

This is the author's final version of the contribution published as:

Marta Margotti, *I cattolici in Italia dall'antifascismo alla nuova Democrazia cristiana*, in Giulio Fiaschini (a cura di), *Carlo Russo da Savona all'Europa. Atti della Giornata di Studio. Savona, 7 marzo 2015*, Savona, Marco Sabatelli Editore, 2016, p. 7-23.

The publisher's version is available at:

http://www.sabatelli.it/?post_type=product

When citing, please refer to the published version.

Link to this full text:

<http://hdl.handle.net/2318/1527459>

This full text was downloaded from iris-AperTO: <https://iris.unito.it/>

MARTA MARGOTTI
Università di Torino

I CATTOLICI IN ITALIA DALL'ANTIFASCISMO ALLA NUOVA DEMOCRAZIA CRISTIANA

La relativa rapidità con cui ampi settori del cattolicesimo italiano passarono da un sostanziale consenso al fascismo a un distacco crescente dal regime e, poi, al convinto appoggio alla Democrazia cristiana può lasciare interdetti. Nell'arco di alcuni mesi, la conduzione disastrosa del conflitto da parte del regime mussoliniano, la consapevolezza dell'irreversibile declino del potere fascista e la diffusione di idee favorevoli a una svolta politica favorirono la maturazione in molti cattolici di un'esigenza di cambiamento, in parte analoga a quella emersa nell'insieme della società italiana¹. Verso quale direzione e attraverso quali passaggi dovesse svilupparsi questo mutamento non era però ugualmente chiaro, anche per i timori particolarmente presenti nella gerarchia ecclesiastica e nel laicato organizzato dell'Azione cattolica per gli esiti rivoluzionari che avrebbero potuto accompagnare la fine del regime.

I successivi trionfi elettorali della Dc e il suo ruolo di partito lungamente alla guida dei governi nell'Italia repubblicana rischiano di falsare la percezione del ruolo dei cattolici nel momento di passaggio dal fascismo alla democrazia. Quanto tale "egemonia cattolica" non fosse scontata e neppure prevedibile nei mesi della resa dei conti con il fascismo è reso evidente dalle diverse ipotesi emerse circa la collocazione politica dei fedeli, dalle difficoltà che accompagnarono la formazione del "partito dei cattolici" e, ancor più, dai vari e spesso contrastanti progetti di società elaborati negli ambienti cattolici per la "nuova Italia" in via di formazione.

Per comprendere le ragioni della trasformazione avvenuta nella Chiesa

¹ Cfr. Francesco Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra (1940-1945)*, Studium, Roma 1980; Renato Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, in *La cultura della pace dalla Resistenza al Patto atlantico*, a cura di Massimo Pacetti, Massimo Papini e Marisa Saracinelli, Il Lavoro Editoriale, Ancona-Bologna 1988, pp. 75-126; Francesco Traniello, *Il mondo cattolico nella seconda guerra mondiale*, ora in Id., *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 169-228.

cattolica è necessario non circoscrivere l'analisi agli ultimi mesi di guerra e neanche al ventennio mussoliniano, ma considerare le molteplici tensioni che, almeno dall'unificazione nazionale in avanti, si erano accumulate nel cattolicesimo nel suo travagliato rapporto con la dimensione politica. Alla caduta del fascismo, infatti, si ripresentarono ai cattolici italiani molte delle questioni politiche rimaste irrisolte vent'anni prima, apparentemente congelate dalla chiusura della breve e contrastata esperienza del Partito popolare di don Luigi Sturzo e dall'inverno totalitario in cui era scivolato l'intero paese. Il pluralismo dei partiti, l'opzione democratica, l'autonomia dei cattolici in politica, la difesa degli interessi della Chiesa e i rapporti tra dottrina cattolica e programmi di riforma sociale furono tra i temi che, risolta la "questione romana" con il concordato del 1929, tornarono ad animare il dibattito nel cattolicesimo politico, prima affrontati in ristretti circoli riuniti nella clandestinità e, poi, attraverso la capillare rete organizzativa della Democrazia cristiana. Non fu comunque casuale che tra i cattolici più sensibili alle aspirazioni democratiche e che posero le basi organizzative e programmatiche della Dc vi fossero coloro che già negli anni Venti e Trenta erano entrati in contatto con le riflessioni che si stavano sviluppando oltre frontiera, in particolare in Francia.

Proprio l'allargamento d'orizzonte – nel tempo e nello spazio – permette di collocare le origini dell'impegno pubblico dei "resistenti" cattolici in una prospettiva più ampia, che comprende e supera la singola vicenda biografica: in questo modo è possibile inserire i loro ritratti in una foto di gruppo di una generazione di credenti che, spesso provenendo dalla militanza nelle fila delle organizzazioni cattoliche, furono coinvolti direttamente nella nascita e nei primi incerti passi dell'Italia repubblicana².

Da una generazione all'altra

Nelle convulse giornate seguite al voto del Gran consiglio del fascismo del 25 luglio 1943, all'arresto di Mussolini e alla formazione del governo del maresciallo Pietro Badoglio, anche le proposte dei cattolici per il futu-

² Esiste ormai una vasta bibliografia sulle origini della Dc; per una ricostruzione del dibattito storiografico nei primi decenni dell'Italia repubblicana, cfr. Giorgio Campanini, *Genesi e sviluppo della Dc*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, I/1, dir. Francesco Traniello e Giorgio Campanini, Marietti, Torino 1981, pp. 102-112. Cfr. anche Giorgio Galli, *Storia della Democrazia cristiana*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 37-71; Gabriella Fanello Marcucci, *Alle origini della Democrazia cristiana, 1929-1944*, Morcelliana, Brescia 1982; Silvio Tramontin, *Storia della Democrazia cristiana, 1: La Democrazia cristiana. Dalla resistenza alla Repubblica (1943-1948)*, a cura di Francesco Malgeri, Cinque Lune, Roma 1987; Francesco Malgeri, *La formazione della Dc tra scelte locali e urgenze nazionali*, in *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, a cura di Gabriele De Rosa, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 533-563. Sui cattolici negli ultimi mesi del conflitto nell'Italia del Nord, cfr. *Cattolici e Resistenza nell'Italia settentrionale*, a cura di Bartolo Gariglio, Il Mulino, Bologna 1997.

