

UGO DE SIERVO, ENRICO GALAVOTTI, MARTA MARGOTTI

Costituzione Concilio Contestazione

Democrazia e sinodalità
nel cattolicesimo italiano del Novecento

*Atti della giornata di studi
Monastero di Camaldoli, 23 agosto 2018*

Introduzione di

RICCARDO SACCENTI

Edizioni Camaldoli

Finito di stampare nel mese di maggio 2019
Presso Pazzini Stampatore Editore
47826 Verucchio, fraz. Villa (RN)

per conto delle
© Edizioni Camaldoli – 52010 Camaldoli (AR)
ISBN: 978-88-942647-8-4

Indice

Gli autori

5 / RICCARDO SACCENTI, Introduzione. Nel mondo e non del mondo. Chiesa e democrazia all'inizio del XXI secolo

29 / UGO DE SIERVO, Il contributo del cattolicesimo italiano al dibattito costituente

53 / ENRICO GALAVOTTI, Cattolicesimo italiano e democrazia dalla guerra al Vaticano II

81 / MARTA MARGOTTI, Una certa scelta "a sinistra". Chiesa dei poveri, rivoluzione sociale e lotta di classe nei gruppi della contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta

115 /Indice dei nomi

Gli autori

Riccardo Saccenti, docente di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Bergamo.

Ugo De Siervo, docente emerito di Diritto costituzionale presso l'Università di Firenze, presidente emerito della Corte Costituzionale.

Enrico Galavotti, docente di Storia del cristianesimo e delle Chiese presso l'Università "Gabriele D'Annunzio" di Chieti-Pescara.

Marta Margotti, docente di Storia contemporanea presso l'Università di Torino.

Introduzione

Nel mondo e non del mondo

Chiesa e democrazia all'inizio del XXI secolo

Riccardo Saccenti

«La sera avanti questo giorno in cui Renzo arrivò in Milano, le strade e le piazze brulicavano d'uomini, che trasportati da una rabbia comune, predominati da un pensiero comune, conoscenti o estranei, si riunivano in crocchi, senza essersi dati l'intesa, quasi senza avvedersene, come goccioline sparse sullo stesso pendio. Ogni discorso accresceva la persuasione e la passione degli uditori, come di colui che l'aveva proferito. Tra tanti appassionati, c'eran pure alcuni più di sangue freddo, i quali stavano osservando con molto piacere, che l'acqua s'andava intorbidando; e s'ingegnavano d'intorbidarla di più, con que' ragionamenti, e con quelle storie che i furbi sanno comporre, e che gli animi alterati sanno credere; e si proponevano di non lasciarla posare, quell'acqua, senza farci un po' di pesca»¹.

La descrizione manzoniana della folla che metterà in scena l'assalto ai forni e la rivolta del pane restituisce un'immagine della società ben diversa da quelle che il Novecento ha fatto oggetto di concettualizzazione. Da un lato vi è il popolo, inteso come un insieme di persone che, sulla base di una comunanza di lingua, tradizioni religiose e culturali, istituzioni e leggi, si riconoscono legati da diritti di cittadinanza all'interno di uno Stato. Dall'altro vi è il concetto di nazione, che fa del dato culturale identitario fra gli individui il fattore di un'appartenenza esclusiva a una determinata comunità.

¹ A. MANZONI, *I promessi sposi. Storia milanese del secolo XVII*, cap. XII, edizione a cura di V. Lazzarini, Il capitulo, Torino 1995, pp. 414-415.

Un terzo concetto, quello di “massa”, ha qualificato il Novecento politico, denominando una collettività che si organizza con strutture politiche e con una classe dirigente che ne orienta e determina scelte e opzioni. Se il popolo, la nazione e la massa hanno caratterizzato quelle che Eric Hobsbawm chiamava l’età degli imperialismi prima e il secolo breve poi, forse la categoria di folla meglio si attaglia a descrivere la forma verso cui si evolve la collettività civile nelle società democratiche del nostro tempo².

L’essere accomunati da una rabbia diffusa si salda con la dimensione puramente individuale, che Manzoni esemplifica con la metafora delle gocce d’acqua, le quali finiscono per riunirsi in un’acqua senza forma, soggetta a farsi via via sempre più torbida e disordinata, facile preda di pulsioni e di abili retori. Come durante il secolo scorso le diverse concettualizzazioni della collettività organizzata avevano messo in questione la nozione di democrazia, alimentando tanto la distinzione tra democrazia liberale e democrazia socialista quanto quella tra democrazia formale e democrazia sostanziale, allo stesso modo l’emergere oggi della folla nello spazio pubblico – sia reale o virtuale quando è occupato dalla rete – determina una crisi della democrazia e delle sue forme.

Democrazia e Chiesa nell’Europa del XXI secolo

Agli occhi di un’analisi storica di questo stato di cose, uno dei tratti più significativi del passaggio culturale e politico che vivono le società e le istituzioni democratiche è rappresentato dalla nuova attualità che acquista il rapporto tra religione e politica in paesi, come quelli europei o nordamericani, che e-

² Cfr. E. HOBSBAWM, *L’età degli imperi. 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari 1976-1987; ID., *Il secolo breve. 1914-1991. L’era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Milano 1995.

rano stati qualificati come segnati da una secolarizzazione irreversibile³.

I punti di riferimento delle politiche di governi come quello polacco o ungherese, così come delle rappresentazioni dello spazio europeo che sono offerte da forze politiche italiane, tedesche, austriache e francesi, vedono nella dimensione religiosa uno dei pilastri portanti di un ordine politico che necessita del cristianesimo quale collante identitario di una nuova riaffermazione della coincidenza tra nazione e spazio geografico delimitato da confini netti.

È questo presente, nel quale le forme del cristianesimo sono utilizzate nel quadro della discussione politica, che mette di nuovo a tema il delicato e multiforme rapporto tra Chiesa e democrazia, nella misura in cui la crisi di quest'ultima si determina alla luce di un ritorno a una concezione del cristianesimo che, se dal lato politico assomiglia a una nuova forma di *religio instrumentum regni*, su quello ecclesiale lascia trapelare nuove aspirazioni alla riconquista di posizioni di privilegio per la Chiesa.

Non è senza significato che proprio il rapporto tra Chiesa cattolica e democrazia assuma, in questo orizzonte, un ruolo centrale nel ritorno della questione del rapporto tra religioso e politico. Il convergere delle due tendenze sembra infatti coagularsi non solo sul terreno ecclesiale e sociale di alcune società, ma anche all'interno di uno spazio geografico e storico ben definibile. È nel cuore di quella che, fino ad un secolo fa, era l'Europa cattolica, dal mar Baltico all'Adriatico, passando per Polonia, Ungheria, Austria, Baviera e Italia, che il cristianesimo cattolico e i suoi segni sono utilizzati come connotato identitario di nuove forme di nazionalismo. Si tratta di modelli politici nei quali, pur permanendo le forme della democrazia

³ Cfr. A. MELLONI (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, Il Mulino, Bologna 2014.

rappresentativa, ne sono programmaticamente messi in discussione i fondamenti liberali, anche in ragione di un'accusa di "relativismo etico" nei confronti delle democrazie liberali, che riprende contenuti a lungo esplicitati soprattutto da parte cattolica.

Nelle prese di posizione di forze politiche, come pure di movimenti intellettuali, si fa strada una reazione a un paradigma che è sociale, politico e culturale oltre che economico, e che sottolineava moltissimo la dimensione individuale dentro un orizzonte nel quale i confini e i limiti si erano fatti via via più rarefatti. Il tentativo di ridare spessore politico a concetti come quello di "nazione", indicando ai cittadini uno spazio comune che è però esclusivo perché identitario, investe anche il piano del religioso. È qui che si individuano, più che dottrine o idee, dei simboli capaci di definire un perimetro geografico e politico, legittimando al tempo stesso formule che saldano tra loro, fin quasi a identificarle, appartenenza confessionale, appartenenza politica e appartenenza nazionale.

Diverso è l'atteggiamento di forze politiche tradizionalmente "laiche", le quali faticano a comprendere la portata di queste nuove forme di cultura politica e sembrano non cogliere appieno il loro grado di penetrazione sul terreno del consenso pubblico. Segnato dall'idea che il religioso appartenga essenzialmente alla sfera privata dei diritti individuali (modello della *laïcité* francese) o che esso debba soltanto adattarsi a uno spazio plurale nel quale le istituzioni pubbliche sono sostanzialmente indifferenti al suo portato etico, l'orientamento liberale sembra non avere una capacità di lettura adeguata di questo nuovo uso pubblico e politico del religioso e del cristianesimo in particolare⁴.

⁴ L'argomento appare vastissimo e trattato in un'amplessissima letteratura. Uno sguardo storico all'evoluzione del rapporto tra cattolicesimo e laicità è offerto nel volume di A. CANAVERO e D. SARESELLA (a cura di), *Cattolicesimo e laicità. Politica, cultura e fede nel secondo Novecento*, Morcelliana, Brescia 2016. Un'attenta e agile

Se questo è quanto è osservabile, almeno nelle sue grandi linee, dal lato della politica, nella prospettiva ecclesiale il passaggio attuale segna atteggiamenti fra loro opposti. Se il magistero di Francesco ha riportato fra le priorità dell'agenda della Chiesa le questioni di ordine sociale, ponendosi come interlocutore dialettico di una politica europea che appare disorientata se non assente su questioni come le guerre che ruotano attorno al bacino del Mediterraneo e i flussi migratori, una parte consistente tanto del clero quanto dei fedeli mostra di privilegiare un ritorno a forme "nazionali" di cattolicesimo.

Rispetto a un ruolo della Chiesa divenuto universale soprattutto con i pontificati di Giovanni XXIII, Paolo VI e Giovanni Paolo II, riemerge uno schema che salda il cattolicesimo e le sue forme al piano di una tradizione nazionale che vorrebbe essere esclusiva ed escludente, capace di definire una identità collettiva rispetto al quadro globale. Sembra così profilarsi una ripresa, in forme nuove, di quell'antico programma "Dio, Patria e Famiglia" che aveva segnato una parte del cattolicesimo europeo nel corso del Novecento e che aveva conosciuto una pluralità di declinazioni, dall'Italia fascista alla Spagna del franchismo, dall'Ungheria all'Austria dell'*Anschluss* (annessione imposta dalla Germania nel marzo 1938 senza alcuna vera resistenza).

La comprensione del nodo storico del rapporto fra Chiesa e democrazia si misura dunque rispetto a questo scenario presente, rispetto al quale non ci si limita solo a cercare nel passa-

riflessione di matrice teologica è invece quella di S. DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato. La questione teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011. Sulla fatica della cultura liberale di considerare il religioso come un fattore fra i più rilevanti sulla sfera pubblica, si può richiamare a titolo esemplificativo il fatto che nel recente "manifesto" a favore di un nuovo liberalismo, pubblicato sulla prestigiosa rivista inglese «The Economist», non vi è traccia di una riflessione relativa al portato del religioso sulla sfera pubblica: *The Economist. Reinventing Liberalism for the 21st Century*, n. 175 (2018).

to, anche recente, le radici di una problematica che è parte integrante della storia religiosa e politica italiana ed europea. Lo sguardo dello storico, che non si limita alla semplice ricostruzione di quanto accaduto ma ne ricerca una comprensione e una interpretazione, interroga il passato alla luce del presente, che diventa uno strumento ermeneutico per vagliare eventi e fonti e cogliere i punti genetici di processi storici, riconoscendo di un dato momento le specificità culturali di linguaggio e di idee.

Questo approccio obbliga lo storico a circoscrivere lo spazio e il tempo anche rispetto a una questione come il rapporto tra Chiesa e democrazia, la quale è certamente una cifra comune al quadro europeo, ma assume forme e caratteri specifici nei diversi paesi e nelle diverse circostanze. Così, nella consapevolezza di un quadro di riferimento che resta più ampio, è possibile focalizzare l'attenzione su alcuni passaggi che, nel loro essere individuali, sono tuttavia punti di intersezione di molteplici aspetti del nesso democrazia-Chiesa e dunque assumono la funzione di punti di vista privilegiati per decifrare alcuni assi portanti del problema.

Una questione politica e una questione ecclesiale

Guardando al quadro europeo, la questione del rapporto tra Chiesa e democrazia si intreccia con il complesso e conflittuale *modus vivendi* che si instaura a seguito della Rivoluzione francese, rispetto alla quale emerge, dopo una iniziale fase di attesa, una posizione di completo rifiuto dei principi che muovono la fondazione di un regime politico e istituzionale del tutto rinnovato⁵. Dentro la prospettiva di matrice intransigente, che prende corpo lungo il corso dell'Ottocento e che contesta alla

⁵ Cfr. D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 2012.

radice i principi liberali su cui si fondano modelli statuali parlamentari, come quello che nasce nell'Italia unita, vi è una chiara matrice apologetica. Dell'emergere della democrazia quale cifra della modernità si offre così una lettura di ordine teologico, facendone l'ultimo prodotto di una catena di errori, la cui origine si fa risalire alla Riforma luterana e alla conseguente rottura dell'unità della *Christianitas* europea. Inizia così a prendere forma un ideale, quello della *Christianitas*, che ha un ruolo centrale nello sviluppo dei diversi atteggiamenti manifestati nella Chiesa riguardo alla modernità politica⁶.

Il passato europeo precedente alla Riforma viene progressivamente idealizzato e identificato come un regime di pieno equilibrio nel rapporto tra sfera religiosa e sfera politica all'insegna di una subordinazione della seconda all'autorità della prima. La fine dell'unità della *Christianitas* non è solo la fine dell'unità del corpo ecclesiale. Il concetto stesso di *Christianitas* implica infatti una distinzione di piani tra religioso e politico ma con riferimento a un'unica comunità di uomini. Dentro questa logica la dimensione statale non è mai concepibile come sganciata da un rapporto strutturale con la Chiesa e la sua gerarchia.

Questo modello viene da subito contrapposto ai regimi di matrice liberale e democratica dell'Ottocento europeo e continua a giocare un ruolo cruciale ancora fino al Vaticano II nel determinare una molteplicità di soluzioni. È questo il modello che costituisce il retroterra del pontificato di Leone XIII, che

⁶ Cfr. ID., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1997; ID., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia. Annali IX. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, dir. G. Chittolini e G. Miccoli, Einaudi, Torino 1986, pp. 769-806; G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 21-92; D. MENOZZI, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in «Cristianesimo nella storia», 5 (1984), pp. 523-562.

interpreta la *Christianitas*, e il medievalismo ad essa connesso, come uno strumento per stimolare una rinascita culturale del cattolicesimo e per favorire forme di socialità e di aggregazione dei cattolici che si pongono come alternative a quelle politiche dello Stato liberale⁷.

Si delinea allora la riscoperta di una sorta di approccio cristiano al politico che ha conseguenze rilevanti in paesi come la Germania e l'Italia: se nella prima trova espressione nel *Zentrum* e nel ruolo via via sempre più rilevante che questo partito gioca nell'impero guglielmino prima e nella repubblica di Weimar poi, nella seconda esso si incarna in figure come Giuseppe Toniolo e in iniziative come l'Opera dei Congressi⁸. Quest'ultima, nata su basi intransigenti, diventa però il luogo di una prima maturazione cattolica riguardo al concetto di democrazia e lo spazio nel quale, pur nella diversità di orientamenti che ben presto inizia a caratterizzare il cattolicesimo italiano, inizia il percorso di don Luigi Sturzo che porterà nel 1919 alla nascita del Partito popolare⁹. È l'idea che la democrazia sia parte della tradizione della cristianità medievale e che, anzi, proprio questa, nella sua dimensione corporativa e comunitaria, offra un modello più valido di quello liberale. Un aspetto che, sul piano filosofico, trova piena espressione negli scritti di Maritain e nell'orientamento personalista¹⁰.

Lo stesso ideale di un cristianesimo medievale paradigmatici-

⁷ Sul valore del pontificato di Leone XIII nei suoi diversi aspetti si veda PH. LEVILLAIN e J.M. TICCHI (edd.), *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?*, École Française de Rome, Rome 2006.

⁸ Cfr. G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età di Giolitti*, Laterza, Roma-Bari 1988.

⁹ Cfr. A. GUASCO, *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all'alba del regime (1919-1925)*, Il Mulino, Bologna 2013; G. DE ROSA, *Luigi Sturzo*, UTET, Torino 1977; ID., *Il Partito popolare italiano*, Laterza, Roma-Bari 1972; P. SCOPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Laterza, Bari 1971.

¹⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme integral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté*, Aubier, Paris 1936.

co gioca un ruolo nella scelta clerico-fascista, che negli anni Venti porta alla fine dell'esperienza popolare e alla saldatura di interessi tra Chiesa e regime fascista. I Patti Lateranensi vengono visti e presentati, da una parte rilevante del mondo cattolico italiano e della gerarchia, come la restaurazione di quel regime privilegiario che caratterizzava la *Christianitas* medievale e riconosceva alla Chiesa e al papato un primato non solo morale ma anche politico, esercitato, quest'ultimo, in forma indiretta¹¹.

Si tratta di uno schema che tornerà, nei decenni fra le due guerre, in occasione della stipula del concordato con la Germania di Hitler o della presa di posizione a favore di Franco nella guerra di Spagna, a delineare un modello di rapporti nel quale alla questione istituzionale viene anteposta quella dello *status* riconosciuto alla Chiesa e alla sua gerarchia. È la natura di questo *status* a determinare, agli occhi della gerarchia ecclesiastica, la bontà o meno di un regime politico¹².

È all'interno di questo orientamento teologico e magisteriale, oltre che politico, che trova una piena formulazione quel principio di adattamento alla modernità politica da parte della Chiesa che è costituito dal binomio "tesi-ipotesi". L'idea, espressa con chiarezza dal cardinale Alfredo Ottaviani ancora negli anni Cinquanta del Novecento, che occorra distinguere, nei rapporti Stato-Chiesa, quello che è il modello perfetto dagli adattamenti da perseguire, determina una serie di conse-

¹¹ Cfr. A. GUASCO, *Il "Nuovo Costantino" fascista. Immagini e utilizzi dell'imperatore tra Chiesa cattolica e regime*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, dir. A. Meloni, 3 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, vol. III, pp. 469-480.

¹² Cfr. E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007; H. WOLF, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli, Roma 2008; M. LEVANT, *Le illusioni di Pio XI di fronte alla rivoluzione nazista (1933-1934)*, in *Pio XI nella crisi europea. Pius XI im Kontext der europäischen Krise*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2016, pp. 123-140.

guenze negli atteggiamenti della Chiesa rispetto ai diversi regimi politici¹³.

In linea generale, la condizione adeguata è rappresentata dal riconoscimento del cattolicesimo come unica religione di Stato e dal divieto, imposto dallo Stato stesso, di praticare qualsiasi altra religione, poiché compito delle istituzioni pubbliche è difendere i «diritti della verità» che coincidono con quelli della Chiesa. Dentro il panorama di una modernità segnata dalla forma liberale di Stato, dal riconoscimento dei diritti individuali e dal diffondersi di un regime democratico, la Chiesa deve però adattare la propria strategia, utilizzando gli strumenti stessi che la modernità politica mette a disposizione, e rivendicare allora un regime di libertà religiosa per vedere garantiti i propri diritti.

Rispetto a questi due diversi atteggiamenti nei riguardi della democrazia e della modernità politica che nascono dall'orientamento intransigente e che sono entrambi legati all'ideale paradigmatico della cristianità medievale, il cattolicesimo degli ultimi due secoli conosce un terzo orientamento generale, certo minoritario ma non meno rilevante sul piano della riflessione culturale e dell'influenza esercitata sul piano politico.

Si tratta del cattolicesimo liberale proprio di quella élite che nell'Ottocento sposa il progetto politico dell'Italia unita e ad esso prende parte direttamente e che ha i propri punti di riferimento culturali in figure come Rosmini e Manzoni¹⁴.

¹³ Cfr. A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris publici ecclesiastici*, I: *Ius publicum internum (Ecclesiae constitutio socialis et potestas)*; II: *Ius publicum externum (Ecclesia et status)*, Roma 1925, II, pp. 85-98. Per un esame critico della posizione di Ottaviani e della sua radice si veda E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 61-67.

¹⁴ Cfr. F. TRANIELLO, *La rottura liberale: i cattolico-liberali nell'Italia del Risorgimento*, in *Cristiani d'Italia*, 2 voll., dir. A. Melloni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011. Si vedano anche G. VERUCCI, *I cattolici e il liberalismo. Dalle "Amicizie cristiane" al modernismo. Ricerche e note critiche*, Padova 1968; F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della*

L'impostazione liberale, che della modernità accetta il principio della piena separazione tra politico e religioso a tutela della integrità e dell'autorità morale del secondo, rappresenta il tratto costitutivo di questo sguardo positivo rispetto alla modernità, che porta a una piena accettazione non solo del regime liberale ma anche dei principi del sistema democratico nel corso del Novecento. Segnata, nella sua capacità di incidere sulla realtà culturale e politica italiana, dalla campagna antimoderlista iniziata nel 1907, la corrente liberale continuò a esercitare una profonda influenza, ed è ad essa che, per le sue caratteristiche intellettuali e politiche, è possibile ricondurre una figura come Alcide De Gasperi¹⁵.

Questo rapido, e certo sommario, panorama delle modalità con cui il mondo cattolico vede emergere il rapporto fra democrazia e Chiesa dall'Ottocento alla metà del Novecento, mette in luce come la questione non sia semplicemente limitata a stabilire se la democrazia sia accettabile per la Chiesa e, se sì, in quale forma. Al di sotto di questo livello storico, si trova il nodo di matrice teologica costituito dalla forma che assume il rapporto tra Chiesa e mondo di fronte alla modernità, della quale la democrazia politica rappresenta una delle principali caratteristiche.

Ed è la chiara consapevolezza di quello che è in gioco a guidare il lavoro compiuto dal concilio Vaticano II su questo terreno, quando affronta la questione della libertà religiosa dalla quale dipende anche il modo in cui la Chiesa giudica la qualità

filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833), Morcelliana, Brescia 2003; F. TRANIELLO, *Cultura cattolica e vita religiosa. Tra Ottocento e Novecento*, Morcelliana, Brescia 1991; ID., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966.

¹⁵ Cfr. P. CRAVERI, *De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 2015²; G. MATULLI, *Alcide De Gasperi. Quando la politica credeva nell'Europa e nella democrazia*, Clichy, Firenze 2018. Sul coinvolgimento dei cattolico-liberali nella condanna modernista si veda P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961.

morale e politica dei diversi regimi politici e istituzionali. La Dichiarazione *Dignitatis humanae* rappresenta uno snodo nell'evoluzione della modalità con cui la Chiesa guarda alla democrazia, poiché l'affermazione della libertà religiosa quale elemento centrale nel rapporto tra Chiesa e mondo modifica l'atteggiamento nei confronti dello Stato e della democrazia nello specifico¹⁶.

Sulla scia della riflessione teologica del gesuita americano John Courtney Murray, i padri conciliari riconoscono nel principio della libertà religiosa un elemento pienamente cristiano, ma rileggono in chiave, per così dire, cristiana la democrazia stessa, quale regime politico fondato su una limitazione nell'esercizio del potere a tutela della libertà dell'uomo¹⁷. Il

¹⁶ Sulla storia della redazione di *Dignitatis humanae* resta fondamentale lo studio di S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino 2003. Lo studio offre un quadro complessivo del processo redazionale e un vaglio analitico, fondato su un'amplessissima base documentaria, delle diverse fasi e dei molteplici risvolti della storia del testo. Si vedano inoltre G. MICCOLI, *Due nodi: la libertà religiosa e le relazioni con gli ebrei*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, edizione italiana a cura di A. Melloni, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2000, nuova edizione 2012-2013, vol. 4, *La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione (settembre 1964 - settembre 1965)*, pp. 119-219; P. HÜNERMANN, *Le ultime settimane del concilio*, in *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 5, *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, pp. 371-491. Un utile quadro complessivo del percorso redazionale, offerto da uno dei protagonisti, è quello di P. PAVAN in *La libertà religiosa. Dichiarazione «Dignitatis humanae»*, testo, introduzione, commento e appendice a cura di P. PAVAN, con la partecipazione di un gruppo di preti e laici, Queriniana, Brescia, 1967.

¹⁷ Cfr. J.A. KOMONCHAK, *The Silencing of John Courtney Murray*, in *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, a cura di A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri e M. Toschi, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 657-702, in particolare pp. 659-660. I saggi di Murray a cui si fa riferimento sono *Government Repression of Heresy*, in «Proceedings of the Catholic Theological Society», 3 (1949), pp. 26-98; *Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History*, in «Theological Studies» 10 (1949), pp. 177-234; *Current Theology: On Religious Freedom*, in «Theological Studies» 10 (1949), pp. 409-432; *The Problem of «the Religion of the State»*, in «American Ecclesiastical Review» 124 (1951), pp. 327-352; *For the Freedom and Transcendence of the Church*, in «Ameri-

tomismo di Murray, che nei concetti “cattolici” di legge naturale e diritto naturale scopre quei limiti al potere assoluto che la modernità definirà proprio con il concetto di democrazia, diviene la base per una sorta di riconciliazione con la modernità politica, che passa tanto dal piano teologico e magisteriale del Concilio e dei pontificati di Giovanni XXIII e Paolo VI, quanto da una certa produzione scientifica e accademica. Quest’ultima, nelle forme e nelle strutture concettuali del tardo Medioevo, vede la radice delle successive istituzioni parlamentari, sorte come fondamento democratico a partire dalla fine del Settecento¹⁸.

La messa in discussione di ogni ripresa o mantenimento dello schema concettuale della *potestas indirecta*, di cui il binomio “tesi-ipotesi” rappresentava l’adattamento più recente, comporta certamente l’introduzione di uno sguardo non polemico rispetto alla modernità. Di qui il riconoscimento della democrazia come il sistema politico in grado di garantire quella libertà religiosa che il Concilio sancisce come punto irrinunciabile per ogni essere umano.

Accanto a questo però si fa strada anche una riflessione, che avrà momenti e fasi tormentate, relativa al modo in cui la democrazia può avere uno spazio all’interno stesso della Chiesa. La convocazione stessa del Vaticano II e il conseguente ampio dibattito sull’autorità di un concilio e sulla sinodalità quale tratto specifico e distintivo della storia della Chiesa, alimentano una ripresa di argomenti relativi alla *forma ecclesiae*, alle strutture istituzionali che governano il corpo ecclesiale, alla

can Ecclesiastical Review» 126 (1952), pp. 24-48. Quale sintesi dell’intera riflessione di Murray resta essenziale il volume *We Hold these Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Garden City, Doubleday 1964 [tr. it. *Noi crediamo in queste verità*, Morcelliana, Brescia 1965].

¹⁸ Cfr. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, enlarged new edition, Brill, Leiden - New York - Köln 1998; F. OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church. 1300-1870*, Oxford University Press, Oxford 2008.

natura della giurisdizione ecclesiastica e alle procedure che ne regolano l'esercizio. Al di là di una serie di iniziative e tentativi di introdurre un paradigma di democrazia politica all'interno della Chiesa che segnano una serie di esperienze legate soprattutto al post-concilio, sul piano teologico ed ecclesiologico riemerge la consapevolezza della centralità del "consenso", un concetto da definire tanto per gli aspetti dogmatici della fede quanto per la vita delle comunità cristiane.

L'antico adagio medievale secondo cui ciò che riguarda tutti deve essere conosciuto e approvato da tutta la Chiesa (*Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*), che Yves Congar fa oggetto di un accurato studio nel 1958, riporta la dinamica conciliare al centro della vita della Chiesa non solo come fatto istituzionale ma come "stile" – nell'accezione che di questo termine ha dato Christoph Theobald – del popolo di Dio¹⁹. Il Vaticano II e la riflessione teologica che lo accompagna rimarcano certamente la distanza concettuale che separa il moderno concetto di "democrazia", come regime politico di governo del corpo sociale e statale, dalla pratica sinodale che accomuna le diverse Chiese lungo i due millenni della loro storia. Tuttavia, la riscoperta di questo tratto, che qualifica l'esperienza cristiana e il suo essere stato, nel corso dei secoli, il modello e il prototipo delle formule istituzionali fondate sul concetto di *repraesentatio*, apre anche una discussione sul modo con cui dare oggi alla sinodalità una espressione nella *forma ecclesiae*²⁰.

Più in dettaglio, la Chiesa che si scopre "globale", rappresentata dai quasi 2500 vescovi che compongono un'assemblea di dimensioni planetarie, inizia a interrogarsi su come integrare la categoria sinodale, che la costituzione *Lumen gentium*

¹⁹ Cfr. CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, EDB, Bologna 2007.

²⁰ Cfr. M. FAGGIOLI e A. MELLONI (a cura di), *Repraesentatio. Mapping a Keyword for Churches and Governance. Proceedings of the San Miniato International Workshop*, October 13-16, 2004, Lit Verlag, Berlin 2006.

definisce e specifica, con un primato petrino che si era fino ad allora qualificato non solo sul piano teologico ma anche su quello giurisdizionale²¹. Con la fine del pontificato di Paolo VI le linee essenziali della riflessione sul rapporto tra Chiesa e democrazia iniziano così ad assumere una più chiara definizione. Soprattutto si delineano i due piani che, dopo il Vaticano II, intersecano la questione: il piano del rapporto tra Chiesa e mondo e quello intra-ecclesiale della *forma ecclesiae*. Si tratta di due livelli di discussione, tra loro distinti ma al tempo stesso connessi, nei quali la questione del rapporto con il concetto di democrazia assume forme problematiche nuove rispetto alla fase pre-conciliare.

