

MAURILIO GUASCO

I CATTOLICI E LA RESISTENZA: IPOTESI INTERPRETATIVE E PERCORSI DI RICERCA

Le recenti pubblicazioni dedicate alla Resistenza e al ruolo delle varie forze organizzate, i dibattiti che periodicamente riemergono, le stesse relazioni presentate nel convegno ripropongono alla riflessione alcuni nodi significativi, che sollevano ancora non pochi interrogativi. Certi temi un giorno molto discussi si possono considerare discretamente chiariti, almeno dal punto di vista storiografico, altri restano controversi, altri prima trascurati sono oggi al centro dell'attenzione. Rimangono poi dei vuoti da colmare, alcuni soggetti lasciati in ombra. Si pensi al ruolo delle donne nella Resistenza, che ha ricevuto solo parziale attenzione; e in questo ambito, possiamo ricordare la mancanza quasi totale di attenzione al ruolo delle suore, sia per il loro comprensibile riserbo a parlare di tale argomento, sia forse per la difficoltà ad accedere al materiale archiviato.

È stato ricordato un altro soggetto non ancora approfondito, quello della guerra vista con gli occhi dei bambini (penso ad esempio ad un film come *Jona nel ventre della balena*).

Sulla base dunque delle recenti discussioni e di quanto emerso dai lavori di questi giorni, vorrei elencare alcuni di questi nodi problematici, senza cercare risposte, ma solo ricordando il modo in cui sono affrontati e le piste di ricerca che provocano.

1. *Dalla Resistenza dei cattolici al modo di essere dei cattolici nella Resistenza*

Superato il problema di stabilire elenchi di buoni e di neghittosi, appurato che vi erano cattolici presenti in va-

rie zone e in varie formazioni, dato per scontato che vi erano ideologie e sistemi di pensiero che spingevano maggiormente alla lotta armata e altri meno e che la partecipazione alla Resistenza non consiste solo nell'aver fatto parte di qualche formazione partigiana, credo però sia necessario evitare di allargare eccessivamente il significato di partecipazione alla Resistenza.

Potrebbe succedere quanto è successo negli studi sul fascismo: dopo aver discusso su fascisti e antifascisti, si è esagerato nell'uso della categoria di *afascismo*, un'espressione utile per cogliere meglio alcuni aspetti della nostra storia, ma carica di ambiguità, perché si finisce per sostenere che un gran numero di italiani non si rendeva conto di quanto stava succedendo, diventando tutti ciechi e vivendo da estranei nel loro Paese.

Resta importante tener conto della distinzione tra Resistenza e Resistenza armata: senza però allargare eccessivamente i confini della prima. Mi pare ad esempio esagerato parlare di «resistenza di popolazioni esposte alla prova di tremendi bombardamenti; resistenza al freddo e alla fame in molte regioni del Paese»¹; si rischia di rendere del tutto inafferrabile lo stesso oggetto della ricerca.

Rimane comunque aperto il discorso su quello che ho chiamato il modo di essere nella Resistenza, l'indagine sulla qualità della partecipazione, non dimenticando il vissuto etico che viene prima delle scelte politiche, e neppure l'esercizio della solidarietà umana e cristiana che arriva anche a non distinguere fra amico e nemico. Le forme di solidarietà, di scelte etiche, sono numerose: dall'assistenza ai prigionieri inglesi o americani fuggiaschi, all'aiuto agli ebrei, alle famiglie rimaste senza casa². Vale la pena di ricordare che alcuni di questi gesti di solidarietà comportavano un rischio per la propria vita pari se non superiore alla scelta della lotta armata.

Emergono poi vere e proprie forme di mistica della guerra. Come giudicare diversamente la preghiera del ri-

¹ P. Scoppola, *25 aprile. Liberazione*, Torino, Einaudi, 1995, p. 48.