ro politico dell'Italia uscirono dalla riservatezza in cui erano state sino ad allora mantenute. Le diversità di ispirazioni e di prospettive rilevabili nei progetti politici dei cattolici si intrecciavano con le differenze generazionali che dividevano i giovani cresciuti sotto il fascismo da chi aveva vissuto l'esperienza del Partito popolare (a partire da Alcide De Gasperi, ultimo segretario del partito fondato da don Luigi Sturzo). Come precisato dall'incaricato d'Affari del Regno d'Italia presso la Santa Sede, Francesco Babuscio Rizzo, in un rapporto al gabinetto del Ministero degli Affari esteri del 26 agosto 1943, all'interno della Chiesa italiana si stavano profilando posizioni tra loro non facilmente conciliabili:

Nella nuova situazione politica determinatasi in Italia e nel manifestarsi, ancora impreciso, di correnti di opinione e di tendenze tutte istintivamente portate a riallacciarsi ai vecchi partiti politici, è naturale non solo che non resti estraneo, ma che cerchi rapidamente di prendere posizione il movimento cattolico italiano il quale, pur attraverso la immutabilità dei principi cristiani, sta cercando in questo momento la propria via, sia attraverso manifestazioni di uomini che già questo movimento rappresentavano in passato, sia attraverso l'esternarsi delle aspirazioni dei più giovani i quali vorrebbero cioè non ritornare puramente e semplicemente all'antico Partito Popolare, ma rendersi invece conto del cammino percorso e cercare l'adattamento ai tempi nuovi per meglio e più robustamente inserirsi nella nuova vita politica del Paese³.

A esprimere questa volontà di cambiamento rispetto al passato prossimo fascista, come pure rispetto a quello più remoto del Partito popolare, erano soprattutto quei giovani che, avendo maturato anche attraverso percorsi differenti una certa distanza dal regime, si riconoscevano nelle riflessioni proposte da monsignor Giovanni Battista Montini e da Iginio Ariotti, tra gli anni Venti e Trenta rispettivamente assistente e presidente della Federazione degli universitari cattolici. Nella prospettiva di questi giovani, l'associazionismo cattolico e, in modo più generale, la Chiesa dovevano non tanto essere l'organizzatore della presenza dei cattolici nell'agone pubblico, quanto formare i fedeli in vista di un loro responsabile inserimento nella vita sociale⁴.

³ Cit. in Mario Casella, *Chiesa e società in Italia tra fascismo e democrazia. Il conflitto sulla laicità dello Stato (1943-1948)*, Congedo, Galatina 2008, p. 15.

⁴ Sulla storia dei movimenti intellettuali cattolici tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta, cfr. Gabriella Marcucci Fanello, *Storia della Fuci*, Studium, Roma 1971, pp. 117-195; Carlo Ballerio, *La Federazione universitaria cattolica italiana 1925-1939*, «Italia contemporanea», 1975, n. 118, pp. 39-69; Maria Cristina Giuntella, *Federazione universitaria cattolica italiana (Fuci) e Laureati cattolici*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, I/2, dir. Francesco Traniello e Giorgio Campanini, Marietti, Torino 1981, pp. 295-301; Maria Cristina Giuntella e Renato Moro, *Dalla Fuci degli anni '30 verso la nuova democrazia*, Ave, Roma 1991; Maria Cristina Giuntella, *La Fuci tra modernismo, Partito popolare e fascismo*, Studium, Roma 2000, e, più ampiamente, Renato Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1979.

Erano le relazioni tra Chiesa e politica in Italia a essere chiamate in causa dopo anni di rapporti ambivalenti del cattolicesimo con il regime. Non era tanto ciò che era stato raggiunto attraverso i Patti lateranensi a essere messo in discussione da queste giovani leve del laicato cattolico (che accettavano come un dato acquisito la chiusura della “questione romana” e il riconoscimento formale del ruolo del cattolicesimo nella scena pubblica). Era necessario chiarire, innanzitutto, le questioni pregiudiziali dell’autonomia dei fedeli laici e del ruolo delle organizzazioni cattoliche in campo politico⁵. Negli anni precedenti, il concorrenziale affiancamento della Chiesa al fascismo aveva consentito il radicamento nella società italiana della capillare organizzazione dell’Azione cattolica, che però aveva accettato di ripiegarsi sul terreno più strettamente religioso, indebolendo la sua capacità di intervento in campo educativo e sociale. Per Montini, divenuto sostituto alla Segreteria di Stato vaticana, il pluralismo del laicato doveva essere ricondotto a unità per rilanciare l’iniziativa cattolica nella società italiana, necessità resa ancora più urgente dal disorientamento in cui anche i cattolici erano precipitati con la dissoluzione del regime⁶. La sua prospettiva appariva parallela a quella di De Gasperi, ma non esattamente coincidente. Per Montini, doveva essere perseguita l’unità di indirizzo del laicato cattolico italiano. Per l’esponente cattolico trentino, a lungo costretto nell’esilio della Biblioteca apostolica vaticana, era necessario formare un “partito dei cattolici”, di tendenza conservatrice e moderata, orientato verso il centro politico ed erede della tradizione cattolico-liberale, ma al tempo stesso aperto al contributo di altre componenti politiche, economiche e sociali⁷.

L’ipotesi montiniana di unità di indirizzo e la proposta degasperiana del “partito dei cattolici” non erano facilmente realizzabili, date le forti perplessità circolanti nella curia vaticana e nella stessa Azione cattolica. La nota lettera inviata a Badoglio nell’agosto 1943 da Luigi Gedda, presidente della Gioventù di Azione cattolica, sostanzialmente infatti un altro progetto di presenza della Chiesa in Italia, una sorta di successione cattolica al regime controllata dai vertici ecclesiastici. L’obiettivo, seppur indefinito nella sua concreta realizzazione, era la creazione di uno “Stato cattolico” (riecheggiante i modelli franchista e salazariano) alla cui guida erano proposti i quadri dirigenti formati nell’Azione cattolica. Come in precedenza aveva

⁵ Cfr. Pietro Craveri, *De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 136-137.

⁶ Cfr. Fulvio De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 220-243. Per il suo ruolo nei movimenti intellettuali cattolici, cfr. Danilo Veneruso, *Giovanni Battista Montini, assistente della Fuci e dei Laureati cattolici (1925-1937)*, in *Montini e l’Europa*, a cura di Ferdinando Citterio e Luciano Vaccaro, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 34-54.