I limiti dello Stato liberale, il popolo fedele e il “demos”

Nel 1967 il giurista Ernst-Wolfgang Böckenförde formula una oramai celebre considerazione riguardo alla incapacità costitutiva dello Stato liberale di assicurare i presupposti della propria esistenza²².

L'argomentazione di fondo è che lo Stato moderno, per il suo carattere pienamente secolarizzato, non è in grado di porre e garantire i presupposti etici che lo fondano. Se pretendesse di farlo, imporrebbe con gli strumenti della legge un sistema di valori, negando la propria natura liberale e democratica e orientandosi quindi verso lo Stato etico. Il paradosso di Böckenförde rappresenta uno snodo non solo per la riflessione filosofica e giuridica contemporanea, ma anche per quanto concerne la comprensione del rapporto tra Chiesa e Stato, intendendo

²¹ Per uno studio della portata ecclesiologica del concilio Vaticano II si vedano i saggi dedicati allo sviluppo della ecclesiologia conciliare nei volumi della sopra citata *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo.

²² E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.

con quest'ultimo lo Stato liberale e democratico moderno. Proprio il principio del giurista tedesco è stato al centro del confronto tra il filosofo e sociologo Jürgen Habermas e l'allora cardinale Joseph Ratzinger, un confronto in cui la constatazione di questo imprescindibile limite "etico" della democrazia liberale contemporanea diviene la base del riconoscimento di uno spazio pubblico per la religione, e per il cristianesimo in particolare, quale portato di un sistema di valori che non solo trova piena libertà dentro il regime democratico, ma in esso aspira a supplirne la carenza etica²³.

Quella tematizzata da Ratzinger a partire dal paradosso di Böckenförde è la definizione teologica di un ripensamento del rapporto tra Chiesa e Stato, o, meglio ancora, tra Chiesa e democrazia, che segna il magistero del pontificato di Giovanni Paolo II, prima, e di Benedetto XVI, poi. La fortissima opposizione nei confronti non solo del materialismo marxista ma anche del "relativismo" liberale, rappresenta la cifra dottrinale dei tre decenni a cavallo fra XX e XXI secolo e si salda con un ruolo della Chiesa oramai planetario, in uno schema in cui magistero e corpo ecclesiale vengono progressivamente riassunti e identificati con la figura del pontefice. In tale quadro la questione dell'accettazione da parte della Chiesa della forma democratica di governo non rappresenta più il problema da affrontare; infatti il principio della libertà religiosa introduce, in modo per così dire irreversibile, l'accettazione di un pluralismo di culture e prospettive etiche, riferito tuttavia più alla sfera personale, in quanto diviene problematico se posto sul piano comunitario.

La preoccupazione del papato wojtyliano per una democrazia liberale che, nel portare alle estreme conseguenze il binomio secolarismo-pluralismo, sembra fare del relativismo la

²³ Cfr. J. RATZINGER - J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.

propria “filosofia” di riferimento, esplicita l’idea che il cristianesimo abbia un ruolo decisivo da giocare nel definire e preservare i fondamenti etici di una convivenza comune, la quale, pur restando plurale e aperta alla presenza di comunità religiose diverse, trova nel magistero della Chiesa i mattoni di un’etica civile che aspira ad essere universale²⁴.

Il ritorno nel magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI della legge naturale, identificata come criterio di morale razionale, coincide con il portato etico della tradizione teologica della Chiesa riguardo alla natura umana. Ciò costituisce il cuore di una prospettiva che modella la posizione del magistero rispetto alla democrazia a partire dagli anni Ottanta del Novecento²⁵. Si tratta di uno schema che in Italia trova la propria codificazione nella Conferenza episcopale guidata dal vicario della diocesi di Roma, il cardinale Camillo Ruini, e che implica la riduzione degli spazi di autonomia del politico dal punto di vista cattolico²⁶.

La fine del partito cattolico italiano, in cui proprio la CEI ruiniiana ha un ruolo non secondario, costituisce in questo senso non solo il riconoscimento dell’impossibilità, dentro un

²⁴ Emblematico un testo come l’enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II. Sui suoi aspetti filosoficamente problematici si veda, tra i tanti contributi, G. FIORAVANTI, *Una conciliazione impossibile. La Chiesa tra legge naturale e diritti umani*, in «Argomenti Umani», 3 (2008), pp. 83-96.

²⁵ Esemplicativo al riguardo è il discorso di Benedetto XVI al Parlamento tedesco, disponibile in rete sul sito vaticano: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_benxvi_spe_201110922_reichstag-berlin.html. Una riflessione di ordine giuridico e filosofico sul ritorno della legge naturale nel magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI si trova nel volume di M. CARTABIA e A. SIMONCINI (a cura di), *La legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2013. Uno sguardo generale ai caratteri del magistero dei due pontificati si trova in G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007.

²⁶ Cfr. E. GALAVOTTI, *Il ruinismo. Visione e prassi politica del presidente della Conferenza Episcopale Italiana, 1991-2007*, in *Cristiani d’Italia*, vol. II, cit., pp. 1291-1238.

quadro pienamente democratico, di fare dell'appartenenza ecclesiale un fatto di identità politica. Per la Chiesa italiana essa segna l'apertura di uno spazio, sul piano etico, che ha una portata pubblica e nel quale l'assunto secondo cui l'insegnamento morale cattolico riafferma le linee portanti di quella che è la dimensione etica necessariamente conseguente alla natura umana, diviene il presupposto di un ruolo attivo del magistero nella costruzione e preservazione di una morale civile²⁷. Recependo in tal modo l'orientamento proprio del papato di Giovanni Paolo II, la CEI di Ruini tenta, sul finire del secolo, una ridefinizione del rapporto tra Chiesa e democrazia in Italia, che assegna all'episcopato un ruolo centrale di mediazione fra corpo ecclesiale e corpo politico e che, nella costruzione di un'agenda di etica pubblica, fissa una serie di criteri che intendono orientare la partecipazione dei cattolici alla dinamica democratica dello Stato.

Tanto le conseguenze sul dibattito teologico del paradosso di Böckenförde, quanto gli sviluppi del magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI sul nesso tra democrazia e Chiesa appaiono legati a una prospettiva ecclesiale ancora fortemente eurocentrica. La critica al relativismo costitutivo dei regimi liberal-democratici si spiega dentro il quadro socio-politico "dell'Occidente", giudicato esemplificativo di una situazione globale, che in realtà si mostra ben più articolata non solo quanto alla dimensione culturale ma anche riguardo a quella ecclesiale.

L'elezione al soglio petrino di Bergoglio segna, per così dire, la scoperta di un'esperienza ecclesiale altra rispetto a quella europea nel rapporto con il mondo e le sue strutture e dunque

²⁷ Un passaggio che ben riassume questa prospettiva è l'omelia tenuta dal cardinale Ruini in occasione dei funerali di Stato degli italiani morti a Nassiriya in Iraq. Su questo si veda A. MELLONI, *L'occasione perduta. Appunti sulla storia della Chiesa italiana, 1978-2009*, in A. MELLONI e G. RUGGIERI (a cura di), *Il Vangelo basta. Sulla fede e sullo stato della Chiesa italiana*, Carocci, Roma 2010, p. 96; E. GALAVOTTI, *Il ruinismo*, cit., p. 1231.

anche nel rapporto con il politico e con la democrazia²⁸. La centralità della questione sociale che, a partire dal cosiddetto *Patto delle catacombe* siglato durante il Concilio da un gruppo di vescovi (dei quaranta firmatari iniziali quasi metà erano latino-americani), accompagna la storia delle Chiese del Sud America, da Medellin a Puebla fino ad Aparecida, modella un rapporto dialettico con il mondo e con la dimensione politica attorno alla categoria teologica di “popolo”²⁹.

Questa caratterizzazione, che *Lumen gentium* aveva utilizzato per introdurre un'autocomprensione della Chiesa più aderente alla natura battesimale dell'appartenenza cristiana, assume una fortissima centralità dentro il contesto tormentato dell'America latina degli anni Settanta e Ottanta del ventesimo secolo, segnata dall'esperienza di violenze, guerre e dittature (dal Brasile all'Argentina, dal Cile alla Colombia, dal Nicaragua al Salvador). Matura in questa parte di mondo la coscienza di un ruolo pubblico della Chiesa, la quale, come “popolo” definito dall'essere ogni membro appartenente alla comunità dei fedeli, trova proprio nel battesimo le ragioni della cura per la dignità della persona e, in primo luogo, dei poveri. In questo senso le forme peculiari della modernità, incluso lo Stato e le sue istituzioni, non sono costitutivamente negative né neutre, ma assumono un ruolo proprio sul piano sociale, come strumento di cura del popolo.

Decostruendo la categoria di “teologia della liberazione”, che a partire dagli anni Ottanta del Novecento esemplifica con un'accezione negativa un quadro culturale e teologico assai variegato e plurale, appare chiaro come, dentro il perimetro geografico dell'America latina degli ultimi decenni del XX se-

²⁸ Cfr. A. IVEREIGH, *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, Mondadori, Milano 2014.

²⁹ Cfr. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latino-americana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, Il Mulino, Bologna 2008; J.C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019.

colo, le molteplici riflessioni, sviluppatasi sul rapporto tra Chiesa e Stato e tra Chiesa e democrazia, si riconoscano da una sensibilità comune per la critica del potere nelle sue diverse forme, tanto economiche quanto politiche³⁰.

Il magistero di Francesco si iscrive in questo orizzonte nel quale, sulla scorta di una rilettura delle teologie di Henri de Lubac, Romano Guardini e Michel de Certeau, si riconoscono certo i nodi problematici della modernità – si pensi alla critica del paradigma “tecnocratico” – ma al tempo stesso si valorizzano le potenzialità e gli elementi di sviluppo in essa presenti e attivi anche sul terreno politico, nonché le forme che il politico assume³¹. Questo non vale solo nel rapporto tra la Chiesa e le tipologie di organizzazione statale della comunità politica, ma acquista valore anche sul piano intra-ecclesiale con il riemergere della centralità della questione della *forma ecclesiae*.

Il nuovo accento dato al concetto di *sinodalità*, che nel magistero di Francesco deve essere letto alla luce della categoria più generale di misericordia, traduce, nella cornice della Chiesa universale, la dimensione “popolare” nata dentro l’orizzonte latino-americano e qualificata dall’allora cardinale Bergoglio con il lemma *pueblo fiel* (popolo fedele). Si tratta di una prospettiva che, rimarcando la dimensione sociale e comunitaria dell’esperienza cristiana, valorizza la Chiesa come popolo nel quale la duplice dimensione, ministeriale e gerarchica, viene ricondotta all’esercizio di determinate funzioni, ma sempre subordinata al servizio da rendere all’unico soggetto formato dalla comunità dei battezzati. Questo popolo viene concepito non come una realtà statica ma come parte della storia e delle

³⁰ Per un quadro della teologia della liberazione si veda S. SCATENA, *La teologia della liberazione in America latina*, Carocci, Roma 2008; L. CECI, *La teologia della liberazione in America latina. L’opera di Gustavo Gutiérrez*, Franco Angeli, Milano 1999.

³¹ Cfr. M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017.

sue dinamiche, dunque come un “processo” o come il protagonista di processi che tendono a storicizzare e al tempo stesso relativizzare strutture sociali, politiche e forme culturali.

Le ragioni dell’orientamento magisteriale di Francesco rappresentano una radicale messa in discussione dei modelli politici attuali, compreso quello liberal-democratico. Di essi però indaga o valuta non il grado di deriva relativista, quanto piuttosto la capacità di reagire a una povertà intesa non solo come categoria economica, ma come condizione generale in cui sono relegati l’uomo e l’ambiente che lo accoglie. Traspare così un orientamento diverso nel rapporto tra Chiesa e democrazia, nel quale la prima assume un ruolo pubblico in quanto soggetto capace di far emergere le contraddizioni di ordine sociale, economico e culturale, e di provocare la politica democratica a un esercizio quanto più partecipato e diffuso del governo della realtà.

In tal senso la democrazia conosce una nuova valorizzazione e potenzialmente una risemantizzazione alla luce di uno sguardo ecclesiale per il quale la realtà che la politica deve governare si articola su livelli ed è segnata da conflitti che occorre accettare e comporre per farne lo stimolo e il motore della sua umanizzazione.

Un campo inesplorato

Il quadro attuale dei rapporti tra Chiesa e democrazia vede saldarsi la sfida alla democrazia, quale forma di governo capace di affrontare questa realtà, con la presenza di tensioni opposte nella Chiesa, che guardano ora al ritorno a una posizione di equidistanza rispetto ai diversi regimi politici possibili, ora alla ricerca di una sorta di convivenza tra cattolicesimo e pluralismo religioso e culturale. Rispetto a questo sfondo, quello che appare problematico e su cui si apre una discussione che coin-

volge anche la teologia e il magistero della Chiesa, è il concetto stesso di democrazia a cui si fa riferimento. Che cosa sia la forma democratica, che conosce una crisi così profonda nell'Europa di oggi, e "se" e "come" possa essere ripresa o sviluppata in direzioni nuove, è questione che l'inizio del millennio ha posto e che ancora non trova una definizione comunemente accettata.

La democrazia è vista ora quale forma istituzionale dello Stato ora quale struttura del potere o, piuttosto, un certo tipo di processo sociale e politico espressione del popolo, ed è per questo motivo che è stata al centro di orientamenti diversi dentro la storia recente della Chiesa, ciascuno segnato dal modo in cui il magistero si è posto, di volta in volta, di fronte alle forme che la politica veniva assumendo dopo la Seconda guerra mondiale. Se i messaggi natalizi di Pio XII segnarono, sotto l'influenza di Montini, l'affermarsi di uno schema nel quale la democrazia diveniva l'opzione più conforme all'essere cristiani, dentro lo stesso magistero pacelliano, come dentro le prese di posizione della teologia romana degli anni Cinquanta del Novecento, restava fortissima l'idea di preservare una neutralità della Chiesa rispetto alle forme politiche, le quali andavano giudicate solo in funzione della loro capacità di garantire la tutela dei "diritti" e privilegi della Chiesa.

Un quadro destinato a mutare alla luce del Concilio, ma che vede permanere una linea di pensiero che giudica la democrazia una forma politica propria della modernità, in sé stessa non cristiana e dunque segnata da un "relativismo" etico che rende necessario, al netto dell'accettazione delle procedure democratiche, la delimitazione di uno spazio – quello della morale pubblica – nel quale continua a operare un criterio di carattere autoritativo e rispetto al quale una parte della Chiesa ha nutrito aspirazioni dirette.

In ordine a questo orientamento ne è emerso anche un altro radicalmente opposto, soprattutto nel post-concilio, segnato

dalla richiesta di una vera e propria democratizzazione della Chiesa, dove diveniva cruciale l'abbandono della gerarchia e l'introduzione di procedure decisionali democratiche. Si tratta di due linee di riflessione riguardo al rapporto tra Chiesa e democrazia che, nelle loro radicali diversità, mostrano tuttavia dei punti di contatto. In particolare, entrambe tendono a determinare una certa sovrapposizione di politico e religioso, sia che essa assuma la forma del ritorno della *potestas indirecta* sotto varie tipologie, sia che invece abbia l'aspetto di una politicizzazione delle strutture ecclesiali.

La questione del rapporto tra democrazia e Chiesa, letta con la cura dello storico, rivela come sia questo un terreno nel quale, più chiaramente che altrove, emerge la necessità di riarticolare la comprensione di una serie di nozioni: popolo, ministero, etica, diritto, legge. Tutti questi termini rivelano un duplice livello di significato nel passaggio dalla sfera della politica a quella della Chiesa. D'altronde, essi permettono anche di intuire l'esistenza di un perimetro comune, perché quello della democrazia è un nodo storico che esemplifica una delle polarità costitutive del cristianesimo: il rapporto tra l'essere cristiani e il mondo. Un rapporto che, almeno per la vita della Chiesa nella seconda metà del XX secolo, resta ben descritto nei documenti conciliari del Vaticano II, specialmente quando riprende la *Lettera a Diogneto* (II secolo)³².

Diviene cruciale la natura, per così dire, anfibia dell'essere cristiano, che lega l'opera della Chiesa al suo essere nel mondo, ma al tempo stesso ne pone la *ratio* e il metro dentro la lettera del Vangelo, la quale appare irriducibile nei suoi contenuti a qualsiasi struttura o programma politico, sociale, economico e culturale. Quella interpretazione infinita che qualifica il rap-

³² Sull'importanza della riscoperta della *Lettera a Diogneto* ad opera del Vaticano II, si veda il contributo di G. LAZZATI, *Pensare politicamente. Da cristiani nella società e nello Stato*, 2 voll., Ave, Roma 1988.

porto con la Scrittura – rapporto fondante la fede della Chiesa – ricorda come il magistero e la stessa riflessione teologica si siano sempre caratterizzati come tentativi di comprendere la realtà e la storia a partire dal contenuto della Parola e, al tempo stesso, come una scoperta delle implicazioni e delle conseguenze della fede alla luce di una storia nella quale cogliere quelli che il teologo domenicano Marie-Dominique Chenu chiamava *segni dei tempi*³³.

Questi elementi aiutano a comporre il quadro storico nel quale si è sviluppato il rapporto tra Chiesa e democrazia a partire dalla metà del Novecento. Un orizzonte certo incompleto, nel quale tuttavia le questioni nodali poste all'essere cristiani dal nostro presente diventano rivelative dello sguardo multiforme con cui la Chiesa ha guardato e continua a guardare alla democrazia.

³³ Cfr. M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, in AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, Queriniana, Brescia 1967. A tal proposito, rimando alla recentissima Settimana teologica (luglio 2018) che la Comunità monastica di Camaldoli ha organizzato in collaborazione con l'Associazione Teologica Italiana sul tema *Il discernimento: significato, modelli, processi*. In particolare, negli Atti pubblicati tempestivamente dalle Edizioni Camaldoli, si veda la parte relativa alla "dimensione ecclesiale del discernimento", in cui si segnala il saggio della teologa Assunta Steccanella dal titolo *I segni dei tempi in "Gaudium et spes"* (pp. 129-152).

Il contributo del cattolicesimo italiano al dibattito costituente

Ugo De Siervo

Per cercare di comprendere l'effettivo, notevole contributo del cattolicesimo al dibattito costituente, penso che sia necessario correre il rischio di considerare – seppur per rapidissimi accenni¹ – l'estrema pluralità e complessità delle vicende succedutesi in Italia in quegli anni tanto difficili e intensi e pure la stessa effettiva articolazione del cosiddetto «mondo cattolico».

Anzitutto, occorre aver piena consapevolezza che nel nostro Paese, pesantemente sconfitto nella guerra intrapresa in alleanza con la Germania nazista, la monarchia, con le iniziative assunte dopo il 25 luglio 1943 e con la formazione del governo Badoglio, aveva implicitamente disarticolato ciò che restava dell'ordinamento statutario dopo il ventennio fascista (eliminazione del partito nazionale fascista e abolizione della Camera dei fasci e delle corporazioni e cioè di parti ormai essenziali nel sistema istituzionale); immediatamente dopo, il governo regio aveva stipulato gli armistizi con gli Alleati del settembre 1943, che avevano anche drasticamente ridotto la sovranità nazionale².

¹ Ho avuto occasione di occuparmi molte volte di temi inerenti a questo periodo e pertanto mi permetterò qui di rinviare in varie note ad alcuni dei miei contributi più analitici. Ciò per consentire a chi sia interessato di poter eventualmente approfondire la documentazione e lo studio di vari passaggi e di protagonisti, senza al tempo stesso appesantire troppo il presente scritto.

² U. DE SIERVO, *La transizione costituzionale (1943-1946)*, in «Diritto pubblico», n. 3, 1996, pp. 543 ss.

In questo vistoso vuoto di potere e di regole, durante il tragico biennio 1943-1945, nel quale la guerra continuò anche sul territorio nazionale, vennero ovviamente in evidenza sia i processi di distacco delle masse popolari dalla precedente adesione al regime fascista (o dalla sua sopportazione), sia i veri e propri primi impegni resistenziali di natura militare e pure l'impegno militare delle forze armate "regie", mentre proseguiva lentissima la liberazione del Paese.

Al tempo stesso, i diversi partiti antifascisti, riemersi dalla clandestinità, si dichiaravano indisponibili a condividere le responsabilità di governo in assenza di una precisa assunzione di responsabilità da parte della monarchia, per quanto essa aveva compiuto nell'avvento e nel consolidamento del regime fascista nonché nella catastrofica fase finale. Ma ciò che è particolarmente interessante è che il punto di dissenso non riguardava solo la sorte del sovrano e della monarchia sabauda, ma la richiesta di una sicura previsione di un integrale processo costituente, che era invece rimasto estraneo alla previsione del Regio decreto legge n. 705/1943 del governo Badoglio, immediatamente successivo alle vicende del 25 luglio 1943, che si limitava a prevedere soltanto che dopo la fine della guerra si sarebbe proceduto ad eleggere la rediviva Camera dei deputati.

La necessità per i partiti antifascisti di una nuova Costituzione

Fra i partiti antifascisti la Democrazia cristiana appare fin dall'inizio particolarmente precisa nella richiesta di un ampio e articolato programma costituzionale da perseguire nella futura Costituente. Perfino nel documento *Linee di ricostruzione* della fase clandestina del partito, che fu diffuso nel marzo 1943, il tema della riforma costituzionale appare del tutto preliminare – «La ventennale crisi politica ha investito le basi costituzionali dello Stato, rendendo necessaria la ricostruzione con nuo-

ve leggi fondamentali» – e caratterizzato da molteplici e analitici contenuti di riforma: diritti inviolabili e suffragio universale, netta distinzione dei poteri, sistema parlamentare, garanzie per la stabilità del governo, effettiva indipendenza del potere giudiziario, Corte suprema di garanzia, creazione delle Regioni, democrazia sia formale che sostanziale³.

I medesimi contenuti, anche più articolati, verranno più volte ripetuti nei diversi documenti del partito successivi alla caduta del fascismo e prima del famoso “patto di Salerno” e del conseguente Decreto Legislativo Lgt. n. 151/1944, che infine prevede l’elezione a suffragio universale di «una Assemblea costituente per deliberare la nuova Costituzione dello Stato»⁴.

Questa manifesta richiesta della necessità di una nuova Costituzione risponde certamente a una precedente attenzione, ad esempio, di De Gasperi⁵, verso i processi di rifondazione costituzionale che si erano sviluppati specialmente nell’area tedesca, anche attraverso la corresponsabilizzazione di esponenti politici dei partiti di ispirazione cristiana, ma più in generale deriva dalla consapevolezza dei dibattiti e dalle innovazioni che in Europa si erano largamente sviluppati specialmente dopo il termine della Prima guerra mondiale e la caduta di tanti Stati, seppure in contesti politici e territoriali molto diversi e suscitando anche molti dibattiti fra giuristi e politologi a proposito

³ Si può vedere il testo in *I cattolici democratici e la Costituzione. Ricerca dell'Istituto Luigi Sturzo*, a cura di N. Antonetti, U. De Siervo, F. Malgeri, Il Mulino, Bologna 1998, vol. I, pp. 215 ss.

⁴ Sul tema tormentatissimo, per tutti si vedano: E. CHELI, *Costituzione e sviluppo delle istituzioni in Italia*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 15 ss.; V. ONIDA, *Costituzione provvisoria*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. IV, UTET, Torino 1990; FONDAZIONE BASSO, FONDAZIONE GRAMSCI, ISTITUTO STURZO, *Le idee costituzionali della Resistenza*, Roma 1997; A.G. RICCI, *Aspettando la Repubblica: i governi della transizione 1943-1946*, Donzelli, Roma 1996.

⁵ Si veda, di recente, P. POMBENI, *La questione costituzionale in Italia*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 129 ss.

di alcune delle maggiori innovazioni tentate o realizzate⁶.

D'altro lato, era evidente che i sistemi costituzionali del liberalismo ottocentesco avevano iniziato a mutare in parte anche in un periodo precedente la Prima guerra mondiale, sotto la pressione dei tanti soggetti che chiedevano l'integrale democratizzazione degli organi di vertice degli Stati e aperture verso la risoluzione dei vistosi problemi sociali, sempre più accentuati dalle enormi trasformazioni economico-sociali che continuavano a intervenire, mentre gli apparati e i sistemi finanziari degli Stati si accrescevano notevolmente, con la conseguente emergenza di nuovi impegnativi problemi nella loro guida. Ma, dopo la caduta dei grandi imperi europei, la rivoluzione bolscevica e l'affermazione di regimi fascisti, si accelera il desiderio di mutare il fondamento costituzionale delle nuove democrazie europee, investendo in particolare le tecniche per garantire i diritti, operare per la stabilità dei governi, assicurare forme di partecipazione popolare, dotare di garanzie di indipendenza il potere giudiziario e magari affermare e garantire il primato delle regole costituzionali⁷.

Da tutto ciò molti tentativi di correggere i classici modelli del costituzionalismo liberale, con esiti non sempre soddisfacenti o condivisi – si pensi alle tante polemiche intorno ad alcune caratteristiche della Costituzione tedesca di Weimar, ma anche ai vari dibattiti relativi al debole parlamentarismo francese o al più efficace parlamentarismo inglese – ma certo diffondendo fra i politici più avvertiti la consapevolezza di poter ricercare innovativi modelli democratici, adesso anche per cercare di sfuggire ai gravissimi rischi emersi con i totalitarismi.

⁶ U. DE SIERVO, *I cattolici democratici e le scelte della Costituente*, in *I cattolici democratici e la Costituzione*, cit., pp. 220 ss.

⁷ Per tutti si vedano B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les constitutions de l'Europe nouvelle*, Delegraves, Parigi 1928 e *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel*, vol. II, LGDJ, Parigi 1936; C. FRIEDRICH, *La démocratie constitutionnelle*, PUF, Parigi 1958, pp. 32 ss.

In un Paese come il nostro, restato evidentemente estraneo a confronti del genere sia durante il risalente periodo liberale, caratterizzato da una Costituzione flessibile e da ristrette classi dirigenti, e tanto più ovviamente estraneo a tutto ciò durante il periodo fascista, sarebbe occorsa una rapida ed efficace acculturazione istituzionale e un vasto dibattito, ma il periodo bellico si protrasse fino a metà del 1945, impedendo quindi lo sviluppo di confronti sereni, mentre del tutto dominanti apparivano culture politiche molto ideologizzate.

Da ciò la difficoltà di far sviluppare confronti costruttivi, malgrado alcuni lodevoli ma limitati tentativi come il Ministero per la Costituente o la prima e la seconda Commissione Forti, anche perché nella composizione delle commissioni di studio dovevano necessariamente essere utilizzati esperti, alti funzionari, accademici o magistrati, che si erano formati e avevano operato nelle istituzioni preesistenti, oltre ai vari esperti designati dai diversi partiti antifascisti.

Emergeva quindi il rischio che nell'opera del superamento dell'ordinamento fascista si riproponessero mentalità precedenti, se non vecchi modelli organizzativi, così magari venendo incontro alle componenti politiche antifasciste più tradizionali o meno innovatrici, ciò che in effetti è in parte avvenuto nella seconda Commissione Forti, ad esempio riducendo drasticamente le proposte di riformare a fondo il sistema giudiziario, o di istituire un forte sistema regionale e riformare profondamente l'amministrazione pubblica, o di assicurare un netto primato della normativa costituzionale⁸.

⁸ U. DE SIERVO, *Scelte e confronti costituzionali nel periodo costituente. Il progetto democratico cristiano e le altre proposte*, in «Jus», n. 2, 1979, pp. 142-143; E. BALBONI, *Le riforme della pubblica amministrazione nel periodo costituente e nella prima legislatura*, in U. DE SIERVO (a cura di), *Scelte della Costituente e cultura giuridica*, vol. II: *Protagonisti e momenti del dibattito costituente*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 238 ss.

Ciò contribuisce a spiegare il forte impegno della nascente Democrazia cristiana non solo verso la nuova Costituzione, ma l'appello all'impegno di molti esperti e la predisposizione di molteplici iniziative in materia, fra cui in primo luogo la formazione di una vera e propria sede di confronto con molti accademici, per lo più giuristi ed economisti, presso la Spes, diretta nel 1945-1946 dal giovane vicesegretario nazionale Giuseppe Dossetti, che cura anche l'edizione di vari interessanti opuscoli⁹. In parallelo si procede alla formazione di un'apposita commissione per la predisposizione di analitiche proposte costituzionali, introdotta da un testo di proposte del suo presidente Umberto Tupini¹⁰.

L'apporto delle organizzazioni del mondo cattolico

Le vere e proprie organizzazioni dell'Azione cattolica erano evidentemente attente a tematiche assai più generali, avendo dovuto molto a lungo sviluppare la loro riflessione sullo Stato nel rischioso contesto del rapporto con il regime fascista, ma anche nel difficile rapporto con le concezioni di alcuni settori significativi del mondo ecclesiale, spesso assai invecchiate, in tema di autonomia dalla Chiesa degli ordinamenti statuali¹¹.

⁹ Alcune informazioni sono in U. DE SIERVO, *Il ruolo dei giuristi alla Costituente*, in «Nomos», n. 3, 2017, pp. 1522 ss.

