulle nostre vite? Come regolare la partecipazione delle religioni – non solo delle loro rappresentanze a livello apicale, ma anche delle comunità a livello locale – alle decisioni su questioni rilevanti, negli ambiti di comune interesse? Sono queste le domande impellenti, alle quali la dottrina dovrà tentare di fornire una risposta nei prossimi anni.

Per l'intanto, riteniamo che questo volume, grazie alla qualità dei contributi raccolti, sia riuscito nell'ambizioso obiettivo di ripercorrere sinteticamente, ma con estrema precisione ed efficacia, la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, evidenziando il peculiare ruolo assunto, nel corso del tempo, dai cattolici sulla scena politica nostrana. Tuttavia, tale sforzo ricostruttivo sarebbe ben poca cosa se si fosse limitato ad un mero sguardo retrospettivo. La rilettura del passato qui proposta dagli Autori contribuisce, al contrario, a fornire gli strumenti di analisi e di riflessione imprescindibili per poter prefigurare l'apporto

11. Sul tema la letteratura è vastissima. Si rinvia, da ultimo, ai contributi apparsi nella rivista *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 31, n. 1 (2023), dove emergono chiaramente le diverse posizioni, tra quelle favorevoli al mantenimento del sistema concordatario/bilaterale e quelle che propongono il suo superamento, mediante l'emanazione di una disciplina unilateralmente disposta da parte dello Stato e valida per tutti i culti.

che il pensiero cristiano e, più in generale, religioso potrà ancora offrire al dibattito pubblico nei prossimi anni. In un mondo sempre più frammentato e lacerato, in cui si dovranno affrontare sfide complesse e scenari inediti, come quelli dell'intelligenza artificiale, dei nuovi focolai di guerra, dei cambiamenti climatici e delle migrazioni, i politici di ispirazione cattolica potrebbero giocare un ruolo di primo piano, se saranno disposti a collaborare fattivamente, al di là delle appartenenze partitiche, per la ricerca del vero bene comune. In questo modo, potranno tornare ad essere “quel pizzico di sale che dà sapore”, come furono i grandi statisti che li hanno preceduti e ai quali dovrebbero ispirarsi.

aA **Sergio Belardinelli** già Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Bologna, è professore Alma Mater presso lo stesso Ateneo. Tra i suoi libri più recenti: *All'alba di un nuovo mondo*, (insieme ad Angelo Panebianco), il Mulino, 2019; *Linesauribile superficie delle cose*, Cantagalli, 2022; *Niklas Luhmann*, IBL Libri 2023. Dal 2002 al 2006 ha fatto parte del Comitato Nazionale per la Bioetica; dal 2011 al 2015 ha fatto parte del CdA dell'Istituto Italiano di Studi Germanici. Scrive per il quotidiano "Il Foglio".

217

Marco Canonico è Professore ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Perugia. Insegna Diritto ecclesiastico e canonico e Storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. Già coordinatore del Dottorato di ricerca in "Diritto ecclesiastico – Diritto canonico", è membro del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca in "Scienze giuridiche" presso l'Ateneo perugino. Ha partecipato a diversi progetti di ricerca finanziati con fondi PRIN. È autore di pubblicazioni in materia ecclesiastica e canonica.

Paolo Cavana è Professore ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico presso il Dipartimento di Giurisprudenza, Economia, Politica e Lingue moderne della Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA), sede di Roma. È autore di oltre centocinquanta pubblicazioni in materia di disciplina del fenomeno religioso, anche in prospettiva comparata, diritto canonico e diritto vaticano. Ha fatto parte della Commissione governativa per l'attuazione dell'Accordo tra Italia e Santa Sede e della Commissione consultiva per la libertà religiosa.

Walter E. Crivellin ha insegnato Storia delle Dottrine e delle Istituzioni politiche presso l'Università degli Studi di Torino (Dipartimento Culture Politica e Società) e presso l'Università della Valle d'Aosta (Dipartimento di Scienze Economiche e Politiche).

Davide Dimodugno è Assegnista di ricerca in Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino. Le sue ricerche hanno riguardato prevalentemente i beni culturali ecclesiali, il riuso degli edifici di culto e del patrimonio monastico, nonché la libertà religiosa in pandemia. La sua prima monografia si intitola: *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale* (Università degli Studi di Torino, 2023).