⁷ Cfr. Guido Formigoni, *Alcide De Gasperi 1943-1948. Il politico vincente alla guida della transizione*, in *Alcide De Gasperi e la fondazione della Democrazia cristiana*, a cura di Vera Capperucci e Sara Lorenzini, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 11-147.

immaginato di poter condizionare dall'interno in senso confessionale il regime fascista, così nella nuova situazione Gedda avrebbe voluto cattolicizzare lo Stato, affidandone l'amministrazione a un insieme di forze che proprio perché «moralmente sane, di provata fedeltà alla Patria e scevre di passionalità politica possono essere vantaggiosamente impiegate»⁸.

In questa prospettiva, si comprendono le ragioni della valorizzazione delle riflessioni di Jacques Maritain compiuta da Montini e da De Gasperi che, pur attraverso percorsi diversi, coglievano nel "personalismo cristiano" la strada per disincagliare il cattolicesimo italiano dalle ambizioni temporalistiche e da una compromissione con il potere politico che inevitabilmente poneva la Chiesa su posizioni contrarie alle aspirazioni alla libertà e alla democrazia⁹. Montini aveva sviluppato una riflessione sul confronto tra cristianesimo e modernità che, partendo da una lettura in chiave personalista del tomismo, puntava al rinnovamento religioso dei fedeli e a rivitalizzare la cultura cattolica per innervare, dal basso e dall'interno, la società¹⁰. Allo stesso tempo, De Gasperi coglieva il limite storico del progetto clericofascista che muoveva da una visione a-conflittuale delle dinamiche della società e poneva la Chiesa come garante dell'ordine sociale, baluardo di fronte ai rischi della sovversione comunista¹¹. Il recupero all'interno del cattolicesimo dei fondamenti liberal-democratici della società e dello Stato, come delineato nella proposta politica di De Gasperi, risultava particolarmente complicato per il prevalere nella Chiesa di tendenze integraliste e di un acceso conservatorismo politico che, già prevalenti nella lotta anti-modernista di inizio Novecento, si erano ulteriormente radicati nel ventennio fascista, affossando i fermenti che avevano accompagnato le esperienze della prima democrazia cristiana di Romolo Murri e, poi, del Partito popolare sturziano¹².

⁸ Cfr. Teodoro Sala, *Un'offerta di collaborazione dell'ACI al governo Badoglio (agosto 1943)*, «Rivista di storia contemporanea», 1972, n. 4, pp. 517-533.

⁹ Cfr. Renato Moro e Massimo Papini, *L'influenza di Maritain nella formazione dell'antifascismo degli Universitari e dei Laureati*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di Roberto Papini, Massimo, Milano 1978, pp. 204-219; Giorgio Campanini, *Montini e Maritain*, in *G.B. Montini e la società italiana (1919-1939)*, Cedoc, Brescia 1983, pp. 83-95; Philippe Chenu, *Paul VI et Maritain. Les rapports du montinianisme et du maritainisme*, Istituto Paolo VI-Studium, Roma-Brescia 1994; Fulvio De Giorgi, *Parte seconda 1934-1954. In Segreteria di Stato*, in *Paolo VI. Una biografia*, a cura di Xenio Toscani, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 2014, pp. 157-239; Giselda Adornato, *L'antifascismo di Montini: una missione spirituale*, in *Giovanni Battista Montini, L'ora della prova. Scritti antifascisti 1920-1939*, Medusa, Milano 2014, pp. 115-151.

¹⁰ Cfr. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., pp. 61-107; De Giorgi, *Mons. Montini*, cit., pp. 115-176.

¹¹ Cfr. Alberto Monticone, *Alcide De Gasperi e la scelta politica per la democrazia occidentale*, in *Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia*, a cura di Umberto Corsini e Konrad Repgen, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 55-78.

¹² Cfr. Antonio Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991; Francesco Malgeri, *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Morcelliana, Brescia 1990.

Nel corso degli anni Trenta, il clima montante di riconquista cristiana della società aveva trovato autorevoli riferimenti negli orientamenti del pontificato di Pio XI e, in particolare, nell'Università cattolica di padre Gemelli e si era riflesso nel diffuso consenso della Chiesa al regime, nell'avallo dato alle teorie corporativiste e nell'emarginazione delle scelte che tentavano di aprire il cristianesimo al confronto con la modernità. Tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta, proprio questa convergente svalutazione – cattolica e fascista – dei riferimenti liberali e democratici aveva favorito il crescente disorientamento anche di quei settori del laicato cattolico, come i giovani della Fuci e i Laureati cattolici, che si erano mostrati più sensibili a considerare il moderno non come un avversario da battere, ma come la realtà in cui attivamente operare¹³. La funzione di controllo sociale e di stabilizzazione politica svolta dalla Chiesa in Italia (in particolare attraverso il rafforzamento dell'Azione cattolica, la promozione di forme di devozione di massa e i richiami alla subordinazione alla gerarchia ecclesiastica) non può però essere catalogata come il presupposto di un progetto meramente reazionario: la Chiesa, infatti, intendeva preservare strenuamente la compattezza dottrinale e il ruolo ordinatore delle istituzioni ecclesiastiche, attraverso scelte che però contribuirono – non sempre in modo consapevole – a favorire la “grande trasformazione” economica e sociale che in Italia registrò una decisa accelerazione già tra le due guerre mondiali. Tale disegno di costruzione di una società cristiana patrocinata dalle istituzioni cattoliche, in realtà, difficilmente riusciva a coinvolgere i ceti proletari e urbani più direttamente coinvolti nei processi di secolarizzazione e protagonisti della nascente modernizzazione del paese. Non fu un caso che più precisi segnali di attenzione a queste classi emersero nella seconda metà degli anni Trenta nei movimenti intellettuali e tra i giovani cattolici impegnati negli ambienti operai, che interpretavano la “conquista cristiana” della società più come un vagheggiato orizzonte verso cui muoversi che come un coerente piano di successione al regime.

Nel ventennio fascista, non fu unicamente la ricerca dei presupposti politici e religiosi della libertà e della democrazia a essere estromessa dal discorso cattolico. Nonostante alcuni isolati tentativi, il ripiegamento del cattolicesimo registrato negli anni del fascismo si tradusse in un generale impoverimento culturale della Chiesa che fallì proprio dove aveva pensato di vincere: lo sviluppo di una “cultura cattolica” in grado di reggere il confronto con la società di massa fu impedito non tanto dalla presenza in

¹³ Cfr. Renato Moro, *Afascismo e antifascismo nei movimenti intellettuali di Azione cattolica dopo il '31*, «Storia contemporanea», 1975, n. 4, pp. 733-799; Id., *La formazione della classe dirigente cattolica*, cit., pp. 413-476; De Giorgi, *Mons. Montini*, cit., pp. 115-176. Cfr. anche Paolo Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della Democrazia cristiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna 1979.