¹⁰ U. TUPINI, *La nuova Costituzione. Presupposti, lineamenti, garanzie*, SELI, Roma 1946. In precedenza Tupini era intervenuto al Consiglio nazionale della Democrazia cristiana del 31 luglio 1945 sul tema *Inchiesta del partito sui problemi della Costituente in preparazione del Congresso nazionale*; si veda il testo dell'intervento in A. DAMILANO (a cura di), *Atti e documenti della Democrazia cristiana 1943-1967*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1968, vol. I, pp. 182-184. La relazione peraltro era focalizzata sul problema della scelta istituzionale.

¹¹ Sull'arcaica e modesta cultura istituzionale dell'ambiente ecclesiale, per tutti si veda P. SCOPPOLA, *La democrazia nel pensiero politico del Novecento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. 20, *Il secolo ventesimo*, UTET, Torino 1972, pp. 166 ss.; R. RUFFILLI, *Continuità e rotture nel progetto*

Invece le cosiddette organizzazioni intellettuali dell'Azione cattolica, la Fuci e il Movimento Laureati, erano riuscite a sviluppare a lungo e con efficacia, specie negli ambienti intellettuali, un fondamentale processo di prudente ma libera e ampia apertura culturale, nonché negli anni più recenti di evidente critica verso il totalitarismo e il bellicismo; basti ricordare, fra gli ecclesiastici che animarono anche le Settimane di cultura religiosa di Camaldoli¹², monsignor Giovanni Battista Montini e il padre domenicano Mariano Cordovani.

Inoltre, ormai da anni alcuni esponenti significativi di quest'ambiente venivano assumendo coraggiose prese di posizione certamente molto critiche verso gli Stati totalitari; basti qui ricordare Giorgio La Pira e, in particolare, le sue pubbliche iniziative fin dal 1937, la nota stampa di *Principi* nel 1939-1940 e la successiva intensissima attività pubblicistica sui più diversi organi di stampa¹³. Ma anche in vari altri ambienti del mondo cattolico, specie dopo i radiomessaggi di Pio XII negli anni di guerra, si erano moltiplicate le pubbliche prese di posizione di intellettuali e studiosi degli ordinamenti giuridici che esprimevano la necessità di giungere rapidamente a profonde trasformazioni istituzionali¹⁴.

cattolico sul politico, ora in R. RUFFILLI, *Istituzioni, società, Stato*, vol. II: *Nascita e crisi dello Stato moderno: ideologie e istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 517 ss.

¹² Da ultimo si veda T. TORRESI (a cura di), *Una scuola di teologia per laici. Le Settimane di cultura religiosa di Camaldoli nella storia della Chiesa e della società italiana (1936-1946)*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2017.

¹³ A questo proposito mi permetto di rinviare a G. LA PIRA, *Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale*, in *Opere di Giorgio La Pira*, vol. III, a cura di U. De Siervo, Firenze University Press, Firenze 2019 e, *ivi*, U. DE SIERVO, *Il doveroso impegno sociale*.

¹⁴ Si vedano in generale M. CASELLA, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-1945)*, Studium, Roma 1984, pp. 33 ss. e, per l'ambiente dell'Università Cattolica, M. BOCCI, *Oltre lo Stato liberale. Ipotesi su politica e società nel dibattito cattolico tra fascismo e democrazia*, Bulzoni, Roma 1999, pp. 151 ss.

La fusione avvenuta nella Democrazia cristiana fra la classe politica proveniente dal Partito popolare e gli esponenti delle nuove generazioni cresciuti durante il fascismo nelle diverse organizzazioni cattoliche, non ha suscitato, come è noto, particolari problemi, data l'evidente e netta identificazione in quella contingenza storica fra il mondo d'ispirazione cattolica e il partito. Al tempo stesso però questo processo di unione è dovuto passare anche per la riduzione di alcune divaricazioni, prima alquanto rilevanti, tra approcci più astrattamente teorici o più legati alle tradizionali rivendicazioni del mondo cattolico, cioè assetto familiare, scuola, riconoscimento del ruolo della Chiesa, e quelli invece più politici e quindi ispirati alla ricerca di modelli democratici innovativi, capaci di dare risposta alle esigenze di eguaglianza e di giustizia sociale, nonché di effettiva partecipazione democratica.

Ad esempio, un documento importante come il Codice di Camaldoli¹⁵ è certamente servito a far superare tutta una serie di diffidenze del mondo cattolico italiano verso il ruolo e l'ordinamento degli Stati democratici contemporanei, fornendo anche tutta una serie di stimoli relativamente all'attività economica, alle iniziative sociali, alle relazioni internazionali e al ruolo primario dello Stato (ora se ne scrive nel primo capitolo, allorché nel Codice di Malines se ne scriveva all'interno del secondo capitolo, dedicato alla "vita civica").

¹⁵ *Per la comunità cristiana. Principi dell'ordinamento sociale a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli*, Studium, Roma 1945. Nella vasta bibliografia su questo tema ci si può riferire ai saggi di M.L. PARONETTO VALIER, *Il Codice di Camaldoli fra storia e utopia*, in «Studium», n. 1, gennaio 1978, pp. 61-90 e *La redazione del Codice di Camaldoli*, in «Civitas», luglio-agosto 1984, pp. 9-16; a quelli di G. MAGGI, *Una proposta di cattolici per l'Italia dopo il fascismo: il "Codice di Camaldoli"*, in «Humanitas», 37 (1982) 4, pp. 667 e ss. e di G. CAMPANINI, *Dal Codice di Camaldoli alla Costituzione. I cattolici e la rinascita della democrazia*, in «Aggiornamenti sociali», 57 (2006), pp. 399 e ss.; al numero speciale di «Civitas», n.1-2 del 2013, con l'ampio scritto di E. PREZIOSI, *Il Codice di Camaldoli. Storia ed attualità di un'esperienza*; infine, al ricco volume di T. TORRESI, *Sergio Paronetto. Intellettuale cattolico e stratega dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna 2017.

In un testo che pur resta ai soli fondamenti dell'ordinamento istituzionale troviamo descritte con chiarezza alcune essenziali caratteristiche dei moderni Stati democratici, che mai erano state espresse in modo così netto e analitico in atti del magistero: lo Stato e il suo ordinamento giuridico adesso sono strumenti ineliminabili per «instaurare l'ordine nella molteplicità della società», pur dovendo rispettare le preesistenti attività umane.

Inoltre lo Stato, il cui fine è il conseguimento del bene comune, deve assicurare «la più esatta eguaglianza degli individui, delle famiglie e dei gruppi davanti alla legge»; al tempo stesso «la giustizia sociale [è] compito e fine dello Stato». Ma poi «nella nostra epoca storica e nelle condizioni di civiltà dei Paesi più progrediti è richiesto un ordinamento il quale sia fondato: a) sopra il diritto di tutti indistintamente i cittadini e delle forze sociali a partecipare in forme giuridiche all'attività legislativa, amministrativa e giudiziaria dello Stato; b) sopra il diritto dei cittadini di scegliere e designare gli investiti della pubblica autorità; c) sopra la responsabilità anche giuridica degli esercenti la pubblica autorità verso gli altri cittadini».

E inoltre, «come condizione imprescindibile di questo diritto di partecipazione [...] nasce l'esigenza delle indispensabili libertà politiche del cittadino e delle forze sociali». Infine si fa anche espresso riferimento alla necessità di una Costituzione, che riesca a garantire le libertà anche impedendo violenze ed arbitri «nei rapporti politici e sociali [...] ad opera sia di minoranze armate, sia e soprattutto della stessa maggioranza». Vi è qui implicita la importante indicazione che la Costituzione deve essere «rigida», cioè superiore alla mera volontà del legislatore ordinario.

Né si può dire che principi chiari di questo tipo erano ormai facili da esprimere nel 1944-1945, allorché il testo finale del Codice di Camaldoli fu redatto nell'Italia quasi ormai integralmente liberata, con il contributo del famoso filosofo del

diritto Giuseppe Capograssi relativamente ai profili istituzionali. Se infatti esaminiamo gli originari prodotti del Convegno di Camaldoli, cioè i cosiddetti *Enunciati* che furono redatti nel luglio 1943 ad opera dei presenti a Camaldoli, troviamo espressi, seppur assai più sinteticamente, i medesimi principi. In particolare, emerge il ruolo ineliminabile delle Costituzioni democratiche, la garanzia dei «diritti degli individui e della collettività», l'importanza estrema «che le decisioni prese abbiano la maggiore consapevolezza e quindi consenso dei cittadini. Ciò distingue i cittadini dai sudditi. È quindi giustificata l'esigenza di libertà e di organi rappresentativi di una pubblica opinione, i quali giungano anche a inserirsi nella struttura costituzionale dello Stato».

Affermazioni certamente forti nell'estate del 1943 e che smentiscono decisamente coloro che asseriscono di non aver trovato perfino nel testo edito nel 1945 precisi riferimenti favorevoli all'instaurazione di regimi democratici. Ma, ciò malgrado, nel mondo cattolico continuavano a convivere linee tra loro non poco divaricate: si pensi, ad esempio, al complesso dibattito alla Settimana sociale su *Costituzione e Costituente* dell'ottobre 1945¹⁶, nel quale si confrontarono posizioni ancora alquanto divaricate sia tra i soggetti rappresentativi del mondo ecclesiale e fra coloro che erano particolarmente attenti alla tutela delle classiche "rivendicazioni cattoliche" e coloro che, invece, erano alla ricerca di innovazioni costituzionali adeguate alle nuove sensibilità verso l'ordinamento democratico e la riforma sociale¹⁷.

¹⁶ *Costituzione e Costituente*, Atti della XIX Settimana sociale dei cattolici d'Italia, Firenze, 22-28 ottobre 1945, Edizioni Icas-Arce, Roma 1946.

¹⁷ Non mancano diverse letture delle relazioni, come si può vedere, ad esempio, in R. MORO, *I movimenti intellettuali cattolici*, A. GIOVAGNOLI, *Le organizzazioni di massa d'Azione cattolica*, G.P. OPPEZZO, *Le riviste dell'Università cattolica*, in R. RUFFILLI (a cura di), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, Il Mulino, Bologna 1979, I, rispettivamente alle pp. 159 ss., 263 ss., 363 ss.; U. DE SIERVO, *Scelte e confronti*, art. cit., pp. 133 ss.; M. CASELLA, *Cattolici e Costituente. Orienta-*

Pur senza poter entrare in questa sede in modo analitico nell'esame delle diverse, e spesso complesse, relazioni alla Settimana sociale, si può notare, ad esempio, che alcuni relatori apparivano in sostanza caratterizzati dal tentativo di soddisfare le tipiche rivendicazioni del mondo cattolico, magari anche riferendosi alle disposizioni di alcune costituzioni straniere, ma soprattutto a quella polacca, irlandese o portoghese. Ciò mentre un relatore come La Pira giungeva, invece, ad affermare che una costituzione cristianamente ispirata non dipende da singole formali disposizioni rispettose od ispirate al cristianesimo, ma dalla risoluzione dei problemi fondamentali dell'uomo e della società alla luce dei valori deducibili dalla riflessione della cultura di ispirazione cristiana. A sua volta, un relatore come Fanfani affermava la necessità di configurare la nuova costituzione come uno strumento vincolante di crescita democratica e di trasformazione sociale¹⁸.

Al tempo stesso, appare molto significativo che due autorevoli relatori ecclesiastici come il gesuita padre Messineo e monsignor Lanza¹⁹ appaiano manifestamente diffidenti verso procedimenti costituenti non preliminarmente subordinati alla necessità di successivi referendum popolari di approvazione e comunque limitati dall'asserita esistenza di indeterminati limiti di diritto naturale. Ciò perfino andando in esplicita polemica con le diverse opinioni espresse da Costantino Mortati, noto costituzionalista ed allora uno dei massimi esperti della Democrazia cristiana, nel suo libro intitolato *La Costituente*.

menti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987; F. MALGERI e E. PREZIOSI (a cura di), *Chiesa e Azione cattolica alle origini della Costituzione repubblicana*, Edizioni Ave, Roma 2005; D. NOCILLA, *I cattolici e la Costituzione tra passato e futuro*, Studium, Roma 2009.

¹⁸ A. FANFANI, *Il problema sociale contemporaneo e le Costituzioni*, in *Costituzione e Costituente*, cit., pp. 115 ss.

¹⁹ A. MESSINEO, *Fonte del potere costituente* e A. LANZA, *Estensione e limiti del potere costituente*, in *Ivi*, pp. 175 ss. e 203 ss.

Al tempo stesso, invece, un altro relatore come Tosato esaltava il valore democratico della rigidità costituzionale e dell'attività degli organi di giustizia costituzionale, a tutela del pluralismo e della inevitabile logica compromissoria nei sistemi democratici fra le diverse forze politiche; si noti che, senza citare l'autore, Tosato riprendeva e perfino in parte riproduceva alla lettera alcune importanti opinioni espresse da Hans Kelsen, un notissimo giurista estraneo alle sensibilità del mondo ecclesiale, ma i cui scritti evidentemente non erano tutti adeguatamente conosciuti negli ambienti ecclesiastici²⁰.

Ma soprattutto significativo appare che, nel saluto pronunciato da De Gasperi alla Settimana sociale, l'allora Ministro degli Affari esteri metta in evidenza che l'impegno costituente dovrà alimentarsi certamente ai grandi principi fondamentali esposti, ma che «non sempre la stessa prospettiva può essere attuata quando si tratti di dover fissare una pratica di convivenza civile che tiene conto delle opinioni altrui e che deve cercare una via di mezzo fra quelle che possono essere le aspirazioni di principio e le possibilità di azione»²¹.

In questo clima di molteplici tensioni e anche in presenza dei paralleli dibattiti relativi alla scelta fra monarchia e repubblica, può trovare spiegazione l'affidamento a Gonella, unanimemente apprezzato ma largamente estraneo ai più intensi confronti sul tema, la relazione sulla futura costituzione al Congresso della Democrazia cristiana dell'aprile 1946. In effetti la pur notissima relazione appare più un efficace strumento espressivo di alcuni generali valori del partito che un testo indicativo di una vera e propria linea programmatica, né sembra aver pesato sui successivi lavori costituenti²².

²⁰ E. TOSATO, *Garanzia delle leggi costituzionali*, in *Ivi*, pp. 144 ss.

²¹ A. DE GASPERI, *La luce del pensiero cristiano nella vita politica*, in *Ivi*, p. 315.

²² Su questa relazione, riprodotta in *I cattolici democratici*, cit., pp. 725 ss., si veda R. RUFFILLI, *La formazione del progetto democratico cristiano nella società italiana dopo il fascismo*, in G. ROSSINI (a cura di), *Democrazia cristiana e Costituente*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1980, vol. I, pp. 90-95.

Linee differenziate emergenti nelle strutture centrali dell'Azione cattolica e in alcuni ambienti vaticani

Ma che esistessero perduranti divaricazioni di impostazione lo prova pure il documento conclusivo della Settimana sociale²³, prevalentemente attento a tematiche alquanto tradizionali e senza una significativa considerazione di quanto pure si era ampiamente discusso nella Settimana in riferimento alle caratteristiche di una moderna e pluralista democrazia sociale. Questo testo, successivamente integrato dal lavoro dell'Istituto Cattolico di Attività Sociale, è alla base delle *Direttive dell'Azione cattolica italiana di fronte alla Costituente*²⁴, peraltro tramite un'ulteriore accentuazione delle più tradizionali richieste del mondo cattolico italiano, mentre parallelamente si riducevano i riferimenti a innovativi interventi istituzionali.

D'altra parte, padre Messineo pubblicò nel 1946 diversi articoli sul tema dei limiti dei poteri della Costituente sulla «Civiltà cattolica», traendoli dalla sua relazione alla Settimana sociale, e anzi ne ricavò un apposito volumetto edito già nel 1946²⁵. È quindi legittimo pensare che in alcune organizzazioni dell'Azione cattolica e in alcuni settori dell'ambiente vaticano siano emerse posizioni sostanzialmente molto critiche verso un rinnovato impegno culturale e sociale degli esponenti cattolici alla Costituente, che andasse oltre alla riproposizione di preesistenti pretese di trattamenti privilegiati per la Chiesa e per i cattolici.

Le recenti pubblicazioni delle varie, e discutibilissime, iniziative assunte riservatamente²⁶ da padre Martegani e dall'am-

²³ Si veda *La "dichiarazione" finale*, in *Costituzione e Costituente*, cit., pp. 265-266. Gli Atti della Settimana attestano che la lettura della versione originaria fece sorgere «una discussione piuttosto vivace» (pp. 36-37).

²⁴ Si veda M. CASELLA, *Cattolici e Costituente*, cit., pp. 154 ss. e pp. 184 ss.

²⁵ A. MESSINEO, *Potere costituente*, Edizioni La Civiltà cattolica, Roma 1946.

²⁶ Suasserito stimolo di Pio XII, come documenta G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 177-178.

biente di «Civiltà cattolica» fin dall'autunno 1946, per cercare di rimediare all'ipotetico temuto abbandono del sistema concordatario o per ridurre il grado di innovatività del dibattito costituente in tutta una serie di settori, dimostrano, al di là di ogni dubbio, come continuassero a permanere in quegli ambienti ancora concezioni molto estranee alla configurazione di uno Stato davvero pluralista e democratico²⁷. Peraltro, appare significativo che fosse lo stesso monsignor Dell'Acqua a escludere rapidamente l'utilizzabilità delle tesi elaborate che apparivano maggiormente discutibili²⁸.

D'altra parte, se si vuole avere una puntuale conferma della evidente divaricazione di opinioni e proposte esistente fra i cattolici democratici che si stavano impegnando all'interno della Democrazia cristiana e i teorici del mondo vaticano che, invece, puntavano essenzialmente solo a mantenere norme di privilegio al cattolicesimo, basta paragonare le proposte di Giorgio La Pira e quelle degli esperti di padre Martegani sul tema importante e delicato costituito dalla disciplina della libertà religiosa. Se La Pira, già nella sua originaria proposta dell'estate 1946 alla prima sottocommissione della Commissione dei 75 sui nuovi principi e diritti costituzionali, non aveva dubbi a garantire ad ognuno il «diritto alla libera professio-

²⁷ *Ivi*, pp. 181 ss. Il primo progetto, definito come «programma desiderabile», era esplicito nel definire l'Italia come «Stato cattolico» e prevedeva – tra l'altro – perfino l'eleggibilità a presidente della Repubblica solo di un cattolico. Il secondo progetto, definito come «programma accettabile», definiva il cattolicesimo come «religione dello Stato», con tutte le conseguenze del caso. Il terzo progetto, definito «Programma non accettabile dalla Santa Sede - Minimo assoluto cui cattolici potrebbero per sé collaborare», non andava oltre la disciplina delle materie più tipicamente di interesse ecclesiastico.

²⁸ Già a fine ottobre 1946 monsignor Dell'Acqua esclude l'utilizzabilità delle prime due formulazioni proposte in quanto «troppo dettagliate» e soprattutto perché «sanno troppo, mi sia lecito così esprimermi, di “canonico”, il che può suscitare la suscettibilità, non piccola, degli avversari». In realtà sembra che neppure il terzo progetto sia stato reso noto, mentre sembrò sufficiente insistere perché ci si riferisse ai Patti Lateranensi nel testo costituzionale: G. SALE, *op. cit.*, pp. 198 ss.

ne, pratica e propaganda della propria fede religiosa»²⁹, gli esperti di Martegani sostenevano, invece, che le diverse confessioni religiose non dovessero essere «trattate dall'autorità pubblica nello stesso modo» e, in particolare, non potessero propagandarle³⁰.

Se ciò avviene sul versante dell'Azione cattolica e di alcuni ambienti vaticani, nel medesimo periodo prosegue l'aggregazione intorno alla Democrazia cristiana di intellettuali cattolici e di esperti, malgrado le critiche ricevute dagli studiosi espressivi delle tradizioni antistatualistiche. Ad esempio, anche dopo le critiche ricevute alla Settimana sociale, Mortati continua a collaborare intensamente all'attività del partito democristiano³¹ e viene addirittura da esso designato come suo esperto nella seconda Commissione Forti e in vari altri impegnativi incarichi, e poco dopo sarà inserito nella lista nazionale per l'elezione dei Costituenti.

Al tempo stesso, specie con l'avvicinarsi del momento elettorale, anche altri più giovani intellettuali, come Aldo Moro, segretario dei Laureati cattolici, non ritengono di poter rifiutare l'occasione di prender parte a questa «possibilità unica» della storia nazionale italiana: «Rifare lo Stato, ricostruire nelle sue linee essenziali la comunità nazionale»³². Anzi, Moro aggiungerà anche che non ci si dovrebbe meravigliare di questo impegno dei cattolici «al rinnovamento delle strutture statali e più genericamente al risorgere dell'autorità [...] dello Stato, dal momento che in gioco non è solo la difesa di alcune fon-

²⁹ Cfr. art. 17.

³⁰ G. SALE, *op. cit.*, pp. 144-145; F. OCCHETTA, *Le radici della democrazia. I principi della Costituzione nel dibattito fra gesuiti e costituenti cattolici*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 197 ss.

³¹ Significativo è che proprio a Mortati sia affidata la redazione di alcune assai significative voci come *Costituzione*, *Costituente*, *Parlamento*, nel minuscolo *Dizionario sociale*, edito dalla Spes nel 1946.

³² A. MORO, *Di fronte alla Costituente*, in «Studium», n. 3, marzo 1946, pp. 65-66.

damentali posizioni cristiane, ma il valore dello Stato moderno, a causa della straordinaria efficacia del vincolo di solidarietà che in esso e per esso si stabilisce e delle condizioni favorevoli che esso determina allo sviluppo di tutti i valori umani»³³.

Emerge qui la presa di consapevolezza che su temi del genere non occorrono solo buone concezioni teoriche, ma anche valutazioni equilibrate delle diverse realtà esistenti nella storia umana. Mi sembra, ad esempio, significativo che proprio in questi anni don Sturzo, da sempre molto critico verso l'illimitato accrescimento di funzioni degli Stati e le loro tendenze espansive, riconosca però che lo Stato democratico moderno ha fatto conseguire anche grandi e positivi risultati³⁴. Da ciò la necessità di impegnarsi a fondo in una buona rifondazione costituzionale.

Si era quindi venuto formando, seppure con i limiti e i problemi dell'epoca, un gruppo molto motivato, sebbene proveniente da esperienze diverse e con sensibilità differenziate. Mi sembra particolarmente interessante l'apertura in questo periodo dei vari "mondi cattolici" verso la valorizzazione di "esperti" sul piano sia economico-sociale che giuridico, a integrazione e correzione del tradizionale primato nell'ambito ecclesiale degli esperti di filosofia e teologia. Specie dinanzi alle enormi trasformazioni intervenute negli ordinamenti costituzionali e alle tante esperienze fatte, nonché alla necessità di trovare una sintesi con altre impostazioni culturali, era necessario conoscere davvero e a fondo la realtà.

Anzi, aggiungo che in effetti, nel contesto di una vera e propria crisi costituzionale, sarebbe sempre richiesta anche la presenza, negli organi chiamati a discuterne, di un significativo numero di giuristi specializzati, capaci davvero di valutare il «contenuto giuridico della Costituzione» nonché «i mecca-

³³ A. MORO, *Valore dello Stato*, in «Studium», n. 3, marzo 1947, pp. 73-74.

³⁴ U. DE SIERVO, *Costituzione*, in *Lessico sturziano*, a cura di A. Parisi e M. Cappellano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 175-176.

nismi formali in virtù dei quali si sono storicamente risolte, in altri tempi e in altri Stati, crisi simili»³⁵.

Il confronto con le altre aree politiche

La tradizionale valorizzazione nel mondo cattolico della cultura giuridica e la presenza nel laicato cattolico italiano di allora, in non piccola parte operante in sedi universitarie, di una diffusa disponibilità a impegnarsi nel tentativo di rifondazione del Paese attraverso una Costituzione democratica, fornisce così un evidente vantaggio per i democristiani, in una fase nella quale era necessario conoscere le molte trasformazioni costituzionali intervenute per poter assumere solide posizioni nel confronto con le altre forze culturali e politiche.

Per di più, un fenomeno del genere allora non si stava verificando in tutte le diverse aree politiche. Mi pare assai significativo che, mentre la Dc si caratterizza rapidamente per una imponente presenza di giuristi, economisti e intellettuali sia nei suoi organi interni³⁶, specie intorno al giovane vice-segretario Dossetti, sia fra i suoi esperti nella seconda Commissione Forti³⁷, incaricata di predisporre proposte e materiali per la Costituente, qualcosa del genere si manifesti parzialmente soltanto in alcune forze politiche dell'area liberale e radicale³⁸. Ma, come ben noto, tutta quest'ultima area era profondamen-

³⁵ Le due citazioni sono di A. AMORTH, ora in *Scritti giuridici 1940/1948*, Giuffrè, Milano 1999, vol. II, p. 789 e di P. CALAMANDREI, *Presentazione*, in P. BARILE, *Orientamenti per la Costituente*, La Nuova Italia, Firenze 1945, p. V.

³⁶ Fra questi: Amorth, Ballardore Pallieri, Bettiol, Dominedò, Dossetti, Fanfani, Gonella, La Pira, Mortati, Pergolesi, Scoca, Taviani, Vanoni.

³⁷ I componenti di designazione della Democrazia cristiana furono Dossetti, Fanfani, Fuschini, Mortati, Piccioni, Scoca, Tosato.

³⁸ Si pensi non solo ad alcuni importanti politici prefascisti come Einaudi, Orlando o Nitti, ma anche ad alcuni dei nuovi esponenti politici, come, ad esempio, Bozzi, Calamandrei, Perassi o Ruini, autore quest'ultimo di un apposito volume sui problemi della nuova Costituzione.

te divisa sul piano politico e comunque conseguì una solo modesta rappresentanza nell'Assemblea costituente.

Al tempo stesso, le due maggiori forze politiche della sinistra marxista, che invece conseguirono significativi risultati elettorali alla Costituente, erano evidentemente prigioniere della tradizione giacobina o dell'acritica ammirazione del modello costituzionale sovietico e comunque sottovalutarono in modo drastico la necessità di selezionare anche un nucleo adeguato di specialisti, fino ad escludere perfino le candidature dei pochi importanti giuristi che con esse avevano in precedenza collaborato³⁹.

Né tutto si limitò alla diversa selezione dei Costituenti⁴⁰, dal momento che, a riprova della grande importanza degli specialisti in assemblee del genere, la presenza di costituenti esperti, pur nel rispetto della rappresentanza proporzionale fra i gruppi, si accrebbe notevolmente nella successiva composizione della Commissione dei 75, delle sue tre sottocommissioni e degli altri organi collegiali in cui si articolò l'Assemblea, nonché nella stesura delle relazioni introduttive ai lavori nelle sottocommissioni. Tutto ciò nella decisiva fase dell'elaborazione dello stesso progetto di Costituzione, avendo, come noto, i partiti fortunatamente rinunciato a proporre proprie proposte di testi costituzionali, come invece era avvenuto in Francia nel 1945.

Può essere infine interessante considerare che l'insieme delle proposte presentate dai costituenti democristiani nella quin-

³⁹ Si pensi, ad esempio, a Massimo Severo Giannini per i socialisti e a Vezio Crisafulli per i comunisti, che contribuirono non poco ai primi confronti costituzionali, ma che non furono neppure candidati nelle liste per la Costituente.

⁴⁰ I costituenti democristiani annoverabili fra i giuristi accademici furono: Ambrosini, Bettiol, Caristia, Codacci-Pisanelli, Dominedò, Dossetti, Gonella, La Pira, Leone, Moro, Mortati, Scoca, Segni, Tosato. Amorth risultò primo dei non eletti nella lista nazionale.

dicina di relazioni da loro presentate durante i lavori delle sottocommissioni, sul complessivo numero di quaranta, copre in realtà l'intera materia infine disciplinata dalla Costituzione⁴¹, anche se è ovvio che spesso le soluzioni erano diverse da quelle infine adottate. Ciò a riprova dell'evidente impegno del partito, certamente maggiore di quello posto in essere dalle altre forze politiche.

*La lenta formazione di un accordo di fondo
sulla nuova Costituzione*

Ho avuto più volte occasione di affermare che, a differenza da quanto sostenuto nel passato da vari altri studiosi di queste vicende, i costituenti democristiani hanno inciso in modo notevole sull'esito dei dibattiti, pur ovviamente dovendo cambiare varie parti delle loro proposte e risultando anche varie volte sconfitti in determinati settori.

Riducendo davvero ai minimi termini la mia opinione, mi sembra non convincente la tesi che abbiano pesato in modo più o meno analogo le tre aree culturali che allora si confrontarono: la liberaldemocrazia, il cattolicesimo sociale e il marxismo. Semmai, ha di solito prevalso una convergenza fra democristiani, socialisti e comunisti nel settore dei principi fondamentali e nella disciplina delle situazioni soggettive. Ma certamente non sempre! Basti ripensare alle innumerevoli discussioni sui rapporti fra Stato e Chiesa⁴². Mentre ha normalmente prevalso una convergenza fra democristiani e movimenti poli-

⁴¹ Appare significativo che sia stato immediatamente pubblicato dall'editrice Studium il progetto di Costituzione approvato dalla Commissione dei 75, accompagnato dalla relazione di Ruini e dalle relazioni presentate da dieci costituenti democristiani: *La nuova Costituzione italiana. Progetto e relazioni di Ruini, La Pira, Corsanego, Moro, Dossetti, Fanfani, Taviani, Mortati, Tosato, Leone, Ambrosini*, Studium, Roma 1947.