Alessandro Ferrari è Professore ordinario di Diritto ecclesiastico, Diritto canonico e Diritto comparato delle religioni presso l'Università degli Studi dell'Insubria dove dirige il centro di Ricerca REDESM (RELigioni, Diritti ed Economie nello Spazio Mediterraneo, www.redesm.org). Tra i suoi temi d'interesse lo statuto giuridico dell'islam in Italia ed in Europa, il principio di laicità e il diritto di libertà religiosa tra le due sponde del Mediterraneo. Ha pubblicato di recente: *Religious freedom in Italy: an impossible paradigm?*, DeGruyter, Berlin 2024.

Francesco Galofaro è Professore associato di Semiotica all'Università IULM di Milano. Ha ottenuto il dottorato di ricerca in semiotica con Umberto Eco e Maria Pia Pozzato

nel 2005. È componente del Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica, diretto da Francesco Marsciani, e ha fatto parte del gruppo di ricerca ERC NeMoSanctI, diretto da Jenny Ponso presso l'Università di Torino. È co-fondatore e condirettore della rivista di semiotica online Ocula.

Valerio Gigliotti è Professore ordinario di Storia del diritto medievale e moderno presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino. Direttore della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» e Segretario di redazione della «Rivista di Storia del Diritto Italiano», codirettore della Collana «Nova et novissima. Storia, Diritto, Letteratura, Filosofia». È socio della Società Italiana di Storia del Diritto e della Société d'Histoire du Droit di Parigi. Tra i principali interessi di ricerca: la storia del diritto canonico, del diritto medievale, gli studi di *Law and Humanities*.

Rocco Pezzimenti già Direttore del Dipartimento di Scienze Economiche, Politiche e delle Lingue Moderne della LUMSA, ha insegnato in varie università Filosofia politica e Storia del pensiero politico. Ha diretto *Incipit* e ora dirige *Res Publica* e *Metalogicon*. È autore di varie pubblicazioni, alcune tradotte in inglese e spagnolo. Tra le più recenti: *Le ancore della democrazia. Nuova divisione dei poteri, rappresentanza, senso del limite*, 2020; *Sovrastruttura e struttura. Saggio sulla genesi dello sviluppo economico*, 2020; *Il Cammino della libertà, con lettere di K. R. Popper, I. Berlin e H. Putnam*, 2019; *De Veritate*, 2023.

Filippo Pizzolato è Professore ordinario di Istituzioni di diritto pubblico presso il Dipartimento di Diritto Pubblico, Internazionale e Comunitario dell'Università degli Studi di Padova. Insegna Dottrina dello Stato presso l'Università Cattolica di Milano. I suoi più recenti lavori monografici sono: *I sentieri costituzionali della democrazia* (Carocci, 2020); *Resistenza Conflitto Partecipazione. Vitalità democratica e forme istituzionali* (Vita e Pensiero, 2023).

Jenny Ponso è Professoressa associata all'Università di Torino, dove insegna Semiotica delle Culture Religiose e Semiotica. È attualmente Direttrice del Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Comunicazione. Tra il 2018 e il 2024 è stata la Principal Investigator del progetto NeMoSanctI

“New Models of Sanctity in Italy”, finanziato dall’ERC (StG. g.a. 757314), in precedenza ha svolto attività di ricerca e insegnamento presso la Ludwig-Maximilians-University Munich e l’Università di Losanna.

Michele Rosboch è Professore ordinario di Storia del diritto italiano ed europeo presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Torino. Presidente di Ires Piemonte e dello Study Center Vasily Grossman, è autore di numerosi saggi, articoli scientifici e monografie in ambito storico-giuridico.

Ilaria Zuanazzi è Professoressa ordinaria di Diritto canonico ed ecclesiastico presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Torino. Insegna Diritto Canonico, Diritto comparato delle religioni, Diritto e religione. Dal 2017 al 2023 è stata Presidente del Centro interdipartimentale di ricerca in Scienze Religiose “Erik Peterson” e dal 2019 è Direttore del Master in Scienze Religiose e Mediazione Interculturale dell’Università di Torino. Ha pubblicato numerosi saggi in tema del diritto interno alle religioni e del diritto dei rapporti tra gli Stati e le religioni.