Italia di correnti di pensiero avverse al cristianesimo e nemmeno dalla mancanza di fermenti intellettuali all'interno della Chiesa, quanto dalla rinuncia di una parte considerevole delle gerarchie ecclesiastiche e dell'associazionismo cattolico alla diffusa formazione critica delle coscienze dei fedeli che impedì a una parte notevolissima dei credenti di comprendere e reagire alle prevaricazioni del fascismo.

Una proposta politica

Consapevole delle carenze nella cultura politica di una parte notevole delle giovani generazioni e, allo stesso tempo, della necessità di mantenere unite le forze e le aspirazioni del campo cattolico, negli ultimi anni del conflitto De Gasperi insistette su due priorità. Innanzi tutto, l'antifascismo doveva essere considerato come valore etico-politico da cui partire per progettare l'Italia futura; inoltre, il comunismo doveva essere fronteggiato dai cattolici attraverso una coerente proposta culturale, politica ed economico-sociale¹⁴. Se questa era la cornice entro cui De Gasperi intendeva sviluppare l'azione dei cattolici nell'Italia post-fascista, dal punto di vista tattico egli puntava a saldare l'eredità dell'esperienza popolare, dove forti erano i riferimenti alla dottrina sociale, con le aspirazioni delle nuove generazioni dove si erano diffuse idee economiche (rafforzatesi nella Chiesa all'ombra e in concorrenza al corporativismo fascista) che puntavano a perseguire una "terza via" tra capitalismo liberista e collettivismo comunista. De Gasperi era convinto dell'inscindibile nesso tra democrazia politica e libero mercato, ma era anche certo che, pur nella chiarezza delle posizioni da proporre, fosse necessario evitare irrigidimenti che rendessero impossibile un accordo tra le varie tendenze politiche, già di per sé difficile nello stesso campo cattolico¹⁵.

Particolarmente complicata risultava, infatti, la ricerca di convergenze con i giovani che si erano formati negli anni del fascismo. Proprio le circostanze in cui era maturato tra il 1923 e il 1924 l'abbandono di Sturzo da parte della curia vaticana e si era consolidato l'accordo con il fascismo avevano favorito l'impiantarsi nella Chiesa italiana di visioni del ruolo dei cattolici in campo sociale che insistevano sugli aspetti etico-religiosi più che su quelli politici e istituzionali¹⁶. I percorsi di formazione proposti nei seminari e nei rami dell'Azione cattolica, come pure il vasto magistero dei vescovi e la capillare predicazione dei parroci, mancavano generalmente di

¹⁴ Cfr. Craveri, *De Gasperi*, cit., p. 127.

¹⁵ Cfr. Agostino Giovagnoli, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana*, Laterza, Roma-Bari 1991. Cfr. anche Gabriele De Rosa, *Sturzo, De Gasperi e la crisi europea degli anni Trenta*, ora in Id., *Da Luigi Sturzo ad Aldo Moro*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 101-123.

un ancoraggio che saldasse i richiami ai principi etici con i riferimenti alle concrete dinamiche politiche ed economiche in atto nella società. Il risultato fu il prevalere di giudizi morali (quando non moralisteggianti) sulla società italiana e la fiumana di iniziative che – dalla condanna della blasfemia alla riprovazione per le “depravazioni” dell’abbigliamento femminile e del ballo – risultavano incapaci di affrontare la complessità di una società in rapida trasformazione. Il giudizio della Chiesa sul fascismo, in questa rarefazione di cultura politica, aveva oscillato in modo diseguale tra due estremi. Da un lato, si potevano ascoltare misurate considerazioni negative su singoli atteggiamenti dei gerarchi fascisti o su particolari provvedimenti del regime (in particolare, sull’educazione della gioventù); dall’altro, si susseguivano più appariscenti apprezzamenti pubblici per le decisioni del fascismo che esaudivano le richieste di “moralità” pubblica invocate dai cattolici (come, significativamente, quelle a favore della natalità e contro le confessioni protestanti).

La mancanza negli ambienti cattolici di una formazione culturale in grado di fornire gli strumenti per interpretare criticamente le vicende del passato e, ancor più, le trasformazioni del presente aveva favorito il prevalere nella Chiesa di valutazioni che vedevano nel corporativismo fascista (purificato da alcuni suoi elementi giudicati incompatibili con il magistero sociale) la strada per giungere alla vagheggiata “terza via” tra capitalismo e socialismo. Ancora più in profondità, il liberalismo e il socialismo, considerati l’esito diretto dell’allontanamento della società dalla tradizione cristiana iniziato con la riforma protestante, erano giudicati l’espressione estrema della decadenza della società moderna: la modernità era frutto dell’eresia e come tale non poteva che cadere sotto una condanna inappellabile. Sulla scorta di letture simili, ancora nel momento della caduta del fascismo era diffusa negli ambienti dell’Università cattolica e delle organizzazioni di massa dell’Ac, come pure nei più elitari circoli intellettuali, la convinzione che dovessero essere conservati alcuni elementi del ventennio mussoliniano, come scriveva Giulio Andreotti sulle colonne di «Azione fucina» immediatamente dopo il 25 luglio 1943: «Vogliamo solo notare come sia da vincere il desiderio di tornare in tutto all’antico disprezzando ogni risultato del ventennio trascorso e considerando i giovani attuali come nullità, isterilite dalla educazione ad un sol tono del regime scomparso»¹⁷.

Si trattava di un’impostazione di fondo che, oltre a diffidare delle proposte che apparissero come un ritorno al passato prefascista (compreso quello del Partito popolare), con difficoltà coglieva l’esigenza di “pensare

¹⁶ Cfr. Pietro Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 63.

¹⁷ Giulio Andreotti, *Possibilità di un ordine nuovo*, cit. in Ruggero Orfei, *Andreotti*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 10.

politicamente” il superamento del regime mussoliniano. Quanto si trattasse di una tendenza non momentanea è confermato da fatto che pure i cattolici che parteciparono alla Resistenza, anche pagando con la propria vita la scelta di opposizione al fascismo, risposero spesso a esigenze primariamente religiose e morali più che politiche¹⁸. Questo passo verso l'antifascismo, infatti, fu più raramente determinato da una consapevole riflessione politica, tanto da rendere complicata la definizione e, ancor più, l'accettazione tra i cattolici di un unitario programma democratico per l'Italia uscita dal ventennio.