⁴² U. DE SIERVO, *Scelte e confronti*, art. cit., pp. 166 ss.

tici dell'area liberale e democratica per tutta la parte organizzativa dello Stato. Ma anche qui non sempre: basti ripensare all'assetto del Senato⁴³.

Volendo esprimere una valutazione appena più articolata, occorre anzitutto riferirsi al tema importantissimo, a un tempo tecnico e politico, della rigidità costituzionale garantita in forme adeguate. Qui il consenso sulla rigidità è stato infine conseguito più o meno unanimemente, ma non sono neppure mancati clamorosi e prolungati dubbi dei partiti d'ispirazione marxista sulla giustizia costituzionale, mentre molti dei contenuti così garantiti – specie principi e valori sociali, nel loro merito condivisi in larga misura fra i tre maggiori partiti – hanno sollevato reiteratamente dubbi ed opposizioni soprattutto fra i costituenti dell'area liberaldemocratica, spesso decisamente ostili verso quello che veniva definito come un confuso compromesso impossibile da tutelare. Davvero determinante fu l'impegno dei costituenti democristiani, a cominciare dal decisivo e bell'intervento del 5 marzo 1947 di Aldo Moro⁴⁴.

Sempre dall'intenso e vivace dibattito che portò infine all'approvazione dell'art. 2 della Costituzione, vero e proprio architrave delle nostre garanzie costituzionali, superando le tante originarie acri polemiche sollevate contro le proposte di La Pira⁴⁵, si ricava la sensazione che molte forze costituenti non fossero all'inizio pienamente consapevoli del valore e dell'utilità del principio di sussidiarietà nella configurazione in termini di pluralismo delle relazioni sociali. Ma infine le soluzioni, faticosamente conseguite alla Costituente e finalmente

⁴³ *Ivi*, pp. 174 ss.

⁴⁴ Si tratta dell'intervento relativo ai principi fondamentali del progetto di Costituzione, su cui mi permetto di rinviare a U. DE SIERVO, *Il contributo alla Costituente*, in P. SCARAMOZZINO (a cura di), *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, Giuffrè, Milano 1982, pp. 93 ss.

⁴⁵ Se ne veda l'interessante resoconto dello stesso La Pira in una lettera del 12 settembre 1946: G. LA PIRA, *La Casa comune. Una Costituzione per l'uomo*, a cura di U. De Siervo, Cultura nuova, Firenze 1979, pp. 47-48.

attuata nell'esperienza repubblicana, in ordine ai rapporti fra lo Stato e le diverse confessioni religiose, stanno a dimostrare quanto sia assolutamente opportuno ricercare e conseguire leali regole di convivenza e di rispetto reciproco fra i diversi soggetti del pluralismo.

Molto diversa è stata la dinamica dei rapporti fra le diverse aree culturali e politiche in tema di ordinamento della Repubblica. Qui, infatti, tutto il dibattito è stato largamente reso più complesso dall'opzione nettissima, almeno fino a metà del 1947, dei partiti socialista e comunista per un assetto di poteri molto concentrato, e poco limitato, intorno ad un'unica assemblea parlamentare rappresentativa⁴⁶, mentre invece gli altri partiti, a cominciare dalla Democrazia cristiana⁴⁷, in sostanza condividevano la ricerca di un sistema di poteri largamente articolati e bilanciati tra loro, con l'unica nota eccezione del Partito d'azione, favorevole al presidenzialismo, malgrado i tanti dubbi allora sul pericolo di "cesarismi". Ciò ha prodotto una perdurante e prolungata divaricazione di posizioni sulla composizione del parlamento, sui poteri del governo e del presidente della Repubblica, sul ruolo degli istituti di democrazia diretta, sulla composizione e sui poteri della Corte costituzionale, sull'autonomia della magistratura, sulle caratteristiche fondamentali delle Regioni, sulla disciplina legislativa dei partiti politici.

Un vistoso conflitto del genere è stato infine superato dalla finale accettazione anche da parte dei partiti di sinistra del sistema attualmente vigente di "pesi e contrappesi", ma a costo di alcune significative riduzioni delle innovazioni proposte o comunque possibili (in particolare si pensi ai poteri delle Regioni, al bicameralismo differenziato, alle tecniche di stabiliz-

⁴⁶ U. DE SIERVO, *Scelte e confronti*, cit., pp. 176-177, 187-189, 193-194.

⁴⁷ L. ELIA, *Costituzione e movimento cattolico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, I/2, diretto da F. Traniello e G. Campanini, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 239 ss.

zazione dei governi, ai poteri del presidente della Repubblica, alla disciplina dei referendum, alla disciplina dei partiti). Ciò per superare fondamentalmente le forti opposizioni dei partiti di sinistra, ma anche ormai per cercare di venire incontro ai timori crescenti sull'esito delle ormai imminenti elezioni politiche. Infatti addirittura i timori dello stesso De Gasperi sulle prospettive politiche sembrano essere stati alla base della ulteriore riduzione dei poteri che erano stati configurati in relazione al governo e al presidente della Repubblica.

Finiva così il tentativo, che pure era stato posto in essere, di cercare quanto meno di stabilizzare i governi e rafforzarne i poteri. In particolare fu sentita come una grave sconfitta da parte dei democristiani la quasi integrale omologazione fra le due Camere, rinunciando alle proposte, in verità ondegianti, di fare del Senato una Camera in parte rappresentativa delle Regioni e in parte delle esperienze professionali. A sua volta Mortati, certamente il costituente democristiano che più aveva contribuito a far conoscere le trasformazioni costituzionali intervenute e ad elaborare molteplici proposte di grande qualità, al termine dei lavori appariva molto deluso e preoccupato per le probabili degenerazioni del sistema politico configurato, non essendosi avuta la forza e la capacità di disciplinare i partiti politici e i procedimenti per la selezione delle loro classi dirigenti, malgrado la concentrazione su di essi di grandissimi e quasi illimitati poteri.

Dopo l'adozione della Costituzione

Per concludere, solo un accenno ad alcune successive valutazioni sulla nuova Costituzione da parte di alcuni esponenti del cattolicesimo che erano stati protagonisti, a vario titolo, dei dibattiti costituenti.

Durante il convegno del 1951 dei giuristi cattolici Giorgio

La Pira, ormai sindaco di Firenze e quindi duramente impegnato nella ricerca di strumenti per lenire le tante emergenze sociali, si rivolge a Costantino Mortati affermando che forse era stato più facile scrivere le disposizioni costituzionali che dare ora loro concretizzazione: «Se ora faccio il confronto fra quella esperienza, più limitata, e l'esperienza di dopo al Ministero del lavoro e quella successiva come sindaco di una città, vedo che quando scrivevo certi miei articoli, molto belli, ero ancora un poco ingenuo, consideravo le cose da un punto di vista teoretico, senza conoscere nella realtà i fenomeni della vita nazionale e mondiale [...]»⁴⁸. Una sorta di parziale autocritica, ma espressa da un protagonista della politica ancora fortemente impegnato.

Certamente in quegli anni si diffonde, specie in coloro che più vi si erano impegnati, il dubbio che il grande lavoro svolto fosse destinato a restare sulla carta in larga parte. E ciò malgrado i non pochi giudizi positivi sulla nuova Costituzione e gli stimoli a farne, invece, applicazione, malgrado gli anni duri dello scontro politico degli anni della guerra fredda. Non mancavano neppure coloro che polemizzavano contro le “illusioni costituzionali” e proponevano correzioni alla luce dei risultati elettorali del 1948. Più concretamente, si era entrati nella stagione del “congelamento costituzionale”, con tutto ciò che essa ha significato di negativo e dannoso anche a molti anni di distanza (basti pensare al nostro stentato e confuso regionalismo).

Tuttavia, a distanza di ormai settant'anni, si deve riconoscere che il dettato costituzionale lentamente si è in larga parte concretizzato, seppur anche con molteplici ritardi e insoddisfacenti attuazioni. Ma soprattutto si è consolidata intorno alla Costituzione una repubblica partecipata e articolata, capace di

⁴⁸ G. LA PIRA, *Cristianesimo e mondo moderno*, in *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, in Quaderni di «Iustitia», n. 2, Studium, Roma 1953, p. 208.

garantire ai suoi cittadini un molto accresciuto livello di diritti civili e sociali, nonché un notevole sviluppo economico e sociale. Uno Stato democratico che si è dimostrato capace di attraversare un lungo periodo di immense trasformazioni e anche di grandi pericoli. Ha quindi avuto ragione Luigi Sturzo, che pure si era dichiarato solo parzialmente soddisfatto dei diversi contenuti della nuova Costituzione, allorché aveva ammonito che «l'Italia, che ha messo in archivio lo Statuto albertino, deve rifarsi la coscienza costituzionale su quella del dicembre 1947 come base intangibile della sua vita nazionale, libera, indipendente»⁴⁹.

Certo, dopo settant'anni sono emersi anche fattori seri di erosione – anzitutto lo strapotere delle classi politiche e una diffusa crisi etica di tanti soggetti individuali e collettivi – ma pure di inadeguatezza, spesso in ordine all'insufficiente adattamento delle politiche alla dimensione sovranazionale di tanti problemi. In particolare, piuttosto che pensare a improvvisati rappezamenti della Costituzione repubblicana, sarebbe urgente impegnarsi con determinazione, oltre che nella perdurante difesa dei valori costituzionali, nel razionale completamento dell'assetto federale europeo, al cui interno ripensare l'ordinamento costituzionale italiano, anche per poter in tal modo cercare di affrontare, ragionevolmente e con efficacia, i grandi problemi attuali degli uomini del mondo intero.

⁴⁹ L. STURZO, *Libertà politica e Costituzione*, in «Il Popolo», 20 marzo 1949.

Cattolicesimo italiano e democrazia dalla guerra al concilio Vaticano II

Enrico Galavotti

Un lungo pre-concilio

La riflessione sul tema della democrazia è giunta al concilio Vaticano II avendo alle spalle un lunghissimo retroterra¹. Si tratta, con ogni evidenza, di una questione che aveva ricevuto un trattamento ben differente a seconda della condizione di provenienza dei vescovi convocati a Roma da papa Giovanni XXIII nel 1959.

Mentre alcune nazioni sperimentavano ormai da molti decenni – quando non da secoli – una condizione di vita democratica, altre invece erano decisamente agli inizi, mentre invece altre ancora conoscevano una condizione di perdurante assenza delle libertà democratiche più elementari. In una prospettiva ancora più ampia, il Concilio si svolgeva in una congiuntura storica destinata a produrre i suoi effetti anche nel dibattito conciliare, segnata, da un lato, dal fenomeno della decolonizzazione e, dall'altro, dalla situazione di divisione in blocchi geopolitici successiva alla Seconda guerra mondiale².

Su molte delle questioni poste nel ricco ordine del giorno, il Vaticano II, com'è ampiamente noto, produsse degli impor-

¹ Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e Pensiero, Milano 1979 e R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Bologna 2009.

² G. TURBANTI, *Il cristianesimo nella società*, in *Il cristianesimo. Grande atlante*, vol. II: *Ordinamenti, gerarchie, pratiche*, diretto da G. Alberigo, UTET, Torino 2006, pp. 834-862.

tanti rovesciamenti di prospettiva e molti di questi, tra l'altro, furono sollecitati precisamente dal clima di libero confronto che il Concilio favorì. Nacquero, insomma, in seno allo stessa assemblea; basti pensare a ciò che intervenne rispetto alla questione della libertà religiosa, all'ecumenismo o ancora rispetto alla "capitalizzazione" di quanto era avvenuto nei decenni precedenti rispetto ai Movimenti liturgico e biblico³.

Anche sul tema della democrazia il Concilio elaborerà quindi una propria riflessione originale, ma lo farà precisamente assumendo il principio della fine della stagione che vedeva Roma impegnata a valorizzare ed elevare a modello determinate realtà socio-politiche. Questo spiega perché il Vaticano II, pure così prolisso nella sua produzione magisteriale, abbia scelto di trattare il tema della democrazia solo per accenni, senza giungere alla stesura di una vera e propria *summa* sull'argomento. È una dinamica da tenere presente per capire, più nello specifico, i riflessi sulla realtà italiana di questa attitudine del Vaticano II; ed è una dinamica da considerare altresì per capire che tipo di contributo potevano dare i vescovi italiani a questa particolare porzione della riflessione conciliare.

Il Concilio, in tal senso, si rivelerà fondamentale, soprattutto per misurare il livello di maturazione raggiunto dai cattolici italiani su questo tema. La riflessione sulla democrazia infatti – come peraltro era accaduto quasi ovunque – non era avvenuta nel vuoto pneumatico di qualche laboratorio, ma era scaturita anzitutto dal dramma della dittatura fascista e della guerra. Si era trattato perciò di una riflessione complessa, che aveva dovuto confrontarsi anche con ambiguità, reticenze e contradd-

³ Cfr. S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2004; M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bologna 1996, e R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998.

dizioni, talora ispirate e perseguite strategicamente dalla gerarchia ecclesiale.

Era accaduto così che gli avanzamenti più significativi della riflessione sul tema della democrazia fossero avvenuti spesso grazie a singoli o gruppi che avevano deciso di non tenere conto delle indicazioni dell'episcopato o dello stesso magistero papale, o che magari ne avevano forzato consapevolmente l'interpretazione. Va da sé, peraltro, che tutta questa riflessione si calava in un contesto condizionato fortemente, e non solo per la Chiesa cattolica, dalla presenza del comunismo e dalla particolare interpretazione che di questo fenomeno storico e politico aveva fornito il magistero nel mezzo secolo precedente il Vaticano II⁴. È noto infatti come la Chiesa guardasse al comunismo come all'estrema tappa del progressivo percorso di distanziamento della società dal perseguire il vero bene comune, quello che solo la Chiesa poteva indicare e garantire⁵. La Riforma di Lutero prima, la Rivoluzione francese poi e la Rivoluzione d'ottobre da ultimo erano appunto gli anelli maggiori di questa catena di errori che, partendo dalla rivendicazione del primato della libertà di coscienza, si erano più recentemente concretizzati nell'idea di un governo del popolo – di una democrazia – ma che si erano di fatto materializzati nello sviluppo di una campagna antireligiosa e particolarmente anticattolica che non poteva non determinare reazioni di uguale intensità da parte dell'autorità ecclesiastica: e reazioni che, inevitabilmente, avevano come obiettivo l'idea stessa di democrazia.

⁴ Cfr. PH. CHENAUX, *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Carocci, Roma 2011; si vedano altresì A. RICCARDI, *Il Vaticano e Mosca*, Laterza, Roma-Bari 1990 e G. BARBERINI, *L'Ostpolitik della Santa Sede. Un dialogo lungo e faticoso*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁵ Cfr. É. POULAT, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Marietti, Casale Monferrato 1984 e G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

La Chiesa e il deficit di cultura democratica

L'appoggio che la Santa Sede garantì ai fascismi europei fu allora certamente concepito anzitutto come una necessità per ostacolare la diffusione del comunismo su uno scenario più ampio, ma occorre altresì riconoscere che tale sostegno rappresentò molto più che la scelta del male minore: era l'espressione di un sentimento più profondo di consonanza con parole d'ordine, approcci, orizzonti mentali che incontravano la simpatia della gerarchia cattolica⁶.

Dal canto suo, il regime fascista aveva rilanciato insistendo strumentalmente sulla centralità del cattolicesimo per la fondazione dell'Italia e per lo sviluppo della sua storia, talora anche con esiti che sfociavano nel ridicolo, come dimostra l'opuscolo *San Paolo di Tarso, fascista*, edito pochi mesi prima della Conciliazione, che si spingeva fino alla ricerca di una fondazione apostolica del movimento mussoliniano⁷. Ma anche questa sintonia tra Chiesa e regime non fece venire meno l'esigenza della gerarchia ecclesiastica di difendere ad oltranza gli spazi di gestione autonoma per l'educazione della gioventù cattolica, non fosse altro che per ribadire, anche di fronte a Mussolini, la convinzione di una superiorità della Chiesa di fronte all'istituzione statale⁸.

Non va certamente tralasciato tutto il capitolo della resistenza cattolica al regime fascista⁹, ma anche in questo caso sarebbe necessaria anzitutto una considerazione attenta della cronologia: quanti cattolici presero effettivamente posizione

⁶ Cfr. F. DE GIORGI, *Linguaggi militari e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, in «Contemporanea», V (2002), 2, pp. 253-286.

⁷ I. DI FALCO, *San Paolo di Tarso, fascista*, Atlantis, Roma 1928.

⁸ Cfr. L. CECI, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁹ Per una introduzione al tema si rinvia a *Cattolici, Chiesa, Resistenza*, a cura di G. De Rosa, Il Mulino, Bologna 1997.

prima della guerra d'Etiopia? O prima della promulgazione delle leggi razziali del 1938? O prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale? Quanti invece si attivarono solo quando, dopo le prime tragiche settimane di guerra, diventò evidente per tutti che il regime fascista era un gigante con i piedi d'argilla?

Così come sarebbe interessante approfondire un altro spunto, formulato in questo caso dal responsabile di uno dei tanti Comitati di liberazione nazionale che si costituirono all'indomani dell'8 settembre 1943 e che poté osservare da vicino anche l'azione dei partigiani cattolici. Costui si chiedeva infatti se un certo attivismo resistenziale dei cattolici fosse rivolto a «determinare più una modifica *nel* sistema che una rottura *del* sistema, e cioè per preparare una piattaforma per una eventuale successione, come e quando questa si fosse aperta»¹⁰. Non è una domanda peregrina, se si considera che appena due settimane dopo il voto di sfiducia del Gran Consiglio contro Mussolini del 25 luglio 1943, Luigi Gedda si era indirizzato al nuovo presidente Pietro Badoglio per proporgli che i quadri direttivi di Azione cattolica subentrassero a quelli fascisti per dirigere le organizzazioni giovanili impiantate anzi-tempo dal regime¹¹.

Sono interrogativi legittimi proprio perché il cattolicesimo italiano – al di là delle genealogie trionfistiche ricostruite a posteriori – non era mai stato educato culturalmente a ragionare in termini di democrazia. Una situazione che si spiegava con la particolare condizione della Chiesa italiana: che era, e

¹⁰ Cfr. *Origini e primi atti del Cln Provinciale di Reggio Emilia*, a cura dell'Istituto per la Storia della Resistenza e della Guerra di Liberazione in Provincia di Reggio Emilia, Reggio Emilia 1974², p. 16.

¹¹ T. SALA, *Un'offerta di collaborazione dell'Acì al governo Badoglio (agosto 1943)*, in «Rivista di storia contemporanea», I (1972) 4, pp. 517-533; su questo si rinvia anche a L. GEDDA, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte popolare*, Mondadori, Milano 1998, pp. 85-86.

resterà a lungo, quella di una contiguità quando non di un intreccio inestricabile con la vicenda della Santa Sede¹²; una Chiesa che, sino all'elezione al papato dell'argentino Jorge M. Bergoglio, sarà più volte indicata come una pietra di paragone, un vero e proprio modello che anche altri, all'estero, avrebbero dovuto imitare. E proprio perché questo modello era sottoposto a un continuo disciplinamento, non s'era mai data la possibilità dello sviluppo di un cattolicesimo italiano che non fosse rigidamente determinato dalle direttive vaticane¹³; così come la stessa Conferenza Episcopale Italiana, oltre ad essere stata istituita ben più tardi di quanto non fosse avvenuto in altre nazioni, non ha mai effettivamente goduto di una reale autonomia nella definizione dei propri obiettivi pastorali¹⁴.

Gli effetti di questo condizionamento, a partire dal *Non expedit*, erano stati evidenti per tutti coloro che avevano perseguito il disegno di una "normalizzazione" del cattolicesimo italiano: basti pensare al modo in cui la Santa Sede si era tenuta a distanza dal Partito popolare di Sturzo, cioè dal primo tentativo posto in essere dai cattolici di inserirsi nel gioco democratico attraverso un partito ad ispirazione cristiana. Nel momento in cui Pio XI aveva realizzato che gli interessi della Chiesa potevano essere meglio compresi e tutelati dal regime, non aveva esitato a far naufragare il Partito popolare e a favorire l'esilio di Sturzo, trasmettendo allo stesso tempo un chiaro

¹² Per valutare questo dato, si vedano P. POMBENI e M. MARCHI, *La politica dei cattolici dal Risorgimento a oggi*, Città Nuova, Roma 2015; G.F. POMPEI, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*, a cura di P. Scoppola e R. Morozzo della Rocca, Il Mulino, Bologna 1994; *Democristiani, cattolici e Chiesa negli anni di Craxi*, a cura di G. Acquaviva, M. Marchi e P. Pombeni, Marsilio, Venezia 2018.

¹³ Cfr. G. BATTELLI, *Società, Stato e Chiesa in Italia. Dal tardo Settecento a oggi*, Carocci, Roma 2013.

¹⁴ Sulle origini della CEI si rinvia a F. SPORTELLI, *CEI - Conferenza Episcopale Italiana*, in *Le diocesi d'Italia. Dizionario storico*, vol. I, *Le regioni ecclesiastiche*, a cura di E. Guerriero, L. Mezzadri, M. Tagliaferri, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 278-286.

giudizio sul valore della democrazia parlamentare¹⁵.

Da tutto ciò era insomma derivata una effettiva disabitudine dei cattolici italiani a pensare in termini di democrazia e, ancor prima, a pensare *tout court*. Di tutto ciò, peraltro, la Santa Sede si mostrava perfettamente consapevole. Così, in un *memorandum* riservato del 1935 – dunque nella fase di massimo consenso del fascismo – monsignor Domenico Tardini (allora sottosegretario alla Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, poi arcivescovo e cardinale segretario di Stato con papa Giovanni XXIII) presentava dei rilievi interessanti, soprattutto se letti nella prospettiva di chi si poneva seri interrogativi sul futuro assetto dell'Italia. Il fascismo, scriveva,

«ha distrutto qualsiasi libertà di azione e di discussione. Conclusione: gli italiani sono ormai un popolo di pecore che corrono dove il pastore, col bastone, le porta; [...] ha divinizzato il Duce, facendo chinare tutti davanti a questo Nume. Conclusione: non c'è più vita politica, non c'è più possibilità di preparare nuove energie per i bisogni inevitabili del domani [...]. Ha preteso, imposto a tutti la più assoluta ed intransigente docilità. Conclusione: non c'è ormai che un'accozzaglia di schiavi, pronti sempre a dir di sì, a batter le mani, saturi... di entusiasmo. [...] Ha creato tutto un groviglio di leggi, di consuetudini, di associazioni che pongono ogni cosa e ogni persona in balia dello Stato. Conclusione: il comunismo troverebbe, domani, già pronte le leggi. Non avrebbe che applicarle, con altro nome, con altro spirito, ma con la stessa tendenza autocrate e distruttrice delle energie individuali»¹⁶.

Chi colse certamente in tutta la sua densità la condizione di debolezza culturale in cui si trovavano i cattolici italiani all'indomani della fine della Seconda guerra mondiale fu Giuseppe Bottai, già ministro dell'Educazione nazionale durante la sta-

¹⁵ Cfr. A. GUASCO, *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all'alba del regime (1919-1925)*, Il Mulino, Bologna 2013.

¹⁶ L. CECI, «Il Fascismo manda l'Italia in rovina». *Le note inedite di monsignor Domenico Tardini (23 settembre - 13 dicembre 1935)*, in «Rivista Storica Italiana», CXX (2008) 1, p. 306.

gione fascista, che in una straordinaria pagina del suo diario, scritta all'indomani delle elezioni del 1946, dopo aver reso omaggio alla «parola sempre così alta e azzeccata d'un papa "manovriero" come Eugenio Pacelli», osservava:

«Il cattolicesimo italiano contemporaneo non ha una letteratura a propriamente [sic!] parlare "cattolica". Quella diocesana, o dei seminari, è in genere illeggibile; e il male si è che viene, ciononostante, letta, diffondendosi così un gusto e una mentalità religiosa da "educandato", dolciastra, senza nerbo e rigore [...]. Non una letteratura; e a ben intendere, non una dottrina. C'è, non solo per gli italiani, il monumento solenne della dottrina consacrata. Ma chi, in Italia, la porta a misurarsi col tempo e i suoi problemi? Nomi non ne mancano, dai docenti della Gregoriana a quelli dell'università milanese del Sacro Cuore e a singoli studiosi. Né va dimenticato don Sturzo [...]. Ma una "scuola" italiana cattolica, organicamente viva e agente, non c'è. Sul piano culturale un cattolicesimo italiano, "moderno" senz'essere "modernista", non esiste. Tale carenza ha le sue giustificazioni. La Chiesa Romana, tutelando l'Italia, meglio che altre nazioni, dall'eresie, ha assicurato agli italiani una religione "di tutto riposo", senza contrasti e lotte, epper ciò stesso senza fremiti dialettici, senza punte polemiche, "accettata", non rimeditata. Una religione "a bagnomaria", di pannicelli caldi, non battagliera, attaccante, "provocante": paganizzante in basso, tra la gente umile; di pura pragmatica in mezzo, tra i borghesi; spesso snobistica in alto, tra i residui dell'aristocrazia»¹⁷.

Bottai denunciava quindi la sostanziale condizione di immaturità politica dei cattolici italiani, che era anzitutto il riflesso della impreparazione della gerarchia rispetto alla nascente democrazia. Ed erano parole, quelle di Bottai, che anticipavano solo di pochi mesi quelle pronunciate in un contesto riservato da Giuseppe Dossetti – all'epoca deputato alla Costituente – in una riunione dell'associazione Civitas Humana, il pensatoio da lui impiantato per reagire al deficit di pensiero che caratterizzava l'Azione cattolica. In questa sede Dossetti osservava

¹⁷ G. BOTTAI, *Diario 1944-1948*, a cura di G.B. Guerri, Rizzoli, Milano 1988, pp. 383-384.

appunto che la penosa condizione in cui si trovava l'Italia in quel momento aveva una causa ben precisa: «La *Ecclesia* italiana ha in gran parte mancato il suo compito negli ultimi decenni»¹⁸.

L'oracolo vaticano

Durante la fase di crisi del regime fascista, quella che si apre poche settimane dopo l'entrata in guerra dell'Italia, i cattolici italiani si erano rivolti al magistero di Pio XII sperando di ricavarne indicazioni su come agire. Già nell'enciclica programmatica *Summi pontificatus* del 1939 il papa aveva parlato della crisi in cui versava il mondo contemporaneo e aveva indicato nella violazione dell'ordine naturale la causa prima di tale crisi; una crisi quindi, si asseriva una volta di più, che era determinata dal processo di scristianizzazione e secolarizzazione che attraversava la società.

Era iniziata la stagione dei radiomessaggi natalizi del tempo di guerra, oggetto di ancor maggiore attenzione dopo la sospensione degli *Acta diurna* di Guido Gonella su «L'Osservatore Romano»¹⁹. Si sperava che questi interventi papali potessero dare indicazioni a coloro che avevano iniziato a porsi la questione della disastrosa situazione politica italiana, ma si trattava di interventi che avevano sempre una prospettiva internazionale, oltre a essere molto reticenti. Il papa e la sua segreteria di Stato erano infatti sottoposti alle pressioni diplomatiche di chi esigeva finalmente una ferma condanna del nazifascismo.

¹⁸ P. POMBENI, *Alle origini della proposta culturale di G. Dossetti*, in «Cristianesimo nella storia», I (1980), 1, p. 264.

¹⁹ Cfr. F. MALGERI, *Una voce libera negli anni del conformismo: gli «Acta diurna»*, in *Guido Gonella tra governo, parlamento e partito*, a cura di G. Bertagna, A. Canavero, A. D'Angelo e A. Simoncini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, vol. I, pp. 96-108.

scismo, mentre rimaneva intatta – e certamente aggravata – la preoccupazione vaticana per la forza e la capacità penetrativa del comunismo.

Ma, forse, la ragione che più pesava nella cripticità dei radiomessaggi papali era data dalla difficoltà nel trovare parole nuove per esprimere posizioni nuove, giacché il tradizionale atteggiamento di indifferenza rispetto ai sistemi politici postulato a suo tempo da Leone XIII nella *Immortale Dei* (1885) non poteva più reggere²⁰. Neppure la Prima guerra mondiale aveva alterato questo approccio, ma nel radiomessaggio del 1942 Pio XII una prima indicazione l'aveva data: «Non lamento, ma azione è il precetto dell'ora; non lamento su ciò che è o che fu, ma ricostruzione di ciò che sorgerà e deve sorgere a base della società»²¹.

Si trattava tuttavia di un invito che non prescindeva dalle modalità operative concrete della sua applicazione: azione sì, ma evidentemente – e lo si appurerà molto presto – sempre sotto lo stretto controllo dell'autorità ecclesiastica. Un gruppo di docenti della Cattolica, che aveva preso a riunirsi clandestinamente a Milano dopo lo scoppio della guerra e che aveva monitorato attentamente i pronunciamenti papali, era anche giunto alla conclusione che con l'intervento del 1942 il papa aveva espresso una discontinuità rispetto alla linea fissata anzitempo da Leone XIII, iniziando a delineare una «dottrina della forma del potere politico e delle sue condizioni necessarie»²². I vertici della segreteria di Stato si affretteranno a smen-

²⁰ Cfr. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della «cristianità»*, in *Chiese nella società. Verso un superamento della cristianità*, Marietti, Casale Monferrato 1980, pp. 153-245, e J. COURTNEY MURRAY, *Leo XIII: Two Concept of Government*, in «Theological Studies», XV (1954), 1, pp. 1-33.