Influirono certamente sulle riflessioni dei cattolici intorno alle questioni politiche e, in particolare, alla democrazia i radiomessaggi natalizi di Pio XII dal 1942 al 1944. Le dimensioni epocali del conflitto mondiale e la constatazione del carattere prevaricante dei totalitarismi avevano convinto il pontefice a esprimere, seppur tra molte cautele, un certo favore per la prospettiva di una democrazia rappresentativa e per la funzione sociale della proprietà privata. L'evidente crisi del fascismo e del nazionalsocialismo, oltre che i timori per la sovversione del “comunismo ateo”, pareva aver portato Pio XII ad accantonare l'idea di uno “Stato cristiano” e a considerare in maniera meno negativa i discorsi intorno alle “libertà moderne”. I radiomessaggi non introducevano elementi fortemente innovativi nella riflessione sociale dei cattolici, ma contribuirono a diffondere nella Chiesa, in particolare in quella italiana, un clima di più aperta discussione intorno alle prospettive che si aprivano in campo politico. Nell'atmosfera di attesa di decisivi cambiamenti politici e sociali in cui era immersa l'Italia in guerra, si intrecciarono le discussioni intessute in un numero crescente di gruppi di cattolici: in alcune abitazioni private (per esempio, in casa Padovani a Milano, dove gravitavano soprattutto esponenti dell'Università cattolica, o in casa Paronetto a Roma, con la presenza di persone legate al movimento dei Laureati cattolici) e in circoli dell'Azione cattolica e della Fuci si ritrovarono uomini – ma anche alcune donne – di diverse generazioni a riprendere le fila di quei discorsi intorno alla libertà che negli anni del fascismo trionfante erano rimasti appannaggio di pochi nostalgici della democrazia. Tra il 1943 e la primavera del 1945, spesso in modo esitante e vago, ma, quando le condizioni di sicurezza lo permisero, in modo esplicito, queste riflessioni consentirono di acclimatare alla democrazia una parte notevole del clero e del laicato, favorendo l'uscita dal fascismo dell'intera società italiana¹⁹.

¹⁸ Cfr. Giorgio Vecchio, *Il laicato cattolico italiano di fronte alla guerra e alla Resistenza. Scelte personali e appartenenza ecclesiale*, in *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, cit., pp. 251-298.

¹⁹ Cfr. Mario Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-1945)*, Studium, Roma 1984.

Partito e partiti

Il realismo politico di De Gasperi e il disegno riformatore di Montini avevano in Vaticano gli stessi oppositori. Soltanto con difficoltà si riuscì a orientare la curia vaticana ad appoggiare l'ipotesi di un partito unico dei cattolici, mettendo da parte dopo la liberazione di Roma, nel giugno 1944, la possibilità di puntare su più partiti e, poi, su due (uno conservatore e l'altro progressista). Non è possibile indicare la data esatta di costituzione del partito della Democrazia cristiana, pur potendo individuare il luogo di nascita negli incontri clandestini che si tennero tra l'estate e l'autunno del 1942 a Roma, intorno a De Gasperi, e a Milano, intorno a Pietro Malvestiti. Maggiormente legati all'esperienza del Partito popolare erano i partecipanti agli incontri romani (tra cui Mario Cingolani, Guido Gonella, Achille Grandi, Giovanni Gronchi, Mario Scelba, Giuseppe Spataro), mentre il gruppo milanese era animato dagli esponenti del "movimento guelfo" che, dopo le condanne inflitte loro nel 1934 dal Tribunale speciale per la difesa dello Stato, avevano ripreso a incontrarsi nel 1938²⁰. In queste occasioni, più stringenti si fecero le discussioni intorno al ruolo dei cattolici e alle forme organizzative che la loro azione avrebbe dovuto assumere alla fine del regime che si immaginava ormai prossima. In due incontri congiunti svoltisi a Borgo Valsugana nell'estate del 1942 e nell'ottobre successivo a Milano fu deciso di attribuire alla nuova forza politica il nome di Democrazia cristiana. La scelta richiamava l'esperienza della prima Democrazia cristiana di inizio Novecento, animata da Romolo Murri, e fu sollecitata soprattutto dai milanesi che intendevano segnare un più netto distacco dall'esperienza popolare. De Gasperi ebbe la capacità di coagulare intorno alla sua guida forze altrimenti frammentate, sia a causa della situazione di clandestinità in cui spesso dovevano agire, sia per le diversità nei loro programmi. Oltre ai contatti con i dirigenti dei Laureati cattolici e della Fuci, il bibliotecario della Vaticana cercò la collaborazione di giovani formati nell'Ac o all'Università cattolica, ma anche del gruppo fiorentino di Giorgio La Pira.

Nel luglio 1943, nei giorni immediatamente precedenti la destituzione di Mussolini, alcuni esponenti di questi gruppi si riunirono nel convento di Camaldoli, luogo tradizionale di incontro dei Laureati cattolici, e durante quella settimana di studio fu elaborato il documento intitolato *Per la comunità cristiana, principi dell'ordinamento sociale*, noto come "Codice di Camaldoli". Nei mesi successivi, lo sforzo di definire la proposta politica dei cattolici per l'Italia post-fascista portò all'elaborazione di altri documenti programmatici (*Idee ricostruttive della Democrazia cristiana*, elabora-

²⁰ Cfr. Paolo Trionfini, *L'antifascismo cattolico di Gioacchino Malavasi*, Edizioni Lavoro, Roma 2004.

te dallo stesso De Gasperi e stampate nel luglio 1943; *Il programma di Milano*, ispirato dal gruppo guelfo; *La parola dei democratici cristiani*, pubblicato nel novembre 1943 su «Il Popolo» e anch'esso scritto da De Gasperi). Pur nella differenza di approcci, i testi, che ebbero una diffusione in migliaia di copie non soltanto negli ambienti della Resistenza, erano accomunati da alcuni elementi. Vi erano temi che dalla fine dell'Ottocento erano presenti in tutti i programmi democratico-cristiani, come il pluralismo, il decentramento amministrativo, la rappresentanza degli interessi e delle professioni, la pace internazionale²¹. Su altri aspetti (in particolare sui problemi sociali e del lavoro) erano invece chiare le ricadute prodotte dalle vicende e dai dibattiti tra le due guerre, con un'accentuata attenzione al rinnovamento sociale e all'intervento dello Stato nell'economia. Pur perseguendo una linea che intendeva saldare democrazia formale e democrazia sostanziale, De Gasperi divenuto segretario della Dc era consapevole delle perplessità suscitate in autorevoli ambienti cattolici da alcune affermazioni che, se radicalizzate, rischiavano di allontanare il sostegno della Chiesa dalla nascente formazione politica. Il politico trentino considerava la Chiesa non soltanto ispiratrice di un orizzonte di valori nel quale egli intendeva far muovere il partito, ma anche una forza in grado di favorire la raccolta del consenso popolare. Sostenere l'unità politica dei cattolici, nella prospettiva di De Gasperi, significava orientare una parte significativa della società italiana verso una scelta democratica, allargando il consenso indispensabile per costruire l'Italia post-fascista e allontanando le tentazioni ricorrenti nella Chiesa di affidare a soluzioni conservatrici – quando non apertamente autoritarie – la guida del paese²².

La discussione intorno alla pluralità di partiti cattolici, ancora presente tra il 1943 e il 1944, manifestava l'esistenza di opzioni differenti nella Chiesa, non facilmente componibili. Nel periodo della Resistenza, si erano infatti costituiti alcuni gruppi politici di ispirazione cattolica, tra cui la Sinistra cristiana sorta dal movimento dei cattolici comunisti, che prospettavano un cambiamento rivoluzionario degli assetti sociali ed economici del paese. Protagonisti attivi della lotta al fascismo e al nazionalsocialismo, i cattolici comunisti intendevano inizialmente mantenere un ruolo autonomo e autosufficiente rispetto alle altre forze di sinistra. Contestavano a De Gasperi la volontà di creare un partito che, attestato su posizioni di retroguardia, tentava un utopico bilanciamento tra spinte sociali ed economiche

²¹ Sulla politica internazionale, cfr. Ennio Di Nolfo, *Vaticano e Stati Uniti 1939-1952 (Dalle carte di Myron C. Taylor)*, Franco Angeli, Milano 1978; Guido Formigoni, *La Democrazia cristiana e l'alleanza occidentale (1943-1953)*, Il Mulino, Bologna 1996; Giovanni Sale, *De Gasperi, gli Usa e il Vaticano all'inizio della guerra fredda*, Jaca Book, Milano 2005.

²² Francesco Traniello, *La formazione della dirigenza democristiana. Osservazioni sulla storiografia*, «Italia contemporanea», 1983, n. 153, pp. 219-226.

contraddittorie. Proprio l'interclassismo della Democrazia cristiana non permetteva di tutelare i diritti dei più deboli ed era funzionale al mantenimento del sistema capitalistico: soltanto la solidarietà con la classe operaia, considerata il motore trainante della società, avrebbe portato alla realizzazione di una democrazia fondata su un nuovo ordinamento economico e sociale²³.

Nonostante alcuni iniziali atteggiamenti apparentemente benevoli verso i gruppi della sinistra cattolica, la linea vaticana si orientò dal giugno 1944 verso la loro drastica sconfessione: l'inconciliabilità del marxismo ateo con il cristianesimo e la concordanza con le posizioni del Partito comunista rendevano le scelte della sinistra cristiana insostenibili per i vertici vaticani. La condanna dei cattolici comunisti ebbe però anche la funzione di frenare la costituzione di una formazione politica di destra, molto più temibile per la tenuta del progetto degasperiano. Le variegate tendenze della destra cattolica avevano infatti solidi addentellati dentro e fuori le mura vaticane ed erano accomunate da inclinazioni conservatrici, da richieste d'ordine e da un radicato anticomunismo. L'appoggio del Vaticano, fonte di consenso e di legittimazione, risultava indispensabile per quegli ambienti gravitanti intorno al cosiddetto "partito romano", che con insistenza richiamavano il dovere dell'obbedienza al pontefice, la necessità di una politica d'ordine e la garanzia da parte dello Stato delle prerogative dell'istituzione ecclesiastica²⁴.

Anche se non necessariamente orientata alla creazione di un partito di destra, la mentalità moderata aveva larga diffusione negli ambienti cattolici che rigettavano qualsiasi convergenza con le forze laiche minori e, ancor più, con i partiti di sinistra. L'opposizione a tali accordi, considerati un pericoloso scivolamento verso le ideologie anticristiane, si sommava alla volontà di rafforzare l'alleanza tra Chiesa e ceti borghesi, in contrapposizione al movimento operaio. Il progetto politico di De Gasperi, al contrario, attraverso un sistema di alleanze con altre forze democratiche, intendeva costituire un blocco sociale e politico, dove la classe dirigente cattolica fosse egemonica e l'influenza delle sinistre fosse ridimensionata. Il segretario della Dc era convinto che l'assenza di un partito cattolico democratico avrebbe riesumato la linea clerico-moderata, orientando il consenso dei cattolici verso esponenti del vecchio liberalismo.

²³ Cfr. Nicola Antonetti, *L'ideologia della sinistra cristiana. I cattolici tra Chiesa e comunismo: 1937-1945*, Franco Angeli, Milano 1976; Id., *Sinistra cristiana*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, I/2, cit., pp. 380-386; Carlo Felice Casula, *Cattolici comunisti e sinistra cristiana: 1938-1945*, Il Mulino, Bologna 1976; Francesco Malgeri, *La sinistra cristiana 1937-1945*, Morcelliana, Brescia 1982.

²⁴ Cfr. Andrea Riccardi, *Il "partito romano" nel secondo dopoguerra (1945-1954)*, Morcelliana, Brescia, 1983, p. IX. Cfr. anche Augusto D'Angelo, *De Gasperi, le destre e l'«operazione Sturzo». Voto amministrativo del 1952 e progetti di riforma elettorale*, Studium, Roma 2002.