²¹ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Vita e Pensiero, Milano 1943, vol. IV, p. 338.

²² Cfr. C. COLOMBO, *Nel ventennio di un messaggio natalizio*, in «Vita e Pensiero», XLVI (1963) 2, p. 83.

tire tale conclusione e la scelta era anche comprensibile, dal momento che la guerra proseguiva e c'era un Concordato da difendere²³. E anche al di là della crisi oggettiva in cui versava il regime, restava impossibile prevedere le prossime evoluzioni della crisi bellica e le sue effettive ricadute sull'Italia.

Ad ogni modo ai cattolici “pensanti” finalmente una cosa era diventata chiara: l'Italia, precisamente per la sistematica azione di demolizione istituzionale intrapresa dal regime fascista, una Costituzione non l'aveva più; tanto meno era pensabile, di fronte alla fondamentale novità della formazione di partiti di massa, di riconoscersi in una Costituzione *octroyé* come lo Statuto albertino del 1848. Ma il disastro bellico, il collasso del regime fascista e l'affacciarsi sulla scena dei partiti non erano ancora elementi sufficienti per smuovere l'autorità gerarchica dal suo atteggiamento di diffidenza nei confronti della democrazia, una diffidenza che troverà modo di esprimersi particolarmente durante la stagione della Costituente.

I materiali editi nei volumi curati da Giovanni Sale sono eloquenti di quelle che erano all'epoca le preoccupazioni della Santa Sede: la salvaguardia del Concordato del 1929 e la preservazione di un'accentuata confessionalità dello Stato²⁴. Era evidente anche la preferenza per il mantenimento della monarchia perché concepita, a differenza della repubblica, come un sistema maggiormente idoneo a impedire l'avvio di processi

²³ Su questo scambio si veda la documentazione edita in *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde guerre mondiale*, a cura di P. Blet, R.A. Graham, A. Martini e B. Schneider, vol VII: *Le Saint Siège et la guerre mondiale (novembre 1942 - décembre 1943)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1973, pp. 311 e 374.

²⁴ G. SALE, *Dalla monarchia alla Repubblica. Santa Sede, cattolici italiani e referendum (1943-1946)*, Jaca Book, Milano 2003; ID., *De Gasperi, gli Usa e il Vaticano all'inizio della guerra fredda*, Jaca Book, Milano 2005; ID., *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano 2008; sulle premure vaticane si veda ora anche D. ME-NOZZI, *Costituzione italiana: articolo 7*, Carocci, Roma 2017.

democratici incontrollabili²⁵. Un'idea quanto meno singolare, se si tiene conto di chi era stato e in quali circostanze, nell'ottobre del 1922, a dare il mandato a Mussolini di formare il governo.

La Santa Sede renderà ancora più esplicite le proprie preoccupazioni nel 1949 attraverso il decreto di scomunica del comunismo da parte del Sant'Uffizio. Un atto che giungeva a dodici anni dalla precedente condanna di Pio XI sancita nella *Divini Redemptoris* e che, soprattutto, arrivava dopo la conclusione dell'Assemblea costituente, dove pure il Partito comunista italiano aveva giocato un ruolo decisivo per la preservazione del Concordato²⁶. Per sé la scomunica era, una volta di più, la conferma della perdurante difficoltà ecclesiale ad accettare, con tutte le conseguenze del caso, la novità del gioco democratico. Ed è sintomatico di ciò anche l'aperto elogio che il cardinale Ottaviani, segretario del Sant'Uffizio, farà nel 1953 della Spagna franchista, indicata come il modello di Stato cattolico; un appoggio che costringerà più tardi lo stesso Pio XII a un intervento correttivo per affermare il valore della tolleranza.

I condizionamenti vaticani proseguiranno dunque ben oltre la conclusione dell'Assemblea costituente e peseranno in maniera considerevole sull'azione di De Gasperi²⁷. È noto come questi soffrisse l'ingerenza come una umiliazione personale, che era però anzitutto una umiliazione storica; infatti il *leader* trentino avvertiva come, nonostante la dedizione, il sacrificio e l'impegno personale di tanti dirigenti del suo partito in un progetto politico che rappresentava un'oggettiva novità per il cattolicesimo italiano, la Santa Sede continuasse a trattare strumentalmente la Democrazia cristiana.

²⁵ Cfr. J.-D. DURAND, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, École Française de Rome, Rome 1991, pp. 563-580.

²⁶ A. NESTI, *La scomunica. Cattolici e comunisti in Italia*, EDB, Bologna 2018.

²⁷ Cfr. P. CRAVERI, *De Gasperi*, Il Mulino, Bologna 2006.

De Gasperi era stato l'ultimo segretario del Partito popolare e ricordava bene le responsabilità vaticane nella conclusione di quella esperienza politica²⁸. Per la Dc si aprirà così una lunga fase dialettica con la Santa Sede per la definizione delle rispettive competenze in cui verrà coinvolto anche l'associazionismo cattolico. Luigi Gedda, su mandato vaticano, assurse così al ruolo di controllore dell'operato degasperiano, cosa che esasperava molti personaggi al vertice della Dc²⁹. Ma il problema più rilevante non era tanto Gedda in sé – che comunque, come uomo di fiducia di Pio XII, era assolutamente intoccabile – quanto il tipo di educazione politica che veniva fornita ai giovani aderenti all'Azione cattolica in cui lui rivestiva un ruolo di primo piano. Si trattava infatti di un modello educativo interventista, fortemente volontarista, in cui si ricorreva spesso a mobilitazioni di massa che facevano venire i brividi a chi aveva vissuto consapevolmente la stagione del ventennio.

Si trattava di un problema effettivo, anche perché era proprio dall'Azione cattolica che proveniva la maggioranza dei quadri dirigenti del partito a livello nazionale e locale. Questo non impediva naturalmente che ci fossero esponenti dell'associazione che rivelassero già uno straordinario grado di maturazione politica rispetto ai problemi posti dall'avvento della democrazia e a dispetto delle pressioni ricevute in senso contrario dall'episcopato. Si pensi, ad esempio, al caso di Aldo Moro, che nell'autunno 1946, esasperato dalle critiche ricevute dalla presidenza dell'Azione cattolica rispetto al trattamento delle questioni educative alla Costituente, così replicò:

«Questa Costituzione, faticosamente negoziata tra dieci milioni di marxisti, con molte appendici moderate, massoniche e anticlericali, e

²⁸ Cfr. P. POMBENI, *Il primo De Gasperi. La formazione di un leader politico*, Il Mulino, Bologna 2007.

²⁹ E. PREZIOSI (a cura di), *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese*, Ave, Roma 2013.

otto milioni di democristiani (fino a quando?), non può riprodurre completamente i nostri punti di vista. È bene che si sappia che altri in Italia non la pensano come noi e che l'aver ottenuto quanto si è creduto in materia d'istruzione è un successo che non credo possa essere migliorato»³⁰.

Altri ancora, come Lazzati e Dossetti, si sforzeranno di svolgere a loro volta un'azione di formazione culturale profonda, che non era visibile all'esterno, non conquistava i titoli dei giornali e non mobilitava le piazze, ma si rivelerà fondamentale per la formazione di un gruppo di persone che avranno responsabilità di taglio differente all'interno della società italiana nei decenni a venire³¹.

Con la fine della guerra Pio XII riprese in modo più sistematico la riflessione sugli ordinamenti politici. In essa si coglie la costante attenzione alla situazione europea e nordamericana e la netta presa di posizione contro lo statalismo praticato dal blocco sovietico. C'era quindi certamente uno scostamento rispetto a Pio XI, che invece aveva distribuito critiche tanto al sistema socialcomunista quanto a quello liberale. Si trattava, con ogni evidenza, di uno scostamento determinato dall'irrigidimento della "guerra fredda".

Diventava quindi sempre più manifesta la simpatia del papa per le strutture istituzionali che caratterizzavano i sistemi liberal-democratici e questo lo portava ad affermare che la libertà politica era un elemento essenziale dell'ordine sociale voluto da Dio: «L'ordine cristiano», dirà il papa nel radiomessaggio per il Natale 1951, «è essenzialmente ordine di libertà. Esso è il concorso solidale di uomini e di popoli liberi per la progressiva

³⁰ Cfr. M. CASELLA, *Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 335-336.

³¹ Si vedano P. POMBENI, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna 1979 e M. MALPENSA e A. PAROLA, *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Il Mulino, Bologna 2005.

attuazione, in tutti i campi della vita, degli scopi assegnati da Dio all'umanità». Il papa non si limitava però ad applaudire ed esprimeva, anzi, le proprie riserve in varie occasioni suggerendo miglioramenti: occorreva soprattutto una reale aderenza ai principi di libertà che l'Occidente liberal-democratico indicava come connotanti per sé³². Questa tendenza si protrarrà praticamente sino alla conclusione del suo pontificato, il cui ultimo lustro sarà segnato da una pesante stasi, determinata dalla malattia del papa.

Fu in questa fase che in Italia prese il via il dibattito sull'apertura a sinistra, che vide la gerarchia mobilitarsi per esprimere preoccupazioni e veti rispetto a una collaborazione politica con i socialisti e per premere sulla Dc per una prosecuzione ad oltranza della formula centrista³³. Si trattava di pressioni che inizieranno anche a determinare effetti pesanti all'interno dell'Azione cattolica, dove si manifesterà apertamente il malessere per la gestione di Gedda. Dopo il cosiddetto caso di Mario Rossi ci sarà quello, forse ancor più clamoroso, di Carlo Carretto³⁴; ci si illuderà, allontanandoli dai loro incarichi direttivi, di aver risolto il problema, ma il malessere continuerà, dando luogo, di qui a poco, a svolte importanti.

³² A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 236-237.

³³ Cfr. P. TOTARO, *L'azione politica di Aldo Moro per l'autonomia e l'unità della DC nella crisi del 1960*, in «Studi Storici», XLVI (2005), 2, pp. 437-513 e M. MARCHI, *Moro, la Chiesa e l'apertura a sinistra. La «politica ecclesiastica» di un leader «post-dosssettiano»*, in «Ricerche di Storia Politica», IX (2006) 2, pp. 147-179.

³⁴ Su Rossi si vedano il fascicolo di «Testimonianze», XIX (1976) 12, e *Mario V. Rossi. Un cattolico laico*, a cura di G. Martini, S. Ferro e M. Cavriani, Minelliana, Rovigo 2000; su Carretto si rinvia a P. TRIONFINI, *Carlo Carretto. Il cammino di un «in-namorato di Dio»*, Ave, Roma 2010, e M. CASELLA, *Carretto, Carlo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. Aggiornamento 1980-1995*, Marietti, Genova 1997, pp. 265-272.

Giovanni XXIII e la svolta democratica

In questo clima l'elezione a papa del cardinale Angelo Giuseppe Roncalli rappresentava per molti un enigma, perché questo cardinale era stato scelto essenzialmente per sanare alcune disfunzioni dell'organigramma curiale e s'immaginava che, a prescindere da chi ne avesse assunto la successione, il nuovo papa avrebbe dovuto pianamente proseguire la linea di Pio XII.

Roncalli era classificato generalmente come un moderato se non un conservatore e, dal punto di vista squisitamente politico, non era ben chiaro cosa pensasse. A Venezia aveva dapprima celebrato il XXV della Conciliazione assegnando a Mussolini i suoi meriti; ma tre anni più tardi, con un gesto inimmaginabile per ogni vescovo italiano, aveva inviato un saluto al Congresso del Partito socialista italiano che si celebrava a Venezia; allo stesso tempo aveva lanciato anche avvertimenti molto duri a quegli esponenti della Dc locale che spingevano per l'apertura a sinistra. Quello di Roncalli era in ogni caso un profilo interessante: era il primo papa che, da tempo immemore, poteva vantare d'essere stato fuori d'Italia per un trentennio. Si trattava di un'esperienza discriminante, perché lo conduceva ad avere un approccio diverso anche rispetto alle questioni politiche. Roncalli era stato sino a quel momento un cattolico in territori a predominanza ortodossa, un italiano nella Grecia occupata dai nazisti, un vescovo che era venuto in contatto con il dramma della *Shoah* dando soccorso agli ebrei in fuga e, più tardi, un diplomatico collocato nella sede più prestigiosa del mondo (Parigi). Tutte esperienze che lo conducevano a mettere sempre le cose nella giusta proporzione e ad evitare atteggiamenti schizofrenici o sproporzionati rispetto al peso reale delle questioni in gioco³⁵.

³⁵ Cfr. G. ALBERIGO, *Vita di papa Giovanni. Biografia di un pontefice*, EDB, Bologna 2013.

Così, quando, all'epoca del suo episcopato veneziano, dalla curia romana gli era stato fatto notare – ed intendeva essere il preannuncio di una imminente sanzione canonica – che sul quotidiano della Dc locale, «Il Popolo del Veneto», erano usciti articoli che appoggiavano l'apertura a sinistra, Roncalli aveva risposto con invidiabile tranquillità che quello era un giornale di partito e non il bollettino della curia³⁶.

Dopo l'elezione a papa non mancheranno quindi i segnali di un rapido distanziamento dalle concrete scelte operative intraprese nel precedente pontificato sul versante politico. Anzi tutto quei personaggi che, come Gedda o padre Lombardi, avevano esercitato un pesante condizionamento sull'azione della Dc verranno estromessi. Ma soprattutto diventerà chiaro a tutti che Roncalli non intendeva farsi trascinare e strumentalizzare dal dibattito politico o dai giochi di corrente della Dc. Questo, tuttavia, non impediva che altri all'interno della curia romana o tra le fila dell'episcopato italiano continuassero a intervenire, anche pesantemente, nelle vicende politiche italiane come se nulla fosse mutato dalla morte di Pio XII. Si pensi in questo senso alle pressioni del cardinale Siri su Moro per impedire l'apertura a sinistra; o al cardinale Ottaviani, che in un intervento pubblico censurerà il presidente della Repubblica Giovanni Gronchi per la sua decisione di recarsi in viaggio a Mosca; o ancora ai celebri *Punti fermi* usciti sullo «Osservatore Romano» nel 1960 mediante un'operazione di “taglia e incolla” degli interventi dell'allora patriarca Roncalli, per ribadire il veto vaticano alla collaborazione tra democristiani e socialisti³⁷.

Giovanni XXIII sceglierà di non intervenire e di lasciare a ciascuno la responsabilità delle proprie azioni. Nel merito, pe-

³⁶ M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. La mia Venezia*, Canal-Studium Cattolico Veneziano, Venezia 2000, pp. 155-165.

³⁷ G. ZIZOLA, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Laterza, Roma-Bari 2000².

raltro, rivelava di essere assolutamente aperto rispetto alla prospettiva di un allargamento a sinistra: «Io non me ne intendo» – aveva confidato al direttore della «Civiltà Cattolica» – «ma francamente non capisco perché non si possa accettare la collaborazione di altri che hanno diversa ideologia per fare cose in sé buone, purché non vi siano cedimenti dottrinali»³⁸.

In ogni caso, il pontificato di Giovanni XXIII rappresentava una svolta di fondamentale importanza nell'approccio ecclesiastico alla democrazia. Il papa mostrava infatti di accettare serenamente le regole di fondo e anche i suoi interventi inerti l'ordinamento politico saranno sempre indirizzati alla situazione internazionale. Solo la miopia di coloro che, dentro e fuori le mura vaticane, faticavano ad accettare questo nuovo ordine di cose – legittimato con forza dalla celebrazione del Concilio – poteva ridurre un documento della portata della enciclica *Pacem in terris* a testimonianza della cedevolezza del papa di fronte al comunismo³⁹.

La democrazia del Vaticano II

Inoltre, a cento giorni dall'elezione, era giunto l'annuncio della decisione di Giovanni XXIII di convocare un concilio. Una idea che non si poneva nel solco dei tentativi già intrapresi in questo senso da Pio XI o da Pio XII, che avevano immaginato

³⁸ G. SALE, *Giovanni XXIII e la preparazione del concilio Vaticano II nei diari inediti del direttore della «Civiltà Cattolica» padre Roberto Tucci*, Jaca Book, Milano 2012, p. 143. Il segretario del Vaticano II, monsignor Pericle Felici, scriverà invece dopo un incontro con il papa all'indomani della pubblicazione dei *Punti fermi*: «Al Santo Padre non piace la fraseologia: destra e sinistra. “Ma certo a noi, che siamo venuti da povera gente e ne sentiamo le necessità, certe asserzioni della cosiddetta sinistra fanno più piacere, e talora corrispondono di più al Vangelo”»: V. CARBONE, *Il “Diario” conciliare di monsignor Pericle Felici*, a cura di A. Marchetto, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 146.

³⁹ Cfr. A. MELLONI, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 2010.

piuttosto di concludere il concilio ecumenico Vaticano I, convocato da Pio IX nel 1868 e interrottosi nel 1870⁴⁰.

Il papa parlerà invece a più riprese di un concilio di natura pastorale, dunque un concilio che non veniva convocato per sciogliere questioni di carattere dottrinale o per proclamare nuovi dogmi, ma per intraprendere un percorso di aggiornamento della Chiesa rispetto al suo impegno di evangelizzazione⁴¹. Giovanni XXIII applicherà in diverse occasioni a questo concilio l'immagine di una nuova Pentecoste, compiendo quindi un richiamo ecclesologico di valenza fortissima⁴².

E sarà proprio questa idea di concilio a essere oggetto di critiche: sia di chi accusava Roncalli d'aver avviato un processo di cui non aveva piena coscienza, sia di chi, all'interno della curia, non tollerava l'idea di condividere con i vescovi del mondo la responsabilità di decidere su questioni su cui Roma aveva sempre proceduto in piena autonomia. Il fatto è che Giovanni XXIII era distante da un approccio tipico della cultura curiale romana – e che sarà più tardi quello del suo successore, Paolo VI, che in curia aveva trascorso trent'anni – che era quello di sviluppare processi rigidamente predeterminati. Papa Roncalli voleva invece un vero concilio, effettivamente libero, e questo a partire dalla stessa definizione dell'ordine del giorno, affidata a una libera consultazione dei vescovi.

L'11 ottobre 1962 Giovanni XXIII inaugurava il Vaticano

⁴⁰ F.-C. UGINET, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du Colloque international de Rome (28-30 mai 1986), École Française de Rome, Rome 1989, pp. 65-78; S. CASAS, *Nouvelles données concernant la reprise de Vatican I sous Pie XI*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», CIV (2009) 3-4, pp. 828-855; A. VON TEUFFENBACH, *Sulla via del concilio Vaticano II: la preparazione sotto Pio XII*, in *Pio XII e il Concilio*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 75-180.

⁴¹ G. ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II (1959-1965)*, Il Mulino, Bologna 2005 (2012²).

⁴² GIOVANNI XXIII, *Il concilio della speranza*, a cura di A. e G. Alberigo, Messaggero, Padova 2000.

II e chiariva una volta di più che questo non doveva servire a fulminare nuove condanne. Era un inciso importante nei suoi risvolti politici, perché il papa chiariva immediatamente che quel desiderio di una nuova solenne condanna del comunismo che era stata richiesta da molti padri non avrebbe avuto seguito. Il papa riconosceva che nel mondo serpeggiavano «errori» di varia natura, ma – e questa era la novità – diceva che se in passato la Chiesa aveva preferito seguire la via della condanna con massima severità, ora preferiva somministrare la medicina della misericordia⁴³.

La libertà della consultazione dell'episcopato nella fase preparatoria aveva prodotto un ordine del giorno ricchissimo, che prendeva in considerazione di fatto ogni aspetto della vita cristiana. E tra le varie questioni che erano state indicate c'era anche la dimensione del rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo e, segnatamente, le modalità attraverso le quali i cristiani erano chiamati ad agire in un contesto politico. Ma se pure si svolgeva a Roma e gli italiani erano ancora in quel momento il gruppo nazionale più numeroso, il Concilio non si sarebbe preoccupato di elaborare ricette valide esclusivamente per i cattolici della penisola. Sarà quindi soprattutto all'interno del cosiddetto Schema XIII, quello che alla fine diventerà la costituzione *Gaudium et spes*, che saranno trattati gli aspetti riguardanti il bene comune⁴⁴.

In una prospettiva più ampia occorre ricordare che se, a tutti gli effetti, il Vaticano II non ha proceduto a una reiterazione della condanna del comunismo, allo stesso tempo non ha mai citato il termine “democrazia”. Ma questo era dovuto non tan-

⁴³ G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)*, in «Cristianesimo nella storia», II (1981) 2, pp. 487-521

⁴⁴ Le successive citazioni dalla *Gaudium et spes* sono tratte da *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, e P. Prodi, consulenza di H. Jedin, versione italiana a cura di A. Nicora Alberigo, EDB, Bologna 1991, pp. 1069-1135.

to per la ripresa delle antiche perplessità ecclesiali, quanto perché tra i padri conciliari era prevalsa la scelta di non mettere in imbarazzo quegli episcopati di Paesi di antica tradizione cattolica, come Spagna e Portogallo, in cui erano presenti e attivi regimi autoritari. La scelta testimonia una volta di più che non esiste mai un concilio al di fuori del proprio tempo ed era inevitabile confrontarsi con le questioni che quella particolare congiuntura storica poneva. Per il Vaticano II questo ha significato confrontarsi con il clima politico degli anni Sessanta, marcato anzitutto, come aveva ricordato il presidente statunitense John Fitzgerald Kennedy nel suo discorso di insediamento (gennaio 1961), dall'affacciarsi sulla scena politica di una nuova generazione segnata dalla guerra, ma allo stesso tempo desiderosa di lanciarsi in un futuro diverso e pieno di speranza. Era una stagione politica contraddistinta dall'avvio del processo di decolonizzazione, ma anche da una divisione in blocchi, che proprio all'inizio del Vaticano II, con la crisi dei missili di Cuba nell'ottobre 1962, aveva condotto il mondo sull'orlo di un conflitto nucleare.

La scelta di fondo del Concilio era in ogni caso chiara: la costituzione pastorale *Gaudium et spes* affermava l'intenzione della Chiesa di assecondare la tendenza che si era sempre più diffusa nel mondo all'instaurazione di «un ordine politico, sociale ed economico che sempre più e meglio serva l'uomo e aiuti i singoli e i gruppi ad affermare e sviluppare la propria dignità»⁴⁵, giacché «l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà»⁴⁶. Era un'affermazione importante, perché segnava una svolta fondamentale rispetto al più recente percorso storico del cattolicesimo. Per secoli si era infatti continuato a dire che l'unico bene comune possibile era quello definito dalla morale cattolica così com'era espressa dal magistero della Chiesa. Ora

⁴⁵ *Ivi*, n. 9, p. 1073.

⁴⁶ *Ivi*, n. 17, p. 1078.

invece veniva chiaramente postulato un primato della libertà.

Era chiaro allora come il Vaticano II fosse preoccupato di dare un chiaro segnale circa l'intenzione della Chiesa di superare il secolare conflitto con il mondo moderno e questo poteva accadere solo iniziando a mostrare rispetto per «coloro che pensano o operano diversamente da noi nelle cose sociali, politiche e persino religiose, poiché con quanta maggiore umanità e amore penetreremo nei loro modi di sentire, tanto più facilmente potremo con loro iniziare un colloquio»⁴⁷. Ecco che il Concilio mostrava d'iniziare a recepire le indicazioni espresse da Giovanni XXIII nella *Pacem in terris*, la sua ultima enciclica; perciò occorreva «distinguere tra errore, sempre da rifiutarsi, ed errante, che conserva sempre la dignità di persona anche quando è macchiato da false o meno accurate nozioni religiose»⁴⁸.

Il mancato impiego del vocabolario democratico non ha dunque precluso al Vaticano II di affrontare le questioni poste dalla democrazia, come il riconoscimento dei diritti fondamentali della persona umana. In questo giocarono un ruolo importante i vescovi degli Stati Uniti, che condivisero con gli altri padri conciliari l'esperienza di un Paese in cui la Chiesa godeva di ampie libertà anche senza assurgere al ruolo di confessione di Stato. Un'esperienza difficilmente comprensibile per gli spagnoli e ancora guardata con sospetto dagli italiani, ma che alla fine riuscì a convincere della propria positività la maggioranza dei padri.

È chiaro allora come, pur senza nominarla, il Vaticano II prese posizione a favore della democrazia, e questo senza ambiguità o reticenze. La costituzione *Gaudium et spes* riconosceva infatti come vi fosse un rifiuto sempre più ampio di quelle forme di organizzazione della vita pubblica che impedivano la

⁴⁷ *Ivi*, n. 28, p. 1086.

⁴⁸ *Ibidem*.

libertà civile o religiosa⁴⁹; giudicava quindi

«pienamente conforme alla natura umana che si trovino strutture politico-giuridiche che sempre meglio offrano a tutti i cittadini, senza alcuna discriminazione, la possibilità effettiva di partecipare liberamente e attivamente sia all'elaborazione dei fondamenti giuridici della comunità politica, sia al governo della cosa pubblica, sia alla determinazione del campo d'azione e dei limiti dei differenti organismi, sia all'elezione dei governanti»⁵⁰.

Il Concilio affermava poi la necessità d'instaurare un ordine politico e giuridico che fosse capace di garantire e difendere i diritti fondamentali della persona, quali «il diritto di liberamente riunirsi, associarsi, esprimere le proprie opinioni e professare la religione privatamente e pubblicamente»⁵¹; allo stesso modo andavano tutelati i diritti delle minoranze. Importante quindi la presa di posizione a favore di partiti politici, che dovevano attivarsi per «promuovere ciò che, a loro parere, è richiesto dal bene comune»⁵².

La menzione del ruolo dei partiti politici poneva evidentemente la questione – delicatissima per il contesto italiano – del pluralismo politico, vale a dire della possibilità o meno per i cristiani di agire come tali all'interno di diverse formazioni politiche. S'è detto che il Vaticano II non aveva la preoccupazione di elaborare documenti rivolti esclusivamente all'Italia e, nel caso considerato, si trattava tra l'altro di un tema sul quale i vescovi non disponevano neppure di una lunga tradizione magisteriale. La *Gaudium et spes* scelse allora di legittimare il pluralismo, accennando in primo luogo alle responsabilità dei laici che «agiscono quali cittadini del mondo, sia individualmente sia associati». Il rigetto della prescrizione di un unico

⁴⁹ *Ivi*, n. 73, p. 1121.

⁵⁰ *Ivi*, n. 75, p. 1122.

⁵¹ *Ivi*, n. 73, p. 1121.

⁵² *Ivi*, n. 75, p. 1123.

partito cattolico quale soluzione esclusiva diventava quindi chiara poco sotto, quando si indicava che sarebbe stata «la stessa visione cristiana della realtà» a orientare i laici cattolici, «in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli, altrettanto sinceramente, come succede abbastanza spesso e legittimamente, potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione».

Ed era proprio quest'ultimo avverbio, "legittimamente", l'elemento cruciale da considerare: la *Gaudium et spes*, in questo senso, diventava ancora più esplicita quando precisava che «se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa»⁵³. La scelta del Vaticano II a favore della democrazia poneva evidentemente la questione del giudizio sulle altre forme di organizzazione della vita pubblica. L'assenza di un documento *ad hoc* che esaltasse i regimi democratici corrispondeva alla scelta fondamentale di riconoscere il dato storico che «le modalità concrete con le quali la comunità politica organizza le proprie strutture e l'esercizio dei pubblici poteri possono variare, secondo l'indole diversa dei popoli e il progresso della storia»⁵⁴.

Una scelta quindi lungimirante, perché, se il Concilio avesse proceduto a una solenne (ri)condanna del comunismo, avrebbe reso il proprio magistero *ipso facto* superato all'indomani degli eventi del 1989. Ma anche senza un documento rivolto a esaltare le democrazie, era inequivocabile il giudizio del Vaticano II su quelle forme di governo che conculcavano i diritti fondamentali dell'uomo: «È inoltre inumano», recitava in tal senso la *Gaudium et spes*, «che l'autorità politica as-

⁵³ *Ivi*, n. 43, pp. 1096-1097.

⁵⁴ *Ivi*, n. 74, p. 1122.

suma forme totalitarie oppure forme dittatoriali che ledano i diritti della persona o dei gruppi sociali»⁵⁵. Il compito che attendeva i cattolici era chiaro: non bastava riconoscere la legittimità di questi diritti, ma occorreva agire politicamente per proteggerli⁵⁶.

Una difficile rieducazione

La conclusione del Vaticano II poneva la questione di un recepimento delle sue decisioni e, per quel che riguarda più da vicino la presa di posizione del Vaticano II rispetto alla democrazia, la situazione italiana ha conosciuto delle evoluzioni importanti, così come delle evidenti difficoltà.

Il principio del pluralismo politico sancito da *Gaudium et spes*, ad esempio, è rimasto per decenni lettera morta: la scelta del fiancheggiamento della Democrazia cristiana e la sistematica delegittimazione di ogni tentativo dei cattolici di agire al di fuori di questo partito è durato praticamente sino alla sua estinzione. Viceversa, in epoca recentissima, s'è presentata la questione se sia legittimo il pluralismo per i cattolici in un contesto politico in cui agiscono partiti e movimenti che esprimono idee o intenzioni che sono in contrasto con i nuclei costitutivi del messaggio evangelico⁵⁷.

Il pontificato di Francesco ha svolto, rispetto alla questione dei condizionamenti ecclesiastici sulle dinamiche politiche italiane, una fondamentale azione liberante. Anzitutto accantonando l'idea dell'Italia come paese-paradigma; quindi spingendo affinché la stessa Conferenza Episcopale Italiana – che tuttavia ha mostrato resistenze rispetto a questa indicazione – iniziasse a funzionare come le strutture analoghe degli altri

⁵⁵ *Ivi*, n. 75, p. 1123.

⁵⁶ *Ivi*, n. 73, pp. 1120-1121.

⁵⁷ Cfr. M. FAGGIOLI, *Cattolicesimo, nazionalismo, cosmopolitismo. Chiesa, società e politica dal Vaticano II a papa Francesco*, Armando Editore, Roma 2018.

Paesi procedendo alla libera elezione del proprio presidente⁵⁸.

Il papa argentino ha quindi iniziato a dare dei segnali importanti che investono precisamente le dinamiche della democrazia italiana e il ruolo dei cattolici al suo interno; gesti che hanno anche il sapore di un *mea culpa* rispetto a ciò che la Chiesa e i cattolici italiani non sono stati capaci di fare per dare un senso compiuto ed effettivo alla loro scelta democratica. Si pensi, in primo luogo, al viaggio compiuto a Lampedusa l'8 luglio 2013, pochi mesi dopo la sua elezione: la prima visita in territorio italiano del nuovo papa è avvenuta in un luogo emblematico per il fenomeno della migrazione di massa dal continente africano, che tuttavia era stato sistematicamente ignorato da una Conferenza episcopale che negli anni precedenti aveva mobilitato le piazze per ogni genere di "battaglia" e che pure aveva dispiegato un Progetto culturale che, a conti fatti, non è stato capace di dare una reale educazione politica alle nuove generazioni.

Non meno importante è stato il discorso rivolto ai pentecostali italiani nell'estate del 2014, perché costituisce – incredibilmente – il primo atto di contrizione di un vescovo d'Italia rispetto alle leggi razziali del 1938, che ebbero forza applicativa anche grazie al non sempre tacito assenso dei cattolici italiani⁵⁹.

⁵⁸ Sulla più recente svolta intervenuta all'indomani dell'elezione di Francesco si veda ora R. SACCENTI, *Le piaghe della Chiesa italiana*, in *Misericordiae vultus. Il Giubileo di papa Francesco*, direzione di A. Melloni, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 211-230.

⁵⁹ «In questo cammino abbiamo fatto tante volte la stessa cosa dei fratelli di Giuseppe, quando la gelosia e l'invidia ci hanno diviso [...]. Quella storia triste, in cui pure si faceva la stessa cosa dei fratelli di Giuseppe: la denuncia, le leggi di questa gente: "Va contro la purezza della razza...". E queste leggi sono state sancite da battezzati! Alcuni di quelli che hanno fatto questa legge e alcuni di quelli che hanno perseguitato, denunciato i fratelli pentecostali perché erano "entusiasti", quasi "pazzi", che rovinavano la razza, alcuni erano cattolici [...]. Io sono il pastore dei cattolici: io vi chiedo perdono per questo! Io vi chiedo perdono per quei fratelli e sorelle cattolici che non hanno capito e che sono stati tentati dal diavolo e hanno fatto la

E, a ben vedere, anche i più recenti atti di omaggio di Francesco alle figure di don Primo Mazzolari, don Lorenzo Milani e don Zeno Saltini corrispondono alla volontà di portare l'attenzione dei cattolici italiani verso presbiteri che pagarono fino in fondo la loro fedeltà al vangelo, espressa in scelte di piena fedeltà ai principi costitutivi della democrazia che li avevano visti anche entrare in dialettica con i detentori del potere politico.

Anche in questo caso è significativo che il papa abbia reso omaggio a preti che, proprio per essere fedeli a tali scelte, furono anche abbandonati o duramente contrastati dall'autorità gerarchica. Sono solo i primi passi di una svolta ancora tutta da compiere, ma è fondamentale l'averli compiuti.

stessa cosa dei fratelli di Giuseppe. Chiedo al Signore che ci dia la grazia di riconoscere e di perdonare... Grazie!»: *Insegnamenti di Francesco*, vol. II, 2, 2014 (luglio-dicembre), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 75.

Una certa scelta a sinistra

Chiesa dei poveri, rivoluzione sociale e lotta di classe nei gruppi
della contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta

Marta Margotti

Numerosi gruppi del dissenso cattolico progressista, attivi tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del Novecento in Europa occidentale e nelle Americhe, furono portatori di idee e iniziative che intendevano ribaltare il sistema politico e le strutture del potere ecclesiastico, ritenuti ugualmente asserviti ai disegni del capitalismo mondiale.

Senza dubbio, molti degli obiettivi polemici e dei contenuti delle rivendicazioni politiche del dissenso progressista cattolico non spiccano per una particolare originalità, dato che tali posizioni possono essere sovrapposte in parte notevole a quelle dei gruppi della contestazione studentesca e operaia attivi nello stesso periodo, in cui questi credenti peraltro si inserirono. Ciò che appare come impronta distintiva dei movimenti di radicalizzazione cattolica nella lunga stagione del Sessantotto, in Italia e altrove, è l'intreccio di protesta religiosa e di contestazione degli assetti economici capitalistici, con tratti di forte messianismo politico¹.

¹ Cfr. A. AGNOLETTI, *Gli anni del Concilio e del post-Concilio e il "dissenso cattolico"*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, I/1, diretto da F. Traniello e G. Campanini, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 112-121; G. VERUCCI, *Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 381-403; V. DE MARCO, *Le barricate invisibili. La Chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*, Congedo, Galatina 1994; M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 253-296; A. GIOVAGNOLI (a cura di), *1968: fra utopia e Vangelo*, Ave, Roma 2000; G. VERUCCI, *Il dissenso cattolico*

Indagare tale intreccio permette di osservare l'incidenza delle ideologie politiche rivoluzionarie nelle elaborazioni dei gruppi del dissenso cattolico, di rilevare nei loro progetti sociali i più ricorrenti riferimenti spirituali e teologici e di analizzare quanto di tali riflessioni fu trasposto nelle concrete scelte di vita individuale e collettiva.

In modo più ampio, è possibile considerare quali elementi di tale variegato movimento di protesta si trasferirono all'interno del cattolicesimo italiano e quali conseguenze di più lungo periodo ebbero a livello religioso e sociale. Si può ipotizzare che, nonostante le forti resistenze suscitate dalle scelte del radicalismo cristiano di sinistra e la marginalità dei gruppi del dissenso, tali posizioni costituirono un elemento di dinamismo del cattolicesimo, sollecitato a cambiare anche nelle sue componenti meno disponibili al mutamento seppure non nella direzione vagheggiata dai "contestatori".

Magmatiche correnti

Negli anni precedenti il Concilio vaticano II i circoli del progressismo cattolico si erano generalmente ispirati alle proposte di riforma della società che attingevano a *Umanesimo integrale* di Jacques Maritain e, in modo meno frequente, alle più radicali proposte di "rivoluzione cristiana" di Emmanuel Mounier e della sua rivista «Esprit». Le proposte "comunitarie" di organizzazione economica e sociale avevano infatti suscitato negli anni Cinquanta soltanto un limitato interesse nel cattolice-

in Italia, in «Studi storici», 1, 2002, pp. 215-233; M. IMPAGLIAZZO, *Il dissenso cattolico e le minoranze religiose*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, 2: *Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di F. Lussana e G. Marramao, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 231-251; D. SARESELLA, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 98-165; A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Viella, Roma 2016; M. MARGOTTI e S. INAUDI (a cura di), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Studium, Roma 2017.

simo progressista, più rivolto a perseguire progetti di riformismo politico che ad accogliere linee che sostituivano la dimensione politica con quella sociale e promuovevano un'azione collettiva che mobilitava le risorse spirituali². Nel ventennio successivo alla fine della Seconda guerra mondiale, in ogni caso, soltanto ambienti circoscritti del cattolicesimo italiano avevano coltivato ipotesi di dialogo con il comunismo e ancor meno furono i cattolici che si impegnarono in una sistematica opera di sintesi tra cattolicesimo e marxismo³.

Già in fermento negli anni Cinquanta, le riflessioni sociali del cattolicesimo italiano di sinistra si arricchirono di nuovi temi durante la “stagione conciliare” (1962-1965). Furono però soprattutto la conoscenza delle esperienze che stavano maturando oltralpe e il contatto con i movimenti di contestazione del Sessantotto che negli anni successivi favorirono anche in Italia il radicamento di posizioni che rompevano in maniera netta con la tradizione della dottrina sociale della Chiesa, anche nella versione più aggiornata delle encicliche *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963) e *Populorum progressio* di Paolo VI (1967).

Quella che Gerd-Rainer Horn ha definito la “seconda ondata” del cattolicesimo di sinistra⁴ – quella, appunto, seguita al Concilio – si caratterizzò per l'avvicinamento di gruppi di preti e laici (giovani, in grande maggioranza) ai movimenti che, da posizione antisistema, intendevano sovvertire le istituzioni po-

² Cfr. D. SARELLA e G. VECCHIO (a cura di), *Mazzolari e il cattolicesimo prima del Concilio vaticano II*, Morcelliana, Brescia 2012.

³ Sul dialogo tra cattolici e comunisti cfr. M. GOZZINI (a cura di), *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, Vallecchi, Firenze 1964; L. BEDESCHI, *La sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti*, Guanda, Parma 1966; ID., *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Feltrinelli, Milano 1974.

⁴ Cfr. G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford University Press, Oxford 2015. Più in generale, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, dir. D. Pelletier e J.-L. Schlegel, Seuil, Paris 2015.

litiche dominanti per giungere a ribaltare le strutture dell'economia capitalista. Si trattava di gruppi minoritari all'interno della Chiesa, ma che, proprio per la radicalità delle loro posizioni e il clamore suscitato da alcune loro manifestazioni, ottennero una certa visibilità pubblica e suscitarono forti preoccupazioni nell'episcopato italiano e nello stesso Paolo VI⁵.

Nelle dichiarazioni pubbliche di alcuni esponenti di questi gruppi, documentati in una miriade dispersa di articoli, volantini ciclostilati e manifesti, alcuni riprodotti all'epoca in volume⁶, è possibile ritrovare i riferimenti di elaborazioni che univano strettamente religione e politica, tensione spirituale e ipotesi rivoluzionarie, con una forte spinta contestativa, a partire dalla polemica contro l'interclassismo democristiano che, come dichiarava il presidente di Gioventù aclista nel 1973, aveva reso i cattolici italiani «uno dei pilastri fondamentali del consenso al sistema capitalistico del nostro Paese»⁷.

Gli studi che hanno ricostruito le vicende dei movimenti di contestazione emersi nella Chiesa italiana dalla metà degli anni

⁵ Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Marietti, Genova 1988; A. MELLONI, *Da Giovanni XXIII alle Chiese italiane del Vaticano II*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 3: *L'età contemporanea*, a cura di T. Gregory, A. Vauchez e G. De Rosa, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 361-403. Sul ruolo di Montini cfr. V. LEVI (a cura di), *Di fronte alla contestazione. Testi di Paolo VI*, Rusconi, Milano 1970; A. RICCARDI, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 281-340; P. CHENAUX, *Paolo VI. Una biografia politica*, Carocci, Roma 2016, pp. 187-211; F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del moderno*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 451-602.

⁶ Cfr. M. BOATO (a cura di), *Contro la Chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, Marsilio, Padova 1969; C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritari in Italia e nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1969; V. MERINAS (a cura di), *Dossier sulla contestazione nella Chiesa*, Gribaudi, Torino 1969.

⁷ Cfr. la relazione del presidente di Gioventù aclista al congresso di Pescara, 28 aprile-1 maggio 1973: P.G. SOZZI, *Una proposta alle nuove generazioni per l'unità della classe operaia e l'alternativa del capitalismo*, in *La politica come partecipazione. L'esperienza di Pier Giuseppe Sozzi tra movimenti e organizzazione*, Edizioni Polistampa, Firenze 2017, p. 128.

Sessanta hanno proposto una periodizzazione scandita attraverso tre fasi⁸. Negli anni del Concilio e in quelli immediatamente successivi, le discussioni e le iniziative dei gruppi del progressismo cattolico si concentrarono soprattutto su questioni religiose, sollecitando una più decisa applicazione della riforma conciliare nelle istituzioni ecclesiastiche e nella vita delle comunità cristiane.

Nel biennio 1968-1969, in corrispondenza con la fase più acuta delle proteste studentesche e operaie, crebbe la politicizzazione delle posizioni dei cattolici contestatori, accentuando la critica alle scelte della Chiesa e alle ricadute che nella società italiana aveva l'esposizione politica della gerarchia ecclesiastica.

Dal 1970 in avanti, emerse una certa distinzione tra gruppi cristiani rivolti prevalentemente all'impegno politico (tra cui svolsero un ruolo di primo piano i Cristiani per il socialismo) e altri che si orientarono maggiormente verso le questioni "ecclesiali", generando una frammentazione di posizioni e manifestando evidenti difficoltà di coordinamento, rispecchiate nelle vicende cariche di contrasti interni di molte comunità di base e del movimento dei preti operai.

Quanto l'aggiornamento del Concilio avesse allargato le faglie prodotte dalle magmatiche correnti che si muovevano nel cattolicesimo è segnalato dal contemporaneo sviluppo dalla fine degli anni Sessanta di movimenti di protesta di opposta ispirazione, accomunati però dalla contestazione alle scelte del pontificato di Paolo VI. Come i cattolici "di sinistra", anche i movimenti del neo-integrismo cattolico "di destra" insorsero contro la direzione impressa alla Chiesa dall'assise conciliare⁹. I "rivoluzionari del post-Concilio" in nome della radicalità

⁸ M. MARGOTTI, *À la gauche de Dieu. Une géographie de la contestation catholique en Italie dans les années 1960-1970*, in *L'esprit de Vatican II. Catholiques de gauche dans l'Europe occidentale des années 1968*, dir. G.-R. Horn e Y. Tranvouez, in «Histoire@Politique», 2016, n. 30.

⁹ G. TASSANI, *La cultura politica della destra cattolica*, Coines, Roma 1976.

del Vangelo e i “restauratori del pre-Concilio” in nome della “Chiesa di sempre” si alimentarono di energie liberate dall’aggiornamento cattolico, anche se si espressero attraverso forme diverse di presenza pubblica e con ben differenti capacità di costruire addentellati con le autorità ecclesiastiche.

La complessità delle origini e la diversità degli esiti del dissenso progressista cattolico in Italia sono confermate dalle ricerche che lo collocano nella più vasta fioritura di movimenti cristiani di protesta in Europa occidentale e nelle Americhe e nei coevi cambiamenti emersi tra i missionari impegnati in Asia e Africa. La circolazione a livello internazionale di riflessioni, libri e persone del progressismo cristiano contribuì a provincializzare – almeno in parte – il cattolicesimo italiano, ma anche a far crescere tra i contestatori la convinzione di appartenere a una tendenza globale di protesta religiosa che proprio per questo avrebbe potuto costruire la Chiesa “serva e povera” auspicata durante il Concilio dal gruppo di padri raccolto intorno a Paul Gauthier.

D’altra parte, orientamenti e modalità di azione della contestazione cattolica devono essere interpretati situandoli nella stagione di conflittualità sociale e politica del “lungo Sessantotto” che, in Italia più che in altre nazioni, ebbe durata e intensità particolarmente vigorose. I movimenti cattolici di protesta si radicarono dunque in movimenti mondiali di contestazione contro l’autoritarismo del “potere costituito”, le strutture “alienanti” del capitalismo e le “istituzioni totali” (dalle carceri agli ospedali psichiatrici), per abbattere il militarismo statunitense e per trovare alternative al “socialismo reale” sovietico, in una fascinazione collettiva su scala mondiale per Mao Zedong e la rivoluzione culturale cinese, nel sogno di un terzomondismo liberatore.

Tra lettura teologica dell’impegno sociale dei cristiani, critica alle scelte politiche della gerarchia e aspirazioni rivoluzionarie, si sviluppò dunque una parte considerevole delle discussioni

ni del dissenso di matrice religiosa. L'analisi delle scelte compiute nei movimenti della contestazione cattolica progressista in Italia permette di individuare la circolazione su scala locale di riflessioni emerse durante il Concilio, in particolare, sulla ecclesiologia del *popolo di Dio* e sulla *povertà* della Chiesa, e poi di seguire la diffusione delle posizioni della *teologia politica* di derivazione tedesca e della *teologia della liberazione* latino-americana¹⁰, come pure di considerare le loro rielaborazioni delle linee del neo-marxismo e della nuova sinistra e le suggestioni provenienti dalla sociologia nord-americana¹¹.

Pur nell'estrema varietà di riferimenti politici e ideologici, i gruppi della contestazione cattolica furono accomunati dal ripetuto ricorso a categorie religiose, in grado di interpretare in chiave anti-capitalistica e anti-individualistica le strutture sociali ed economiche esistenti e di legittimare le scelte dei credenti in campo politico, posizioni che stabilivano una forte discontinuità con il prevalente moderatismo di preti e laici. Il composito amalgama ideologico che ne risultò contribuì alla frammentazione dell'area del dissenso cattolico, ulteriormente disaggregata al suo interno dal rifiuto di forme di istituzionalizzazione e, spesso, anche soltanto di coordinamento.

Contro la Chiesa di classe

Proporre una mappatura complessiva del progressismo cattolico in Italia risulta particolarmente complicato, sia per la varietà

¹⁰ Cfr. L. CECI, *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutierrez*, Franco Angeli, Milano 1999; M. DE GIUSEPPE, *L'altra America. I cattolici italiani e l'America latina. Da Medellín a Francesco*, Morcelliana, Brescia 2017.

¹¹ Per alcuni casi locali, cfr. G. VECCHIO (a cura di), *Concilio e postconcilio a Parma*, Mup, Parma 2018, 2 voll.; G. VITALE, *Partecipazione, apostolato, laicità. La contestazione cattolica modenese negli anni Settanta*, in *Modena e la stagione dei movimenti. Politica, lotta e militanza negli anni Settanta*, a cura di A. Molinari, Socialmente, Bologna 2018, pp. 125-145. Per alcuni riferimenti alla storiografia sul tema, cfr. P. ZANINI, *Gli altri cattolicesimi politici*, in «Mondo contemporaneo», 2019, n. 2-3, pp. 169-178.

di orientamenti in campo politico e teologico, sia per la discontinuità e la mutevolezza di molte organizzazioni, sia per l'alto numero di gruppi nati nel post-Concilio: si può stimare che furono alcune centinaia, diffusi soprattutto nelle città del Centro-nord, ma con significative presenze anche in talune zone rurali del Mezzogiorno.

Maggiore continuità ebbero certe riviste, nonostante le perduranti difficoltà economiche. In parte erano già sorte negli anni precedenti il Concilio, come il mensile «Il Gallo» di Genova, diretto dal 1946 dallo scrittore Nando Fabro, la veneziana «Questitalia», fondata nel 1958 da Wladimiro Dorigo, e «Testimonianze», di cui nel 1958 divenne direttore il padre scolio Ernesto Balducci, oltre alle pubblicazioni che gravitavano intorno ai serviti David Maria Turollo e Camillo De Piaz.

Tra il 1962 e il 1965 iniziarono alcune nuove pubblicazioni: «Il Regno» dei dehoniani di Bologna; «Rocca» del gruppo della Cittadella di Assisi; «Il Tetto», pubblicata a Napoli da un gruppo di giovani, credenti e non credenti, presenza significativa nell'Italia meridionale, caratterizzata generalmente da una scarsa sensibilità alle istanze di rinnovamento del Concilio¹². Altre nacquero come sbocco alla volontà di “presa di parola” dei cattolici, spesso sull'onda delle proteste del Sessan-

¹² Per le riviste del progressismo cattolico, non tutte ascrivibili all'area del dissenso, ma attente all'evoluzione di tali posizioni, cfr. S. RISTUCCIA (a cura di), *Intellettuale cattolico tra riformismo e dissenso. Polemiche sull'integralismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, Edizioni di Comunità, Milano 1975; C. ADAGIO, *Le riviste del dissenso cattolico*, in «Parolechiave», 1998, n. 18, pp. 119-138; D. SARESELLA, *Dal concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Morcelliana, Brescia 2005. In particolare cfr. G. BENVENUTI, *Informare i cattolici. La rivista "Il Regno" 1956-1971*, Bonhoeffer Edizioni, Reggio Emilia 1980; B. BOCCHINI CAMAIANI, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002; P. ZANINI, *La rivista "Il Gallo". Dalla tradizione al dialogo (1946-1965)*, Biblioteca francescana, Milano 2012; M. MARAVIGLIA, *David Maria Turollo. La vita, la testimonianza (1916-1992)*, Morcelliana, Brescia 2016.

tutto, o come espressione dei tentativi di raccordo tra esperienze disseminate lungo la penisola, come «Pretioperai» e «Bollettino di collegamento fra comunità cristiane in Italia», ma anche la rivista «Com-Nuovi Tempi», nata nel 1974 dalla fusione di testate d'ispirazione cattolica e protestante.

Nonostante le diversità di posizioni, è comunque possibile indicare alcuni elementi ricorrenti nelle riflessioni di gruppi e comunità di base, in grado di tracciare un profilo ideologico dello sparpagliato arcipelago della contestazione cattolica italiana. Attraverso una riflessione approfondita della Bibbia e recuperando temi del pauperismo cristiano, con riferimenti più o meno espliciti alle prime comunità cristiane, i gruppi del dissenso giustificarono generalmente le proprie scelte più discusse con l'insistito richiamo a episodi biblici (il ritorno degli ebrei da Babilonia o la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto) e, ancor più, a versetti del Vangelo dal tono profetico: «Nessuno può servire due padroni [...]. Non potete servire Dio e le ricchezze» (*Mt* 6,24); «È più agevole a un cammello passare per la cruna di un ago che ad un ricco entrare nel regno di Dio» (*Mc* 10,25)¹³.

Allo stesso modo, erano tratti dai testi biblici i passi che permettevano di descrivere i rapporti tra Chiesa e potere, per indicare che nella prospettiva cristiana, come affermava la Comunità della Resurrezione di Firenze nel 1971, «la vittoria, il trionfo, la potenza germogliano dalle cavità stesse della debolezza. Nella misura in cui muore un potere che scende autoritariamente e paternalisticamente dall'alto, in quella medesima misura prende vita e vigore un potere che spunta dal basso»¹⁴.

¹³ *Presentazione dei gruppi comunità movimenti. Gruppo aperto Chiesa povera. Noi diciamo che il Vangelo condanna il concordato*, in «Bollettino di collegamento fra comunità cristiane in Italia» (da ora BCCCI) 2, giugno 1969, p. 4; cfr. F. PERENCHIO, *Bibbia e comunità di base in Italia*, Las, Roma 1980.

¹⁴ COMUNITÀ DELLA RESURREZIONE (FIRENZE), *Chiesa e potere nella Scrittura*, BCCCI, 23, novembre 1971, p. 8.

La critica politica ed economica si colorava di connotati religiosi, radicalizzando le posizioni di quei padri conciliari che, nel novembre 1965, poche settimane prima della fine del Concilio, avevano sottoscritto a Roma il cosiddetto *Patto delle cattedrome*, con cui si impegnavano a condurre una vita di povertà e a costruire una Chiesa “serva e povera”¹⁵. Proprio il contrasto tra principi evangelici, dichiarazioni del magistero e concrete prassi ecclesiastiche suscitava le più aspre critiche dei “contestatori”, come avvenuto in occasione del “contro-quaresimale” sul sagrato del duomo di Trento nel marzo 1968¹⁶.

Come dichiarò polemicamente don Enzo Mazzi, della comunità fiorentina dell’Isolotto, ai giornalisti presenti nella città svizzera di Coira per seguire l’assemblea dei vescovi europei del luglio 1969, «finché i Vescovi non avranno il coraggio di mettersi chiaramente ed effettivamente dalla parte del Cristo crocifisso in tutti i perseguitati e gli oppressi di oggi, finché continueranno a lavarsi le mani, le loro riunioni appaiono simili ai conciliaboli dei sacerdoti di Gerusalemme nei quali si decideva la morte di Gesù». Per questo motivo, «l’obbrobriosa mescolanza fra l’autorità che deriva loro da Cristo e il “potere” che deriva loro da Mammona (il denaro)»¹⁷ doveva essere condannata per salvaguardare la coerenza dell’annuncio evangelico della Chiesa. La ricerca di autenticità della vita religiosa personale e comunitaria portava al tentativo di rinnovare i riti liturgici e di abbattere «l’industria del consumo religioso» attraverso un «recupero dei gesti sacramentali, ma dentro la

¹⁵ Cfr. M. MENNINI, *La Chiesa dei poveri. Dal Concilio vaticano II a Papa Francesco*, Guerini e Associati, Milano 2017.

¹⁶ Paolo Sorbi, studente di sociologia a Trento, affermò: «Interrompendo la predica del quaresimalista, ho voluto dare testimonianza come oggi sia impossibile continuare con tali prediche, che niente hanno di evangelico e che continuano a tradire il messaggio liberatore del Concilio»: M. BOATO (a cura di), *Contro la Chiesa di classe*, cit., p. 30.

¹⁷ *L’ora dell’Isolotto*, BCCCI, 3-4, luglio-agosto 1969, p. 21.

lotta di liberazione dell'uomo», come segnalato dalla Comunità del Santo Rosario di Ferrara¹⁸.

Nonostante i tentativi di distinguere tra annuncio profetico cristiano e concrete realizzazioni sociali, fu costante negli ambienti del dissenso cattolico di sinistra lo scivolamento di piani, dal discorso religioso a quello politico e viceversa. La polemica politica aveva come bersaglio privilegiato il moderatismo filo-clericale della Democrazia cristiana, accusata di manipolazione del consenso cattolico, ma anche le scelte “integriste” del movimento di Comunione e Liberazione che, in nome di una fede identitaria, avrebbe condotto una battaglia decisamente anti-progressista¹⁹.

Secondo Marcello Vigli, dell'Assemblea ecclesiale romana, era necessario condannare «ogni integrismo che porta i cristiani a ricercare un loro *originale* contributo costituendosi in gruppi autonomi senza calarsi nella realtà politica delle masse in lotta per la loro liberazione»²⁰. Se il termine di paragone era la capacità di incarnazione nella società, ai cristiani era richiesto l'impegno collettivamente organizzato con il proletariato per la rottura del “sistema di potere” del capitalismo che asserviva i “poveri”.

Alla Chiesa era affidata la «profezia, cioè l'annuncio del Vangelo sempre e ovunque che deve denunciare i mali e i pec-

¹⁸ Cit. in R. SCIUBBA e R. SCIUBBA PACE, *Le comunità di base in Italia, 2: La mappa del movimento*, Coines, Roma 1976, p. 99.

¹⁹ Cfr. F. OTTAVIANO, *Gli estremisti bianchi. Comunione e liberazione. Un partito nel partito una chiesa nella chiesa*, Datanews, Roma 1986; S. ABRUZZESE, *Comunione e liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Laterza, Roma-Bari 1991; M. BUSANI, *Gioventù studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione*, Studium, Roma 2016. Più in generale, cfr. A. FAVALE (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali e apostoliche*, Las, Roma 1991⁴; M. FAGGIOLI, *Nello spirito del Concilio. Movimenti ecclesiali e recezione del Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

²⁰ *Liberare la fede da privilegi e connivenze: convegno a Montecatini, Lo sciopero di Gazzada pone la domanda: padroni e operai sono sulla stessa barca?*, BCCCI, 13, novembre-dicembre 1970, p. 9.

cati – specie i peccati sociali», mentre la politica era opera dei partiti o comunque di «tutti gli uomini insieme»²¹, cui rimaneva la piena responsabilità dell'azione. Neanche la *Chiesa dei poveri* elaborava «soluzioni tecniche, politiche alla tragedia della fame, della miseria, del sottosviluppo. La “Chiesa povera”, cioè, *non propone una via cattolica al socialismo*»²², proprio come affermava il gesuita Vincenzo Barbieri.

L'obiettivo dunque era l'inserimento dei cristiani nei movimenti che agivano per l'emancipazione «degli esclusi, cioè della massa degli uomini»²³. La ricerca di coerenza tra affermazioni di principio e concrete scelte di azione portò uomini e donne credenti a organizzare dopo-scuola nei quartieri di periferia, dibattiti sui Paesi del “Terzo mondo” e manifestazioni contro la guerra in Vietnam, e ad esprimere pubblicamente la solidarietà a lavoratori in sciopero o a occupanti abusivi delle case popolari.

Nonostante le precisazioni teoriche, il discrimine sottile su cui si muovevano i cattolici del dissenso generava una certa ambivalenza nella definizione dei presupposti della loro militanza, come pure negli sbocchi concreti di azione. I richiami biblici motivavano la lotta, in quanto – sostenevano tredici preti impegnati con i baraccati nella periferia romana all'inizio del 1972 – la «totale solidarietà con gli ultimi non nasce in noi da un calcolo sociologico o politico, ma dal comandamento evangelico»²⁴. Infatti, secondo quanto sostenuto dai gruppi cristiani di base di Torre del Greco all'inizio del 1972, «il Vangelo ci chiede una scelta a favore dei poveri, degli oppressi e significa anche lottare a fianco con loro contro gli sfruttatori»²⁵.