La coerenza del progetto tenacemente perseguito da De Gasperi e la sconfessione delle ipotesi politiche emerse a destra e a sinistra dello schieramento cattolico permisero di coagulare intorno alla Dc il consenso della Chiesa la quale, già dalle prime prove elettorali, garantì un compatto appoggio organizzativo al “partito unico dei cattolici” e una legittimazione di cui il Partito popolare non aveva goduto. A partire da quei mesi cruciali, come sottolinea Agostino Giovagnoli, l’«influenza della Chiesa rese complessivamente stabile nel tempo l’unità politica dei cattolici nella Dc, seppure con caratteristiche parzialmente diverse da quelle ipotizzate da De Gasperi»²⁵. Gran parte degli ambienti ecclesiastici tradusse comunque in termini più confessionali di Montini il sostegno della Chiesa alla Democrazia cristiana, trovando risonanza soprattutto nell’area più moderata del partito che agì per far nascere quel «regime clericale», come è stato definito da Arturo Carlo Jemolo, che governò l’Italia nei decenni successivi. Da parte sua, la Democrazia cristiana si giovò costantemente dell’appoggio della Chiesa in termini elettorali e politici, aderendo pienamente alla linea di un anticomunismo militante che rappresentò quel collante fondamentale che permise al partito di superare le ricorrenti tensioni interne, dimostrando così che «la grande forza di questo partito [fu] quella di esser più al sicuro di ogni altro dal pericolo di scissioni interne»²⁶. Il sostegno ecclesiastico condizionò l’attività della Dc e ne limitò la sua autonomia, con ricorrenti interferenze, molto più di quanto fosse accaduto con il Partito popolare. A differenza dell’esperienza del partito di Sturzo, però, la Dc e le altre formazioni di ispirazione cattolica del secondo dopoguerra presenti in Europa «usufruirono dei processi di democratizzazione dei mondi cattolici nazionali e nello stesso tempo agirono come strumento di tali processi»²⁷.

A fronte della crisi in cui precipitarono le principali istituzioni pubbliche italiane, durante gli anni del conflitto la Chiesa si dimostrò in grado di garantire una certa tenuta del tessuto sociale del Paese. La Chiesa aveva praticato una concreta solidarietà verso la popolazione e prestato aiuto a molti perseguitati e resistenti (come nel dopoguerra, in misura minore, ai fascisti in fuga). Il prestigio acquisito dalle istituzioni ecclesiastiche nel periodo bellico fece scivolare in secondo piano le compromissioni cattoliche con il regime e, anzi, fu giocato a favore di una soluzione politica che

²⁵ Agostino Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 31.

²⁶ Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione agli anni Settanta*, Einaudi, Torino 1977, p. 292.

²⁷ Francesco Traniello, *Democrazia cristiana*, voce in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 2, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1992, pp. 766-767. Cfr. le analisi presentate in *Cristiani in politica. I programmi politici dei movimenti cattolici democratici*, a cura di Bartolo Gariglio, Franco Angeli-Centro studi Carlo Trabucco, Milano-Torino 1987.

permettesse di realizzare (e, di fatto, realizzò), se non uno “Stato cristiano”, certamente una capillare influenza confessionale sulla società italiana. In ogni caso, l’istituzione ecclesiastica favorì la convergenza di consensi e di voti da parte di ceti moderati verso un partito collocato nello schieramento antifascista, garantendo quell’indispensabile continuità con il passato che le altre forze politiche potevano soltanto in parte assicurare²⁸.

La guida di De Gasperi permise la saldatura tra strati socialmente e politicamente conservatori e ambienti cattolici, dove erano presenti decisi accenti reazionari, ma anche diffuse aspirazioni di riforma sociale. Tale congiunzione rese la Dc un vasto partito “contenitore” che impedì la nascita di consistenti formazioni di destra, favorì la legittimazione delle istituzioni nate dalla Resistenza e, alla fine, contribuì al passaggio verso la democrazia dell’Italia in uscita dal fascismo. Già dagli inizi si profilò ciò che in modo più caratteristico connotò la Democrazia cristiana: come sostiene Vera Capperucci, infatti, «non potendo derivare dal cristianesimo una connotazione ideologica forte ed esclusiva, diventava possibile armonizzare le tendenze più progressiste con le esigenze più prossime agli ideali del cattolicesimo liberale, realizzando una sintesi che conferiva alla formazione i tratti tipici di una “federazione di correnti”»²⁹. Una conferma della capacità di tenuta di tale frammentata coesione venne dal referendum istituzionale del 2 giugno 1946. Anche se al congresso della Dc i delegati si erano espressi in maggioranza per la scelta repubblicana, De Gasperi mantenne il partito in una posizione di formale equidistanza: questa scelta, che si accompagnò alla neutralità della Santa Sede, fu tra le più evidenti prove di quanto una parte dell’elettorato moderato potesse essere guidato verso soluzioni di cambiamento quando queste ultime fossero garantite dalla tutela del “partito cattolico”³⁰. Allo stesso modo, il contributo dei cattolici ai lavori dell’Assemblea costituente, nonostante le tensioni a tratti molto intense tra i partiti e tra le diverse anime democristiane, permise all’Italia di dotarsi di principii, istituzioni e procedure di carattere chiaramente democratico³¹.

L’accordo tra Chiesa e Democrazia cristiana si rivelò dunque dotato di

²⁸ Cfr. Sergio Soave e Piergiorgio Zunino, *La Chiesa e i cattolici nell’autunno del regime fascista*, «Studi storici», 1977, n. 3, pp. 69-95; Pietro Scoppola e Francesco Traniello, *Introduzione*, in *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 7-33.

²⁹ Vera Capperucci, *Il partito dei cattolici dall’Italia degasperiana alle correnti democristiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 50.

³⁰ Cfr. Agostino Giovagnoli, *Le organizzazioni di massa dell’Azione cattolica*, in *Cultura politica e partiti nell’età della Costituente*, 1: *L’area liberal-democratica. Il mondo cattolico e la Democrazia cristiana*, a cura di Roberto Ruffilli, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 263-362; Giovanni Sale, *Dalla Monarchia alla Repubblica. Santa Sede, cattolici e referendum*, Jaca Book, Milano 2003.

³¹ Cfr. Giovagnoli, *Il partito italiano*, cit., pp. 32-33.

robuste radici e di lunga durata. Se evitò al partito di essere sconfessato dalla curia vaticana (come era avvenuto al Partito popolare sturziano), comportò una pratica di collateralismo che produsse effettivi vantaggi a entrambe le parti. La Dc ebbe la garanzia di un diffuso sostegno da parte di clero e laicato, in particolare attraverso la mobilitazione cattolica nelle diverse consultazioni elettorali; la Chiesa vide confermato il riconoscimento del suo ruolo pubblico, con le organizzazioni cattoliche che poterono contare su un canale diretto di accesso alle decisioni e alle risorse delle istituzioni pubbliche. Agli esponenti della Democrazia cristiana fu così affidata la quotidiana mediazione tra istituzioni ecclesiastiche e istituzioni pubbliche che, seppur spesso pesantemente condizionata, presupponeva il riconoscimento da parte della Chiesa di un certo grado di autonomia dei fedeli impegnati in politica³².

A causa della durata e delle dimensioni del suo potere, la Democrazia cristiana è stata giustamente definita «il vero “partito italiano”»³³. Nella quasi cinquantennale presenza al governo, si creò la sostanziale compenetrazione tra strutture del partito e istituzioni dello Stato che condizionò fortemente sia l'elaborazione dei suoi programmi politici, sia i suoi rapporti con l'elettorato, sia la sua organizzazione interna. Restò a lungo – e non senza contraddizioni – la forza baricentro del sistema, con una funzione equilibratrice dell'intero assetto istituzionale, promuovendo un prudente riformismo e favorendo l'inserimento dei cattolici in uno Stato pluralista. La Dc impresso all'Italia una certa andatura confessionale, riuscendo allo stesso tempo ad aderire a molte delle pieghe più riposte della società: infatti, «sul piano internazionale come su quello interno, nel bene e nel male, ha cercato più di altri di adattarsi alle molteplici e contraddittorie tensioni di un paese costantemente incerto sulla propria identità nazionale e sulla propria unità interna»³⁴. Il declino politico e, poi, la dissoluzione della Democrazia cristiana riflessero l'incapacità della sua classe dirigente di interpretare le trasformazioni avvenute nella società italiana, ma rappresentò anche la conclusione di un ciclo storico dove si erano mischiate lungimiranti idealità e capacità di amministrazione dello Stato con anguste pratiche di sottogoverno e convenienti spartizioni correntizie. Questo equilibrio, continuamente negoziato nei decenni dell'«egemonia cattolica», produsse un deficit di democrazia che impedì alla Dc di rispondere ai cambiamenti della società italiana, tanto da franare irrimediabilmente e trascinare con sé il sistema dei partiti che per quasi cinquant'anni aveva governato il paese.

³² Cfr. Sandro Magister, *La politica vaticana e l'Italia. 1943-1978*, Editori Riuniti, Roma 1978; Andrea Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari 1993.

³³ Cfr. Giovagnoli, *Il partito italiano*, cit., p. 7.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

Una lunga transizione

I politologi definiscono il secondo conflitto mondiale una «guerra costituente», vale a dire un conflitto capace di originare un nuovo ordine mondiale. Rileggendo la biografia di molti tra i cattolici che parteciparono alla rinascita democratica dell'Italia è possibile estendere tale definizione anche alle singole vicende individuali: il conflitto fu la tragedia che fece maturare rapidamente scelte inedite di impegno che, pur nella diversità di percorsi, furono accomunate dalla volontà di dare al paese un futuro democratico.

Considerando le vicende attraversate durante il conflitto da De Gasperi, Dossetti, La Pira e Lazzati, ma, pure se in modi diversi, da Moro e Fanfani, come dai molti protagonisti del cattolicesimo politico, si può considerare quanto la guerra sia stata per loro un evento “costituente”: fu cioè un momento di rottura, in grado di provocare cambiamenti, in alcuni casi radicali, nel personale giudizio sul passato (e sul fascismo, in particolare), ma pure di mutare la percezione del presente e di influire sulla loro capacità di progettare il futuro.

Proprio l'esperienza tragica della guerra, l'uscita dal “lungo viaggio attraverso il fascismo” e i nuovi equilibri internazionali che si profilavano con la fine del conflitto comportarono per i cattolici, e soprattutto per le generazioni più giovani, la necessità di apprendere il linguaggio della democrazia, affrontando alcuni dei temi che maggiori tensioni avevano provocato negli anni precedenti l'avvento al potere del fascismo e dovendo risolvere i problemi che rischiavano di schiacciare l'Italia uscita dalla guerra. La forte ispirazione religiosa che segnò l'impegno politico di molti cattolici fu uno dei caratteri più originali della nuova classe dirigente repubblicana³⁵. I condizionamenti della cultura di provenienza e le incertezze del riformismo democristiano dovettero fare i conti nel dopoguerra con le sollecitazioni portate nel paese dalla inattesa emersione della società dei consumi e dall'affermazione di un capitalismo avanzato, che si accompagnò a una diffusa secolarizzazione delle mentalità e degli atteggiamenti. Preoccupati di arginare la possibile avanza del “pericolo rosso”, i democristiani raramente colsero la pervasività dei cambiamenti portati dalla società affluente, capace di scardinare in modo sotterraneo la cultura popolare cattolica. Come ricorda Pietro Scoppola, «Questo attacco giungeva all'area cattolica, alle sue tradizioni, ai suoi valori, per così dire alle spalle, tanto più insidioso perché di natura sconosciuta e indecifrabile e perché legato a un progresso economico e sociale che segnava, finalmente, una vittoria sulla tradizionale miseria con la quale la Chiesa si era misurata per secoli e

³⁵ Cfr. Agostino Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra*, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milano 1982, in particolare pp. 16-37.

che aveva cercato di alleviare con le innumerevoli forme della “carità” cristiana»³⁶. Negli anni in cui l'Italia da società ancora in gran parte agricola si trasformò rapidamente in un paese di industrializzazione avanzata, i cattolici rimasero saldamente alla guida del governo nazionale e in moltissime realtà locali: in alcuni casi cercarono di frenare le trasformazioni che stavano cambiando l'Italia, in altri casi le assecondarono perseguendo un ambizioso progetto di “modernizzazione temperata”, in altri casi ancora ne furono travolti, scontando le carenze presenti nella loro cultura politica. La rapidità dei mutamenti avvenuti nelle strutture profonde della società italiana nel dopoguerra fece comunque emergere una realtà imprevista da quasi tutti i cattolici che pur avevano progettato il postfascismo e che allontanò definitivamente il paese da quell'ideale di “Italia cristiana” in cui molti cattolici lungamente si erano cullati.

³⁶ Pietro Scoppola, *La “nuova cristianità” perduta*, Studium, Roma 1985, pp. 81-82. Secondo Scoppola, si registrò «una vistosa eterogenesi dei fini: quelle energie cattoliche che si erano poste in movimento per la costruzione di una cristianità nuova, che si collocasse oltre la contrapposizione storica fra capitalismo e comunismo, di fatto hanno agito in una diversa direzione: sono servite a creare le condizioni di una nuova fase di compromesso fra capitalismo e democrazia e hanno reso perciò possibile quello sviluppo industriale che il paese ha registrato», *ibidem*, p. 19.