²¹ *La Chiesa locale genovese verso il futuro*, BCCCI, 6-8, ottobre-dicembre 1969, p. 4.

²² *Presentazione dei gruppi comunità movimenti. Gruppo aperto Chiesa povera. Cosa ci ha detto Padre Barbieri*, BCCCI, 2, giugno 1969, p. 4.

²³ COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO (FIRENZE), BCCCI, 25, gennaio 1972, p. 10.

²⁴ Cfr. *Lettera ai cristiani di Roma*, BCCCI, 27, marzo 1972, p. 40.

²⁵ GRUPPI CRISTIANI DI BASE (TORRE DEL GRECO), *Crescere insieme nella liberazione*, BCCCI, 25, gennaio 1972, p. 29.

La curvatura fortemente politica data a molti versetti della Bibbia legittimava l'impegno nel tempo presente. Anzi tutta la storia del popolo di Israele, come quella delle prime comunità cristiane, era interpretata in questo senso, proprio perché «un perseguitato politico, Mosè, e un gruppo di oppressi, discendenti dalla stessa tribù, sono i protagonisti di una vicenda e di una vera lotta, si direbbe oggi, di liberazione»²⁶.

Le comunità degli apostoli di Gesù erano l'altro riferimento obbligato nella definizione delle priorità di azione, dove la *koinonia*, «l'unione di cuori e di beni», diventava la spinta per realizzare la rivoluzione sociale e «la condizione essenziale per la rinascita della nostra Chiesa, e per quanti non si rassegnano a vederla ridotta a un apparato esteriore o a una veneranda sovrastruttura»²⁷.

L'attualizzazione dei passi biblici era immediata: nonostante le obiezioni di alcuni militanti rispetto all'uso politico delle Scritture²⁸, prevaleva la convinzione dell'ineluttabilità della "legge" che vincolava i cristiani a lottare per la liberazione dei poveri. Passato e presente erano così collegati senza mediazioni, proprio perché, secondo la comunità dell'Isolotto, protagonista e catalizzatrice di alcune delle proteste più clamorose nella stagione del Sessantotto cattolico, si era di fronte alla «legge, dalla quale è segnata la nascita di Gesù, così come la nascita del popolo ebreo e del popolo cristiano, [che] trova piena conferma anche nei fatti attuali, in questa faticosa nascita di una società nuova, di un popolo nuovo, di un uomo nuovo»²⁹.

²⁶ [COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO (FIRENZE)], BCCCI, 25, gennaio 1972, p. 10.

²⁷ [TREDICI PRETI DELLA BASILICATA], *Il prete nella realtà meridionale*, BCCCI, 26, febbraio 1972, p. 23.

²⁸ Cfr. in questo senso la lettera di Maurizio Di Giacomo (pubblicata in *Un bollettino troppo politico?*, BCCCI, 27, marzo 1972, pp. 3-4), alla quale però la redazione della rivista non diede risposta.

²⁹ [COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO (FIRENZE)], BCCCI, 25, gennaio 1972, p. 11. Cfr. COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO, *Oltre i confini. Trent'anni di ricerca comunitaria*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1995; C.G. DE VITO, *Mondo operaio e cristianesimo di base. L'esperienza dell'Isolotto di Firenze*, Ediesse, Roma 2011.

Evidentemente non erano nuove nel cristianesimo le richieste di cambiamenti sociali sulla base di motivazioni religiose, ma nel “lungo Sessantotto” la forte carica evocativa contenuta nel riferimento diretto a testi biblici e l’uso insistito di categorie teologiche permisero ai cattolici del dissenso di costruire un discorso retorico in grado di legittimare scelte di natura politica che rompevano decisamente con il tradizionale moderatismo cattolico e che impegnavano i militanti in uno scontro continuo, e spesso volutamente provocatorio, con le istituzioni ecclesiastiche e i poteri politici, Partito comunista compreso.

Cristiani tra Marx e il Vangelo

La proliferazione nell’arco di pochi anni di gruppi e comunità di base, spesso di piccole dimensioni e di breve durata, i cambiamenti avvenuti nelle rispettive elaborazioni teoriche e, soprattutto, le divergenze presenti tra le varie correnti del dissenso cattolico consentono di indicare soltanto quelli che furono i temi più ricorrenti e le prevalenti linee di tendenza.

Parallelamente alla loro crescente politicizzazione, dall’inizio degli anni Settanta, molti gruppi cattolici del dissenso declinarono in termini maggiormente “politici” le analisi e le rivendicazioni delle loro lotte, lasciando in secondo piano i più diretti obiettivi di riforma della Chiesa. La volontà di azione diretta si tradusse nell’allontanamento dalle parrocchie e dalle associazioni cattoliche (dentro o a fianco alle quali tali gruppi spesso erano nati) per costituire “comunità di base” fondate su lettura del Vangelo e revisione di vita, teorizzazioni politiche radicali e iniziative per rispondere a concrete situazioni di emarginazione sociale. Nonostante la marginalità di queste correnti nel cattolicesimo italiano, il loro impatto superò notevolmente gli ambienti che ne furono direttamente coinvolti. A segnalare la loro influenza nella storia della Chiesa di quel pe-

riodo vi sono non soltanto i provvedimenti e le dichiarazioni dell'episcopato (compresi quelli del vescovo di Roma), ma anche le ricadute nei programmi e nelle dinamiche interne delle associazioni giovanili del laicato cattolico (in particolare, nelle Acli, nell'Azione cattolica e nello scoutismo³⁰).

Le alternative proposte si orientavano verso una militanza diretta nel “movimento studentesco” e, soprattutto, nel “movimento operaio”, nella presenza nei quartieri e nei gruppi di base, azione sostenuta da una netta propensione teorica, similmente a quanto stava maturando nell'area della “sinistra radicale” e del neo-marxismo. Il discorso della contestazione cattolica contro il sistema capitalistico e il potere “padronalborghese” si caratterizzava per la piega prodotta dal continuo intreccio dei riferimenti religiosi con affermazioni ispirate al marxismo, spesso attraverso la lettura offerta da Giulio Girardi, prete salesiano, professore di filosofia, allontanato nel 1969 dall'insegnamento nelle facoltà cattoliche e poi sospeso *a divinis* per le sue posizioni teologiche e politiche³¹.

La militanza nel “movimento” del Sessantotto nelle università e la partecipazione alle proteste sociali degli anni successivi comportarono una più stretta adesione di molti cattolici del dissenso alle riflessioni della “nuova sinistra”, con la sottolineatura del ruolo che i piccoli gruppi potevano svolgere nelle forme di lotta collettiva anti-burocratica e anti-verticistica³². Il cambiamento del lessico confermava lo spostamento da una interpretazione religiosa delle diseguglianze sociali a letture

³⁰ V. DE MARCO, *Storia dell'Azione cattolica negli anni Settanta*, Citta Nuova, Roma 2007; G. VECCHIO, *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, Ave, Roma 2014; M. SICA, *Storia dello scoutismo in Italia*, Editrice Fiordaliso, Roma 2017; P. TRIONFINI, *Il Concilio in azione*, Ave, Roma 2019.

³¹ Cfr. la sua opera più diffusa e tradotta, G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1973.

³² Cfr. M. MARGOTTI (a cura di), *Cattolici del Sessantotto. Protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione degli anni Sessanta e Settanta*, Studium, Roma 2019.

che, attraverso categorie e parole d'ordine dell'operaismo, tentavano di scalzare sia la capacità della Dc di attrarre il voto cattolico, sia l'«atteggiamento diplomatico» del Partito comunista che – secondo quanto sostenuto da Peppino Orlando, della comunità genovese di Oregina, su alcune questioni (per esempio, il concordato) – non intendeva «urt[are] la massa dei cattolici moderati»³³.

La voluta mescolanza tra *Capitale* di Marx e Vangelo avveniva a tutti i livelli. Era presente nella definizione delle ragioni della lotta in quanto, come sostenevano nel 1968 alcuni gruppi giovanili di Brescia in occasione della visita pastorale del vescovo, «per il cristiano essere povero è una esigenza della propria lotta contro le ingiustizie, contro lo scandalo sociale che suppone l'accettazione da parte della Chiesa di alcune strutture incentrate nei rapporti oppressori-oppressi»³⁴. Richiami simili ritornavano nella definizione degli obiettivi della militanza antagonista, dato che «l'alleanza fra Gerarchia ecclesiastica e potere civile padronale [è] un cardine del mantenimento del Capitalismo italiano, un freno e un ostacolo alle lotte che gli operai, i contadini e gli studenti stanno conducendo nella nostra società»³⁵. Attraverso le stesse assonanze erano precisati gli strumenti di azione e le tappe da percorrere: per realizzare l'unità del proletariato era necessario condurre «la lotta contro il potere della Chiesa per la realizzazione di una Chiesa dei senza potere»³⁶.

Nonostante le dissonanze e anche i veri e propri contrasti

³³ P. ORLANDO, *La comunità di Oregina. Evangelo e marxismo nel dissenso cattolico*, Claudiana, Torino 1972, p. 124.

³⁴ GRUPPI SPONTANEI E GRUPPI GIOVANILI DI LOVERE, PISOGNE, DARFO E DELLA BASSA VALLE CAMONICA, *Documento di analisi e proposta sulla Chiesa d'oggi*, in *Contro la Chiesa di classe*, cit., p. 391.

³⁵ COMUNITÀ DI SAN LAZZARO (PIACENZA), *Lotta al Concordato come lotta di classe*, BCCCI, 23, novembre 1971, p. 31.

³⁶ COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO (FIRENZE), *Il regime concordatario contro l'unità del proletariato*, BCCCI, 23, novembre 1971, p. 15.

emersi nell'area del dissenso cattolico circa le scelte concrete di militanza politica, una sostanziale convergenza dei gruppi si registrò per contrastare l'abolizione della legge sul divorzio nel 1974 e per protestare contro gli interventi dell'autorità ecclesiastica che colpirono singoli protagonisti o interi gruppi della contestazione.

Alcuni interventi disciplinari suscitavano particolare scalpore e forti reazioni: le decisioni dell'arcivescovo di Firenze cardinale Florit contro la parrocchia dell'Isolotto e don Mazzi; lo sgombero compiuto dalla polizia nella cattedrale di Parma occupata da una cinquantina di giovani nel 1968; i provvedimenti nel 1970 contro il parroco della chiesa del Carmine a Conversano (Bari) da parte del vescovo che non condivideva i suoi metodi pastorali; l'allontanamento di don Gérard Lutte dall'insegnamento e dalla congregazione salesiana, per le sue posizioni teologiche e anche per la sua azione nelle borgate romane e le dichiarazioni contro le speculazioni edilizie; la scomunica inflitta nel 1970 a un prete della comunità torinese di via Vandalino da parte del cardinale Michele Pellegrino; le pressioni vaticane per le dimissioni dell'abate di San Paolo fuori le Mura, dom Giovanni Franzoni (punto di riferimento del dissenso, a Roma e oltre), in seguito alla pubblicazione della sua lettera pastorale *La terra è di Dio* nel 1973 e alle sue posizioni sul referendum sul divorzio dell'anno successivo; le dimissioni imposte nel 1975 dalla curia milanese al parroco di San Pietro in Sala, animatore di messe "anticonformiste", con le celebrazioni liturgiche spostate per protesta in piazza Wagner, seguite da centinaia di persone³⁷.

³⁷ Una presentazione delle scelte compiute da numerosi gruppi del dissenso in Italia si trova in R. SCIUBBA e R. SCIUBBA PACE, *Le comunità di base in Italia*, cit.; cfr. anche B. MANOTTI, "La mia religione era un profumo". *Parma e il dissenso cattolico: il caso de "I protagonisti"*, in *Parma dentro la rivolta: tradizione e radicalità nelle lotte sociali e politiche di una città dell'Emilia rossa, 1968-1969*, Punto Rosso, Milano 2000, pp. 33-84; G. FRANZONI, *Autobiografia di un cattolico marginale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

Se, sul piano religioso, la critica dei gruppi del dissenso era lanciata all'assetto gerarchico della Chiesa cattolica, che contraddiceva la dimensione della comunità cristiana come "popolo di Dio", sul piano politico l'avversione era rivolta ai limiti della democrazia rappresentativa. Tali mancanze non potevano essere superate nemmeno attraverso l'adesione ai partiti "storici" della sinistra, dato che questi, anche se relegati all'opposizione parlamentare, erano giudicati ormai irrimediabilmente compromessi con il potere.

Con immagini che riproducevano le critiche rivolte alle strutture ecclesiastiche, si sosteneva che nei partiti comunisti occidentali prevalevano l'attivismo, la disciplina e la struttura gerarchica dell'organizzazione a discapito della creatività dei giovani e del protagonismo dei lavoratori. Per questo, anche per i cattolici dissenzienti, l'alternativa era rappresentata dall'azione sociale dal basso e dal decentramento del potere, anche attraverso l'autogestione delle attività economiche e la costruzione di forme di partecipazione democratica nei luoghi di lavoro.

Una sostanziale unità vi era inoltre nella critica alla dottrina sociale della Chiesa. Era contestato l'interclassismo presente nel magistero ecclesiastico sulla "questione sociale", da Leone XIII a Paolo VI, che, di fatto, portava a sostenere che «padroni e operai sono sulla stessa barca» e quindi a giustificare «principi che furono fondamento della concezione fascista del corporativismo»³⁸, come si affermava nella presa di posizione di un gruppo di cattolici lombardi di fronte allo sciopero in una fabbrica di Gazzada nell'autunno del 1970. L'equidistante condanna del *materialismo collettivista* e dell'*individualismo capitalistico* contenuta nella dottrina sociale della Chiesa, come pure gli appelli ecclesiastici alla composizione pacifica dei con-

³⁸ *Lo sciopero di Gazzada pone la domanda: padroni e operai sono sulla stessa barca?*, BCCCI, 13, novembre-dicembre 1970, p. 8.

trasti tra capitale e lavoro, era considerata una forma retorica mistificante e una potente leva per mantenere la classe operaia in una situazione di oppressione e di alienazione e «per assicurare e sottoscrivere il costume che regola la nostra civiltà capitalistica e borghese». Il gesuita Vincenzo Barbieri, infatti, intervenendo nel 1969 a un incontro con il Gruppo aperto Chiesa povera di Rimini, aveva sostenuto che

«l'evangelizzazione che la Chiesa porta specie ai Paesi poveri è strumentalizzata dagli interessi delle grandi potenze economiche e politiche, è concatenata a fortissimi legami finanziari. Così spesso la *Chiesa vende Cristo alle esigenze del capitale*; i trenta denari sono diventati milioni o miliardi, ma il tradimento è sempre lo stesso perché consumato alle spalle di tanti poveri ingannati e strumentalizzati»³⁹.

La stessa convinzione circa l'esaurimento della morale sociale cattolica e la volontà di non voler essere «dalla parte degli sfruttatori»⁴⁰ spinsero numerosi presbiteri ad allontanarsi dalle forme tradizionali di ministero, scegliendo per esempio di diventare preti operai⁴¹ oppure di partecipare alle lotte popolari per la casa, ma anche di lasciare il clero e di sposarsi, reclamando la fedeltà al messaggio cristiano. Per molti preti operai, la scelta del lavoro portava, nel cuore stesso dello *status* clericale, la “contraddizione” generata dal confronto tra quello che era considerato il messaggio evangelico di liberazione e la condizione di alienazione prodotta dal sistema capitalistico. Infatti, come scriveva nel 1969 Gian Carlo Bussetti, prete della “comunità cristiana di Lorenteggio”,

³⁹ *Presentazione dei gruppi comunità movimenti. Gruppo aperto Chiesa povera. Cosa ci ha detto Padre Barbieri*, BCCCI, 2, giugno 1969, p. 3.

⁴⁰ *Il teologo Valsecchi, lasciati i “cavalli di razza”, sceglie la classe operaia*, BCCCI, 17, aprile 1971, p. 12.

⁴¹ M. GUASCO, *Preti-operai*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia. 1860-1980*, I/2, diretto da F. Traniello e G. Campanini, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 366-373; P. CRESPI, *Prete operaio. Testimonianze di una scelta di vita*, Edizioni Lavoro, Roma 1985; M. MARGOTTI, *Lavoro manuale e spiritualità. L'itinerario dei preti operai*, Studium, Roma 2001.

«poiché nella società attuale la grande maggioranza dei lavoratori è oggetto di sfruttamento, sento il dovere di condividere, con il lavoro a tempo pieno, la sorte di milioni di oppressi, lottando per la costruzione di una società più giusta. Non credo che tutto questo sia contro il Vangelo e meriti una condanna»⁴².

Impegno cristiano e militanza operaia divenivano dunque per molti cattolici del dissenso un nucleo indissolubile che fondava non soltanto le personali scelte esistenziali, ma permetteva di condurre una critica serrata al moderatismo ecclesiastico in nome dei principi evangelici. La polemica superò però rapidamente tale linea di frattura, creandone altre più profonde. Con la radicalizzazione avvenuta con le proteste della fine degli anni Sessanta, i contestatori non soltanto misero in discussione i contenuti del discorso cattolico sulla politica e sull'economia, ma considerarono ormai superata l'idea stessa di "dottrina sociale della Chiesa" che sulla base del principio gerarchico, dal papa ai vescovi e poi ai fedeli, pretendeva di offrire soluzioni valide per tutte le situazioni e per ogni tempo. Tale dottrina avrebbe legittimato l'*interclassismo cattolico* e condannato la lotta tra le classi, con ricadute dirette sulla collocazione dei cattolici nei conflitti sociali e sugli equilibri politici, considerate particolarmente deleterie in Italia.

Le critiche al magistero sociale cattolico, le accuse all'uso spregiudicato del denaro da parte della Chiesa e la denuncia delle "connivenze" ecclesiastiche con la Democrazia cristiana si intrecciarono con le richieste di abolizione del Concordato, lanciate con particolare vigore durante la battaglia referendaria del 1974. L'obiettivo era rompere quella che era considerata la situazione di ingiusto privilegio della Chiesa e, attraverso questa opera di liberazione della comunità cristiana dall'asservimento al potere politico, permetterle di «assumere il suo natu-

⁴² *Il prete Gian Carlo Bussetti alla Comunità dei credenti*, BCCCI, 3-4, luglio-agosto 1969, p. 19.

rale ruolo di denuncia profetica, di puntare il dito sui genocidi, sulle stragi, sulle violenze»⁴³. Si trattava di posizioni che portarono ad affermare (come faceva la Comunità San Lazzaro di Piacenza) che la «battaglia abrogazionista» sul divorzio era a tutti gli effetti una espressione della lotta di classe: essa rappresentava, infatti,

«un momento qualificante per dare spazio concreto alla lotta di classe contro le istituzioni cattoliche interclassiste e borghesi, per allargare il consenso tra le masse cattoliche lavoratrici per la lotta per il socialismo, per rinnovare su contenuti nuovi dettati dalla situazione storica in cui operiamo la strategia di alleanze del movimento operaio»⁴⁴.

All'interno di questo comune discorso critico, molto diverse erano però le soluzioni prospettate per realizzare la “società futura”. Vi erano numerosi gruppi del dissenso e comunità di base che intendevano essere «unicamente una comunità di fede», ma rifiutavano «di fare della fede una ideologia religiosa», come indicato da dom Franzoni durante l'incontro a Milano dei gruppi dell'Italia settentrionale nel giugno 1969. Pur non rinunciando all'impegno politico, questo doveva essere realizzato «da ciascuno nel luogo e secondo le analisi scientifiche e storiche appropriate»⁴⁵, anche perché, secondo alcuni componenti della comunità fiorentina del Vingone, dovevano essere criticati certi aspetti dei gruppi del dissenso – tra cui lo

⁴³ *Presentazione dei gruppi comunità movimenti. Gruppo aperto Chiesa povera. Noi diciamo che il Vangelo condanna il concordato*, BCCCI, 2, giugno 1969, p. 4. Sulla battaglia referendaria, cfr. F. LUSSANA, *L'Italia del divorzio. La battaglia fra Stato, Chiesa e gente comune (1946-1976)*, Carocci, Roma 2014; G. SCIRÈ, *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

⁴⁴ [COMUNITÀ DI SAN LAZZARO (PIACENZA)], *La fede invita il cristiano a rifiutare il concordato*, BCCCI, 22, ottobre 1971, p. 8. Cfr. anche ID., *Lotta al Concordato come lotta di classe*, BCCCI, 23, novembre 1971, pp. 30-32.

⁴⁵ *Cosa pensano e cosa vogliono fare i gruppi ecclesiali dell'Italia settentrionale. Giorgio Ferraresi sintetizza la sua esperienza*, BCCCI, 3-4, luglio-agosto 1969, p. 15.

stesso Isolotto – per aver «clericalizzato la politica»⁴⁶.

Vi erano poi militanti che concentravano le critiche sugli squilibri della società e sui contraddittori legami della Chiesa con i poteri economici, mentre si sollecitavano cambiamenti radicali delle strutture ecclesiastiche. In questi ambienti la riforma della Chiesa era considerata la via per indebolire la tenuta della struttura capitalistica della società, che continuava a ricevere una fondamentale legittimazione dal cattolicesimo⁴⁷.

Si trattava di posizioni che insistevano sulla necessità di cambiamenti nelle strutture ecclesiastiche per giungere, come nel caso degli ebrei in schiavitù in Egitto, alla liberazione «di un popolo di emigrati in terra straniera, disprezzato, oppresso, in schiavitù. Dio prende posizione a favore di questo popolo, contro i suoi oppressori, contro i potenti che opprimono e sfruttano questo popolo», come ricordava don Marco Bisceglia nell'agosto 1971 agli emigrati, rientrati per le ferie a Lavello, in Basilicata, in una chiesa presidiata dalle forze dell'ordine in seguito alla precedente partecipazione dei parrocchiani a una manifestazione durante uno sciopero dei contadini. E lo stesso prete dichiarava:

«Questo è il cristianesimo, questa è la fede cristiana, non quella di un Dio-padrone che serve a legittimare il potere che opprime. [...] Dobbiamo liberare la nostra fede da tanti tradimenti che sono stati fatti a cominciare dalla gerarchia, dalla stessa istituzione cattolica, da noi stessi preti, a cominciare dal supremo potere ecclesiastico [...] che insieme con il potere civile ha tenuto le masse del popolo molte volte nel timore»⁴⁸.

Altri gruppi, pur con una originaria ispirazione cristiana, enfatizzavano le categorie politiche di analisi della realtà eco-

⁴⁶ B. D'AVANZO, *Tra dissenso e rivoluzione. Gruppi cristiani a Firenze*, Guaraldi, Bologna 1971, p. 148.

⁴⁷ COMUNITÀ DELLA RESURREZIONE (FIRENZE), *Chiesa e potere nella scrittura*, BCCCI, 23, novembre 1971, p. 10.

⁴⁸ *Lavello. L'annuncio della giustizia agli emigrati forzati*, BCCCI, 22, ottobre 1971, p. 14. Cfr. R. CIPRIANI e M. MANSI, *Sud e religione*, Borla, Roma 1990.

nomica. Soprattutto dall'inizio degli anni Settanta ritornò ripetutamente l'affermazione che «il potere della Chiesa, potere economico e potere sulle coscienze, è sempre stato uno degli ostacoli più grandi per l'unità delle masse operaie e contadine, in tutto il mondo». Per la comunità dell'Isolotto di Firenze, «la strada della vera giustizia e della vera pace, insomma il cammino di liberazione del popolo di Dio [passava] attraverso la costruzione di una società nuova che abbia come protagoniste le masse proletarie». Come dichiarato dalla comunità nell'autunno del 1971, l'obiettivo era

«la rottura dell'alleanza fra Chiesa istituzionale e Stato borghese [...] attraverso una lotta di massa, in grado cioè di rendere protagonisti i poveri, i semplici, gli oppressi [...]. Ciò significa, per noi credenti, individuare il nostro ruolo all'interno del più vasto movimento di lotta in atto per cambiare la società»⁴⁹.

La militanza sindacale e la partecipazione alle manifestazioni operaie resero alcune di queste posizioni ancora più estreme e produssero conseguenze ad ampio raggio nel cattolicesimo italiano. In modo simile a quanto sostenuto dai preti operai nei loro primi convegni nazionali⁵⁰, anche per Gioventù aclista le situazioni di lavoro precario e di “supersfruttamento” dei lavoratori dovevano essere ricondotte ai temi centrali dello scontro di classe⁵¹. Tali affermazioni segnalavano lo sposta-

⁴⁹ COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO (FIRENZE), *Il regime concordatario contro l'unità del proletariato*, BCCCI, 23, novembre 1971, p. 18.

⁵⁰ Cfr. G. VITALE, *L'anima in fabbrica. Storia, percorsi e riflessioni dei preti operai emiliani e lombardi (1950-1980)*, Studium, Roma 2017.

⁵¹ Cfr. M.C. SERMANI, *Le Acli alla prova della politica. 1961-1972*, Dehoniane, Napoli 1986; M. MARAVIGLIA, *Acli. Cinquant'anni di presenza nella Chiesa e nella società italiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; *L'ipotesi socialista. Trent'anni dopo. 1970-2000*, a cura di A. Scarpitti e C.F. Casula, Aesse, Roma 2001; C.F. CASULA, *Le Acli e la Cisl negli anni Settanta. Pratiche sociali e tentazioni della politica*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, vol. 3: *Partiti e organizzazioni di massa*, a cura di F. Malgeri e L. Paggi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 169-188.

mento nell'area della sinistra politica e sindacale avvenuto in frange consistenti del "cattolicesimo sociale", consolidando tra l'altro quelle posizioni che portarono le Acli, in occasione del convegno di Vallombrosa del 1970, a formulare la "ipotesi socialista", all'origine della decisione della Conferenza episcopale italiana di togliere, l'anno successivo, il riconoscimento ecclesiastico all'associazione.

I riferimenti ideali e ideologici dei gruppi cattolici del dissenso, pur essendo chiaramente collocabili nell'area progressista, a volte con intonazioni più decisamente rivoluzionarie, producevano comunque un'indefinitezza di contorni, dovuta sia ai rapidi cambiamenti degli assetti interni alle varie formazioni, sia alla difficoltà di un'autorappresentazione collettiva unitaria. Alcuni gruppi si situavano «all'interno di una certa scelta "a sinistra"», altri «in una linea più o meno marxista-leninista»⁵², altri ancora assumevano pienamente la teoria marxista come base di analisi della realtà e quale motivazione della lotta contro le ingiustizie.

Prevalgono in ogni caso letture della realtà che concepivano la lotta di classe come "motore di sviluppo" che non si opponeva alla fede né ai principi morali cristiani. Tali riflessioni disperse trovarono un punto di condensazione nei Cristiani per il socialismo, guidati da Giulio Girardi, e poi, alle elezioni politiche del 1972, nel tentativo di aggregare intorno al Movimento popolare dei lavoratori di Livio Labor il voto dei cattolici di sinistra, che ebbe però un fallimentare esito elettorale⁵³.

Nelle mobili correnti del dissenso, con contraddizioni non sempre risolte, si alimentò il pacifismo radicale cristiano. Par-

⁵² *Cosa pensano e cosa vogliono fare i gruppi ecclesiali dell'Italia settentrionale. Giorgio Ferraresi sintetizza la sua esperienza*, BCCCI, 3-4, luglio-agosto 1969, p. 15.

⁵³ Cfr. D. SARESELLA, *I Cristiani per il socialismo in Italia*, in «Studi storici» 2, 2018, pp. 525-549; T. BARBO e L. BORRONI (a cura di), *Livio Labor. La virtù dell'impazienza*, Edizioni Lavoro, Roma 2000.

tendo dalle riflessioni antimilitariste di Mazzolari e Milani e dall'opposizione alla guerra statunitense in Vietnam, dalla fine degli anni Sessanta i pacifisti cattolici si legarono alle poche precedenti esperienze di rifiuto per motivi religiosi della chiamata sotto le armi, divenendo una componente rilevante del movimento per l'approvazione in Italia di una legge a favore dell'obiezione di coscienza al servizio militare⁵⁴.

Dalla stessa radice di cultura religiosa, emersero negli stessi anni scelte orientate a giustificare l'uso della violenza. Muovendosi ancora all'inizio degli anni Settanta in modo ambivalente rispetto al ricorso politico alla violenza, Mario Papadia, un prete romano trasferitosi in Calabria «al servizio della classe proletaria», sosteneva come fosse necessario «non solo scegliere il marxismo, prepararsi alla rivoluzione violenta, ma distinguersi definitivamente dalla Chiesa cattolica, corrottrice, specialmente in alcuni suoi capi, del messaggio cristiano e elemento di sostegno dell'attuale struttura borghese e capitalista contro cui noi combattiamo»⁵⁵.

Pochi cattolici spinsero le affermazioni ideologiche fino a concreti progetti eversivi e alla partecipazione ad azioni terroristiche. In ogni caso, vi furono alcuni uomini e donne con un retroterra culturale cattolico, già militanti negli ambienti della contestazione cristiana, che aderirono ai gruppi terroristici di sinistra⁵⁶. Deve ancora essere compiutamente studiato, anche per la difficoltà di reperimento di fonti attendibili, in quale modo, in quell'*humus* politico e culturale religioso, si siano radicate le scelte di cristiani che negli anni Settanta protessero il passaggio alla clandestinità di alcuni terroristi. Allo stesso

⁵⁴ Cfr. D. FORTIN (a cura di), *Dall'obiezione di coscienza al servizio civile universale*, Il Margine, Trento 2014.

⁵⁵ *Don Papadia: dico no alla Chiesa dei privilegi*, BCCCI, 13, novembre-dicembre 1970, p. 19.

⁵⁶ Cfr. G. PANVINI, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Marsilio, Venezia 2014.

modo, mancano ricerche in grado di ricostruire quanto sia stata determinante l'azione di preti e laici cattolici nel dissuadere giovani dalla partecipazione alla lotta armata e nell'indirizzarli verso altre forme di azione diretta in campo sociale.

La caotica transizione politica della metà degli anni Settanta, le violente manifestazioni dell'estremismo politico, l'instabilità provocata dall'evidente debolezza delle istituzioni pubbliche e l'inasprirsi della crisi economica, unite all'esaurimento delle spinte politiche più ideologicamente connotate e all'affermazione nella Chiesa italiana di una versione attenuata dell'aggiornamento conciliare, accompagnarono la parabola dei gruppi del dissenso cattolico.

Già verso la metà degli anni Settanta, molte delle formazioni della contestazione cattolica più esposte dal punto di vista politico si dissolsero, mentre maggiore tenuta nel tempo registrarono i gruppi più orientati verso l'approfondimento biblico, l'impegno per la riforma della Chiesa, l'ecumenismo e il pacifismo. Alcuni uomini e alcune donne si orientarono verso le formazioni politiche extraparlamentari, da Avanguardia operaia a Lotta continua e Prima linea. Alcune militanti entrarono nei collettivi femministi, svolgendo un ruolo di primo piano, come Maria Teresa Battaglino (che insieme al marito Sandro Guiglia era stata all'origine della comunità di via Vandalino a Torino) e Mira Furlani, della comunità dell'Isolotto, che insieme ad altre donne fu all'origine del gruppo femminista fiorentino provocatoriamente denominato "Le Streghe"⁵⁷.

Cittadinanze contestate

L'intensità e la persistenza delle tensioni emerse nel cattolice-

⁵⁷ Cfr. M.C. BARTOLOMEI, *Le scomode figlie di Eva. Le comunità cristiane di base si interrogano sui percorsi di ricerca delle donne*, Com-Nuovi tempi, Roma 1989; M. FURLANI, *Le donne e il prete. L'Isolotto raccontato da lei*, Il Segno de' Gabrielli, San Pietro in Cariano 2016.

simo italiano dopo il Concilio vaticano II possono essere comprese considerando la scarsa propensione al rinnovamento registrata nella Chiesa nei decenni precedenti, la sovrapposizione delle contestazioni con le proteste studentesche e operaie del “lungo Sessantotto”, alcuni drastici interventi delle gerarchie ecclesiastiche e le preoccupazioni suscitate negli ambienti democristiani di fronte allo scivolamento “a sinistra” di gruppi consistenti di credenti, soprattutto delle generazioni giovanili.

Si trattava di posizioni protestatarie che tenevano insieme, in un incerto e mutevole equilibrio, messianismo politico e utopismo cristiano. Attraverso la liberazione degli oppressi, infatti, i cristiani non soltanto avrebbero contribuito alla costruzione di una società più giusta, ma la Chiesa avrebbe ottenuto quella purificazione che l'avrebbe resa più prossima al messaggio del Vangelo. In Italia, più che in altre nazioni, la voluta mescolanza di dissenso religioso e rivolta politica alimentò dunque un filone che, per quanto minoritario, lasciò tracce durature nel cattolicesimo, anche oltre i gruppi direttamente implicati nelle proteste.

Proprio osservando tale fenomeno all'interno dei sommovimenti avvenuti negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, tra distensione della Guerra fredda ed effetti locali delle crisi politiche ed economiche globali⁵⁸, è possibile riflettere in modo complessivo sui nessi tra movimenti religiosi, cambiamenti sociali e forme della partecipazione alla dimensione pubblica per comprendere la specificità del caso italiano e le conseguenze sulla vita religiosa e sugli assetti politici della nazione. In questa prospettiva, l'analisi delle scelte compiute dai “cattolici disobbedienti” rappresenta un utile strumento per verificare quanto profondi siano stati i mutamenti delle culture degli

⁵⁸ Cfr. C. VILLANI, *Un buco nel cielo di carta. La nuova storiografia globale, la guerra fredda e l'Italia*, Progedit, Bari 2012; G. FORMIGONI, *Storia d'Italia nella guerra fredda (1943-1978)*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 373-443.

italiani nella modernizzazione del dopoguerra e quali elementi abbiano maggiormente influito sui loro orientamenti.

Pur nelle differenti ispirazioni presenti tra i “dissenziati” cattolici di sinistra, comune era la volontà di contestare l’istituzione ecclesiastica accusata di essersi separata dal “popolo di Dio” in nome del potere e per questo di aver tradito il messaggio evangelico di redenzione che era, insieme, spirituale e politico. In questa prospettiva la liberazione della Chiesa dai vincoli economici e politici che la legavano al “regime borghese” poteva avvenire soltanto attraverso una soluzione rivoluzionaria in grado di scardinare, allo stesso tempo, la legittimazione religiosa della società capitalistica e il controllo borghese sulla comunità cristiana. Questa miscela di messianismo politico e di rivoluzione religiosa, che si esprime attraverso gesti urticanti per la loro intenzionale volontà provocatoria e liberatoria, non lasciò senza conseguenze né la Chiesa, né la società italiana.

La contestazione cattolica fu infatti, nel complesso, un fenomeno diffuso, ma decisamente minoritario e disarticolato al suo interno. Le posizioni più radicali di contestazione furono marginali se confrontate con le scelte della maggioranza dei cattolici italiani, che in maniera più o meno convinta recepì le riforme del Concilio in una versione nettamente più moderata rispetto a quanto voluto dai contestatori. Si può ipotizzare però che questa recezione “mediana” del Concilio – che in Italia avvenne per alcuni aspetti inaspettatamente in maniera piuttosto rapida – sia stata possibile anche a causa dei sommovimenti creati dalla contestazione esplosa all’interno della Chiesa.

I “dissenziati” divennero per molte associazioni cristiane e parrocchie termine di confronto, ora da combattere, ora da arginare, ora da assecondare, ma che, per la loro capacità di enfatizzare le contraddizioni della Chiesa postconciliare, non lasciarono immutato il cattolicesimo italiano. Se le scelte della contestazione cattolica erano rifiutate da molti fedeli per le posizioni giudicate “sacrileghe” o, in ogni caso, “eccessive”, era-

no invece più condivise alcune loro intenzioni di cambiamento, anche se in una versione meno radicale. Alcuni degli obiettivi del progressismo cattolico più radicale rispondevano, infatti, a esigenze di trasformazione della sfera religiosa che erano emerse, almeno in parte, già all'inizio del Novecento, e si erano diffuse nel cattolicesimo dal secondo dopoguerra, accompagnate e accresciute dai più generali mutamenti della società.

Dopo il Concilio la presenza nella Chiesa di laici e preti che iniziarono in modo rumoroso a “fare diversamente” permise con maggior facilità, anche a chi non aveva aderito alle proteste, di cambiare – in modo più sommesso, ma non per questo meno incisivo – alcune forme della propria esperienza di fede e i modi di percepire la propria identità. In questo movimento di rapida trasformazione, anche i discorsi sulla “purificazione” del rapporto tra potere e religione e sul valore della povertà della Chiesa ebbero negli anni Settanta una circolazione più ampia negli ambienti cattolici italiani rispetto a quanto avvenuto durante il Concilio. Tali rivolgimenti provocarono nuove forme di appartenenza alla comunità cristiana, anche oltre l'arcipelago disperso dei gruppi del dissenso. In modo didascalico, e per questo eccessivamente semplificatorio, si potrebbe dire: attraverso il “Sessantotto cattolico” molti credenti si convinsero di non essere più “sudditi”, ma “cittadini” della Chiesa, con tutte le conseguenze che portava con sé questa idea “democratica” – quando non apertamente “rivoluzionaria” – di cittadinanza religiosa.

La forte carica politica dei “cattolici del Sessantotto”, che contestavano l'asservimento dell'istituzione ecclesiastica al “sistema di potere borghese”, ambiva anche a dare un nuovo diritto di cittadinanza alla Chiesa in una società futura che si voleva senza classi. La Chiesa poteva inserirsi in questa “nuova società” soltanto se avesse abbandonato la sua organizzazione gerarchica e le forme oppressive dell'educazione, recuperando in questo senso i riferimenti a don Milani e alla sua scuola di

Barbiana⁵⁹, ma soprattutto se i cristiani avessero aderito in massa – in nome del Vangelo e della rivoluzione comunista – alla lotta di classe del proletariato e al movimento internazionale di liberazione dei popoli subalterni.

Molti “sovversivi del post-Concilio” esprimevano una forma di ascesi politica che intendevano realizzare nelle concrete esperienze di lotta rivoluzionaria, da condurre “qui e ora” per ottenere “tutto e subito”. I cristiani del dissenso si dichiaravano portatori di un’idea “evangelica”, quando non più nettamente messianica, di cittadinanza politica, dove erano fatte saltare le tradizionali forme di mediazione politica in nome della radicalità delle scelte religiose e sociali. La lettura politica del «Vangelo dei poveri» si traduceva infatti in modalità di impegno sociale in cui si sovrapponevano, senza soluzione di continuità, l’immagine dei poveri dei racconti evangelici, le vedove e gli orfani aiutati dalle prime comunità cristiane, il proletariato nelle società capitalistiche e i popoli oppressi dal neo-imperialismo.

Sulla scia del «tutto è politica» sessantottino, ma pure di un’interpretazione teologica “integrale” della storia, l’identificazione con la “classe operaia” portava i cristiani a militare per la liberazione religiosa del popolo e per la conquista del potere proletario e, allo stesso tempo, a reclamare la conversione della Chiesa in senso anti-gerarchico e anti-borghese, una conversione (vera e propria *metánoia* spirituale e politica) ritenuta l’unica possibilità rimasta per il suo inserimento nella società a venire. Utopie messianiche, dunque. Teologie rivoluzionarie, anche. Riflessioni che si tradussero quasi sempre in concrete esperienze comunitarie: riunioni di revisione di vita, collettivi

⁵⁹ Cfr. G. MICCOLI, *Don Lorenzo Milani nella Chiesa del suo tempo*, in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell’età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 428-454; R. MICHETTI e R. MORO (a cura di), *Salire a Barbiana. Don Milani dal Sessantotto a oggi*, Viella, Roma 2017.

di riflessione biblica, messe *beat*, gruppi spontanei, forme di vita comunitaria, manifestazioni pacifiste, esperienze che, in modi diversi e confusi, tentavano di prefigurare l'avvento della società senza classi e della Chiesa dei poveri.

Le idee "rivoluzionarie" di appartenenza religiosa e le idee "messianiche" di cittadinanza politica si definirono certamente nel clima arroventato del Sessantotto e, allo stesso tempo, contribuirono alla produzione di una miscela detonante che alimentò la lunga stagione della contestazione studentesca e operaia. Non si trattò soltanto della teorizzazione della lotta di classe in versione cattolica, ma di un più complicato conglomerato dove teoria e prassi della sovversione cristiana si alimentarono a vicenda.

L'enfasi posta sui piccoli gruppi come cellule costitutive della società futura, ma anche come avanguardia dell'azione sociale nel presente, favorì tra i cattolici del dissenso la formazione di comunità e collettivi che intesero la "questione economica" (l'abbattimento della società capitalistica) e la "questione politica" (l'instaurazione di una società senza classi) come il metro per misurare l'effettiva realizzabilità dell'utopia comunitaria. Il lavoro in fabbrica dei preti, la comunione dei beni nei gruppi di base, le comunità di vita, le famiglie allargate, le cooperative di lavoro, le iniziative di solidarietà con il "Terzo mondo" e i contatti con esponenti della contestazione cattolica internazionale furono esperienze puntiformi, che rimasero comunque segnate dalla loro estrema frammentazione. La circolazione di forme inedite di religiosità e la formazione di identità cristiane "alternative" si accompagnarono, infatti, a tentativi di coordinamento nazionale e transnazionale che risultarono accidentati e quasi sempre fallimentari o comunque di breve durata, in Italia come altrove⁶⁰.

⁶⁰ Oltre ai contatti creati in occasione dell'Assemblea ecclesiale nazionale di Bologna del 1969 e mantenuti attraverso il «Bollettino di collegamento fra comunità cristiane in Italia» (1968-1974) e «Collegamenti. Periodico nazionale di colle-

Allo stesso tempo, la partecipazione dei militanti cattolici agli scioperi operai, la presenza nei picchetti davanti alle fabbriche, le lotte per la casa e contro gli sfratti diventarono occasione per tentare di tradurre nella realtà il messaggio evangelico, ed elemento in grado di trasformare la spiritualità personale e l'azione liturgica comunitaria, perché, come sostenuto dalla comunità torinese di via Vandalino dopo gli scioperi alla Fiat del luglio 1969, era necessario che tutti potessero riflettere sull'azione svolta ed «esaminare il significato del proprio essere a fianco dei più poveri e oppressi. Così acquista veramente un significato il riconoscersi peccatori e lo spezzare il pane»⁶¹.

In tempi abbastanza rapidi, già nel biennio 1968-1969 si registrò il passaggio dei cattolici contestatori a forme di militanza segnate da una più decisa intonazione politica dove, sia a livello collettivo, sia per il singolo, erano sempre più sfumati i connotati religiosi e i riferimenti alla matrice cristiana che pur avevano originato quelle stesse forme di militanza. La politicizzazione del cattolicesimo del dissenso durante il “lungo Sessantotto” ebbe però un esito all'apparenza paradossale: la crescente proiezione in campo politico dei cattolici della contestazione fu tra le cause della loro perdita di incidenza a livello sociale e rese molti tra quei credenti più fragili di fronte alla successiva caduta dei paradigmi totalizzanti della politica.

La maggior parte dei gruppi spontanei e delle comunità di base si dissolse in momenti diversi del “lungo Sessantotto” e pochi di essi continuarono ad esistere dopo gli anni Settanta. A determinarne il declino, più che le drastiche censure delle gerarchie ecclesiastiche che osservarono con grande preoccupazione quelle «pericolose derive a sinistra», fu la difficoltà di

gamento dei gruppi e dei circoli spontanei d'Italia» (1968-1970), ebbe una certa continuità il Comitato di collegamento tra gruppi e comunità di base di Roma, che pubblicò un proprio Bollettino (1971-1974).

⁶¹ [COMUNITÀ DI VIA VANDALINO, TORINO], *Come una comunità vive realisticamente in seno alla Chiesa di Dio che è a Torino*, BCCCI, 3-4, luglio-agosto 1969, p. 5.

molti settori del dissenso a interpretare le trasformazioni culturali e politiche verso la “società liquida” che stavano cambiando l’Italia in una direzione opposta rispetto alle utopie comunitarie circolate in quegli ambienti⁶²: «Ne uccide più la depressione che l’oppressione», ricorda ironicamente uno dei protagonisti di quella stagione. Tanti gruppi fallirono dove avevano pensato di vincere: la limitata capacità di mediazione, l’intellettualismo di molte proposte e il taglio elitario di numerose iniziative rendevano impossibile il coinvolgimento delle “masse cattoliche” e ancor più del proletariato urbano e contadino, vale a dire proprio di quegli “oppressi” evocati negli intensi anni di lotta.

La contestazione cattolica progressista postconciliare non fu comunque una parentesi senza conseguenze, e non soltanto in Italia. Quelle esperienze di “eversione religiosa” lasciarono una traccia profonda nella vicenda di molti militanti, qualunque sia poi stato l’esito dei percorsi individuali di vita. Fu trasformato l’intero cattolicesimo, anche nei settori più refrattari al cambiamento, come pure gli equilibri politici di quei paesi occidentali dove più rilevante fu l’impatto sociale e culturale della contestazione religiosa, come in Italia, ma pure in Olanda e Germania. Quella stagione contraddittoria e utopica – dove erano state immaginate la sovversione del mondo e la nascita della “Chiesa futura” – contribuì a cambiare in modo irreversibile la realtà, seppure in una direzione diversa rispetto a quella per cui i “rivoluzionari del Concilio” avevano intensamente lottato.

⁶² M. LIVI, T. GROßBÖLTING e C. SPAGNOLO (a cura di), *L’avvio della società liquida? Il passaggio degli anni Settanta come tema per la storiografia tedesca e italiana*, Il Mulino, Bologna 2013.

Indice dei nomi

- Abruzzese, Salvatore: 91
Acerbi, Antonio: 53, 67
Acquaviva, Gennaro: 58
Adagio, Carmelo: 88
Agnolotto, Attilio: 81
Agosti, Aldo: 81
Alberigo Nicora, Angelina: 72
Alberigo, Giuseppe: 16, 19, 53, 68, 71, 72, 84
Ambrosini, Gaspare: 46
Amorth, Antonio: 45, 46
Antonetti, Nicola: 31
Badoglio, Pietro: 29, 30, 57
Balboni, Enzo: 33
Balducci, Ernesto: 88
Balladore Pallieri, Giorgio: 45
Barberini, Giovanni: 55
Barbieri, Vincenzo: 92, 99
Barbo, Tarcisio: 104
Barile, Paolo: 45
Bartolomei, Maria Cristina: 106
Battaglino, Maria Teresa: 106
Battelli, Giuseppe: 58
Bedeschi, Lorenzo: 83
Benedetto XVI (Joseph Ratzinger): 20, 21, 22
Benvenuti, Gino: 88
Bertagna, Giuseppe: 61
Bettiol, Giuseppe: 45, 46
Bisceglia, Marco: 102
Blet, Pierre: 63
Boato, Marco: 84, 90
Bocchini Camaiani, Bruna: 88
Bocci, Maria: 35
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: 14, 19, 20, 22
Borghesi, Massimo: 24
Borroni, Luigi: 104
Bottai, Giuseppe: 59, 60
Bozzi, Aldo: 45
Burigana, Riccardo: 54
Busani, Marta: 91
Bussetti, Gian Carlo: 99
Calamandrei, Piero: 45
Campanini, Giorgio: 36, 49, 81, 99
Canavero, Alfredo: 8, 61
Capograssi, Giuseppe: 38
Carbone, Vincenzo: 70
Caristia, Carmelo: 46
Carretto, Carlo: 67
Cartabia, Marta: 21
Casas, Santiago: 71
Casella, Mario: 35, 38, 41, 66, 67
Casula, Carlo Felice: 103
Cavriani, Mario: 67
Ceci, Lucia: 24, 56, 59, 87
Cheli, Enzo: 31
Chenau, Philippe: 55, 84
Chenu, Marie-Dominique: 28
Chittolini, Giorgio: 11
Codacci-Pisanelli, Giuseppe: 46
Colombo, Carlo: 62
Congar, Yves: 18
Cordovani, Mariano: 35
Courtney Murray, John: 16, 17, 62
Craveri, Piero: 15, 64
Crespi, Pietro: 99
Crisafulli, Vezio: 46

- D'Angelo, Augusto: *61*
 D'Avanzo, Bruno: *102*
 Damilano, Andrea: *34*
 de Certeau, Michel: *24*
 De Gasperi, Alcide: *15, 31, 40, 50, 64, 65*
 De Giorgi, Fulvio: *14, 56, 84*
 De Giuseppe, Massimo: *87*
 Dell'Acqua, Angelo: *42*
 de Lubac, Henri: *24*
 De Marco, Vittorio: *81, 95*
 De Piaz, Camillo: *88*
 De Rosa, Gabriele: *12, 56, 84*
 De Siervo, Ugo: *29, 31-35, 38, 44, 47, 48, 49*
 De Vito, Christian G.: *93*
 Di Falco, Italo: *56*
 Di Giacomo, Maurizio: *93*
 Dianich, Severino: *9*
 Dominedò, Francesco Maria: *45, 46*
 Dorigo, Wladimiro: *88*
 Dossetti, Giuseppe Luigi: *72*
 Dossetti, Giuseppe: *34, 45, 46, 60, 61, 66*
 Durand, Jean-Dominique: *64*
 Einaudi, Luigi: *45*
 Elia, Leopoldo: *49*
 Fabro, Nando: *88*
 Faggioli, Massimo: *18, 77, 91*
 Falconi, Carlo: *84*
 Fanfani, Amintore: *39, 45*
 Fattorini, Emma: *13*
 Favale, Agostino: *91*
 Felici, Pericle: *70*
 Ferro, Stefano: *67*
 Fioravanti, Gianfranco: *21*
 Firpo, Luigi: *34*
 Formigoni, Guido: *107*
 Forti, Ugo: *33, 43, 45*
 Fortin, Dario: *105*
 Francesco (Jorge Mario Bergoglio), papa: *22, 24, 25, 58, 77-78*
 Franzoni, Giovanni: *97, 101*
 Friedrich, Carl: *32*
 Furlani, Casimira (Mira): *106*
 Fuschini, Giuseppe: *45*
 Galavotti, Enrico: *21, 22*
 Gauthier, Paul: *86*
 Gedda, Luigi: *57, 65, 67, 69*
 Giannini, Massimo Severo: *46*
 Giovagnoli, Agostino: *38, 81*
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła), papa e santo: *9, 20, 21, 22*
 Giovanni XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli), papa e santo: *9, 17, 53, 59, 68, 69, 70, 71, 74, 83*
 Girardi, Giulio: *95, 104*
 Gonella, Guido: *40, 45, 46, 61*
 Gozzini, Mario: *83*
 Graham, Robert Andrew: *63*
 Gregory, Tullio: *84*
 Gronchi, Giovanni: *69*
 Großbölting Thomas: *113*
 Guardini, Romano: *24*
 Guasco, Alberto: *12, 13, 59*
 Guasco, Maurilio: *81, 99*
 Guerri, Giordano Bruno: *60*
 Guerriero, Elio: *58*
 Guiglia, Sandro: *106*
 Habermas, Jürgen: *20*
 Hobsbawm, Eric: *6*
 Horn, Gerd-Rainer: *83, 85*
 Hünermann, Peter: *16*
 Impagliazzo, Marco: *82*
 Inaudi, Silvia: *82*
 Ivereigh, Austin: *23*
 Jedin, Hubert: *72*
 Joannou, Pericle: *72*
 Kelsen, Hans: *40*
 Kennedy, John Fitzgerald: *73*

- Komonchak Joseph A.: *16*
 La Pira, Giorgio: *35, 39, 42, 45, 46, 48, 51*
 Labor, Livio: *104*
 Lanza, Antonio: *19*
 Lazzarini, Valeria: *5*
 Lazzati, Giuseppe: *27, 66*
 Leonardi, Claudio: *72*
 Leone XIII (Vincenzo Gioacchino Pecci), papa: *11, 12, 62, 98*
 Leone, Giovanni: *46*
 Levant, Marie: *13*
 Levi, Virgilio: *84*
 Levillain, Philippe: *12*
 Livi, Massimiliano: *113*
 Lussana, Fiamma: *82, 101*
 Lutero, Martin: *55*
 Lutte, Gérard: *97*
 Maggi, Gianfranco: *36*
 Malgeri, Francesco: *31, 39, 61, 103*
 Malpensa, Marcello: *66*
 Manzoni, Alessandro: *5, 6, 14*
 Mao Zedong: *86*
 Maraviglia, Mariangela: *88, 103*
 Marchetto, Agostino: *70*
 Marchi, Michele: *58, 67*
 Margotti, Marta: *82, 85, 95, 99*
 Maritain, Jacques: *12, 82*
 Marramao, Giacomo: *82*
 Martegani, Giacomo: *41, 42, 43*
 Martini, Angelo: *63*
 Martini, Gianfranco: *67*
 Marx, Carlo: *94, 96*
 Matulli, Giuseppe: *15*
 Mazzi, Enzo: *90, 97*
 Mazzolari, Primo: *79, 105*
 Melloni, Alberto: *7, 13, 14, 16, 18, 22, 70, 78, 84*
 Mennini, Matteo: *90*
 Menozzi, Daniele: *10, 11, 16, 63*
 Merinas, Vittorino: *84*
 Messineo, Antonio: *39, 41*
 Mezzadri, Luigi: *58*
 Miccoli, Giovanni: *11, 16, 21, 55, 62, 110*
 Michetti, Raimondo: *110*
 Milani, Lorenzo: *79, 105, 109*
 Mirkine-Guetzévitch, Boris: *32*
 Moro, Aldo: *43, 44, 46, 48, 65, 69*
 Moro, Renato: *38, 110*
 Morozzo della Rocca, Roberto: *58*
 Mortati, Costantino: *39, 43, 45, 46, 50, 51*
 Mounier, Emmanuel: *82*
 Mussolini, Benito: *56, 57, 64, 68*
 Nesti, Arnaldo: *64*
 Nitti, Francesco Saverio: *45*
 Nocilla, Damiano: *39*
 Oakley, Francis: *17*
 Occhetta, Francesco: *43*
 Onida, Valerio: *31*
 Oppezzo, Gian Paolo: *38*
 Orlando, Giuseppe: *96*
 Orlando, Vittorio Emanuele: *45*
 Ottaviani, Alfredo: *13, 14, 64, 69*
 Ottaviano, Franco: *91*
 Paggi, Leonardo: *103*
 Panvini, Guido: *105*
 Paolo VI (Giovanni Battista Montini), papa e santo: *9, 17, 19, 26, 35, 71, 83, 84, 85, 98*
 Papadia, Mario: *105*
 Parola, Alessandro: *66*
 Paronetto Valier, Maria Luisa: *36*
 Passerini, Luisa: *81*
 Pavan, Pietro: *16*
 Pelletier, Denis: *83*
 Perassi, Tomaso: *45*
 Pergolesi, Ferruccio: *45*
 Perrenchio, Fausto: *89*

- Pertici, Roberto: 53
 Piccioni, Attilio: 45
 Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa e beato: 71
 Pio XI (Achille Ratti), papa: 58, 64, 66, 70
 Pio XII (Eugenio Pacelli), papa e venerabile: 26, 35, 41, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70
 Pombeni, Paolo: 31, 58, 61, 65, 66
 Pompei, Gian Franco: 58
 Poulat, Émile: 55
 Preziosi, Ernesto: 36, 39, 65
 Prodi, Paolo: 72
 Riccardi, Andrea: 55, 84
 Ricci, Aldo Giuseppe: 31
 Ristuccia, Sergio: 88
 Roncalli, Marco: 69
 Rosmini, Antonio: 14
 Rossi, Mario: 67
 Rossini, Giuseppe: 40
 Ruffilli, Roberto: 34, 35, 38, 40
 Ruini, Camillo: 21, 22,
 Ruini, Meuccio: 45, 47
 Saccenti, Riccardo: 78
 Sala, Teodoro: 57
 Sale, Giovanni: 41, 42, 43, 63, 70
 Saltini, Zeno: 79
 Santagata, Alessandro: 82
 Saresella, Daniela: 8, 82, 83, 88, 104
 Scannone, Juan Carlos: 23
 Scaramozzino, Pasquale: 48
 Scarpitti, Alberto: 103
 Scatena, Silvia: 16, 23, 24, 54
 Schlegel, Jean-Louis: 83
 Schneider, Burkhardt: 63
 Scirè, Giambattista: 101
 Sciubba Pace, Rosanna: 91, 97
 Sciubba, Roberto: 91, 97
 Scoca, Salvatore: 45, 46
 Scoppola, Pietro: 12, 15, 34, 58
 Segni, Antonio: 46
 Sermanni, Maria Cristina: 103
 Sica, Mario: 95
 Simoncini, Andrea: 21, 61
 Siri, Giuseppe: 69
 Sorbi, Paolo: 90
 Sozzi, Pier Giuseppe: 84
 Spagnolo, Carlo: 113
 Sportelli, Francesco: 58
 Sturzo, Luigi: 12, 44, 52, 58
 Tagliaferri, Maurizio: 58
 Tardini, Domenico: 59
 Taviani, Paolo Emilio: 45
 Theobald, Christoph: 18
 Ticchi, Jean-Marc: 12
 Tierney, Brian: 17
 Toniolo, Giuseppe: 12
 Torresi, Tiziano: 35, 36
 Tosato, Egidio: 40, 45, 46
 Toschi, Massimo: 16
 Totaro, Pierluigi: 67
 Tranfaglia, Nicola: 81
 Traniello, Francesco: 14, 15, 49, 81, 99
 Tranvouez, Yvon: 85
 Trionfini, Paolo: 67, 95
 Tupini, Umberto: 34
 Turbanti, Giovanni: 53
 Turoldo, David Maria: 88
 Uginet, François-Charles: 71
 Vanoni, Ezio: 45
 Vauchez, André: 84
 Vecchio, Giorgio: 83, 87, 95
 Velati, Mauro: 54
 Verucci, Guido: 14, 81
 Vigli, Marcello: 91
 Villani, Claudia: 107
 Vitale, Giuseppina: 87, 103
 Von Teuffenbach, Alexandra: 71

Wolf, Hubert: *13*
Zanini, Paolo: *87, 88*
Zizola, Giancarlo: *69*