² Ivi., pp. 47-48.

belle di Teresio Olivelli e la sua disperata volontà di amore dentro la lotta?³

Tali analisi, anche questo non va dimenticato, riaprono per il mondo cattolico discorsi molto più ampi e non sempre accettati. Chi decide quali sono le qualità che rendono lecita la Resistenza e quale il nemico che si può combattere con le armi? Chi decide quando una guerra è guerra di liberazione? Da dove si deduce che si può benedire e approvare una guerra di ieri, e non un'altra in corso oggi, in altri paesi, e che presenta le stesse caratteristiche di una guerra di liberazione? Forse così andiamo fuori tema. Ma come non chiedersi perché periodicamente si esaltano i resistenti di ieri, e si denigrano quelli di oggi? Tali domande spiegano le difficoltà delle autorità ecclesiastiche di fronte ai grandi interrogativi vissuti da tutti tra il 1943 e il 1945.

2. *Sulla guerra e sulla guerra giusta*

La tradizione cattolica su questo argomento è ben nota, e tale da rendere problematica l'ipotetica affermazione di una guerra giusta, almeno per la Germania e l'Italia, quando questa viene dichiarata. Molto più complessa sarebbe stata la situazione, quando si fosse trattato di giudicare la guerra di liberazione o la continuazione dell'alleanza con la Germania. D'altra parte, già in occasione della prima guerra mondiale non pochi avevano abbandonato il dilemma guerra giusta o guerra ingiusta per parlare piuttosto della guerra come male in sé, castigo di Dio, occasione offerta all'uomo per convertirsi dal male e da quei comportamenti che avevano generato la guerra⁴.

³ Il testo, molto noto, si conclude con le espressioni: «Dio della pace e degli eserciti, Signore che porti la spada e la gioia, ascolta la preghiera di noi ribelli per amore». Testo integrale in «Humanitas», febbraio 1995, pp. 196-197.

⁴ Si veda a questo proposito F. Traniello, *Guerra, Stato e nazione negli articoli di p. Rosa sulla «Civiltà cattolica»*, in *Benedetto XV, i cat-*

Rimane comunque presente anche quel riferimento, e vi sono vescovi, i cui testi ci sono stati ricordati, che continuano a ricorrere a quelle distinzioni, finendo per confermare che la guerra è sempre considerata giusta da chi in qualche modo ne è coinvolto, e l'ingiustizia è sempre dall'altra parte. Si realizza comunque un forte salto qualitativo: diminuisce il ricorso alla teoria della guerra giusta e si diffonde il sentimento della guerra come male in sé, da qualunque parte venga.

Mi pare piuttosto semplicistico, come qualcuno ha fatto anche nel corso dei lavori parlando di padre Gemelli, dire che se vi era un atteggiamento positivo nei confronti della guerra, e magari della guerra giusta, vi era invece il rifiuto della guerra fascista. Come se fosse stato possibile, in quel momento, parlare della guerra fingendo che non fosse la guerra dichiarata dal fascismo, ma un argomento astratto su cui riflettere. Sono proprio queste le preoccupazioni espresse da Mazzolari nella sua lettera all'aviatore che gli chiede cosa deve fare di fronte alla guerra: è troppo facile da parte della Chiesa, scrive il parroco di Bozzolo, dire che bisogna fare il proprio dovere, finendo per spingere i propri figli l'uno contro l'altro e venendo meno alla propria funzione di guida. Atteggiamento reso possibile proprio perché si dimentica che «bisogna fissare in volto non solo la guerra, ma *questa guerra*, con tutti i suoi spaventevoli problemi di coscienza e i suoi imperativi di rivolta o di sottomissione»⁵.

3. *Sull'attendismo cattolico*

Vi sono categorie storiografiche che si utilizzano in funzione del proprio discorso politico, ma che hanno un

tolici e la prima guerra mondiale, a cura di G. Rossini, Roma, Cinque Lune, 1963, pp. 661-677, ora in F. Traniello, *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano, Angeli, 1990, pp. 185-203.

⁵ P. Mazzolari, *La Chiesa, il fascismo e la guerra*, Firenze, Vallecchi, 1966, p. 62.

loro valore autonomo. Anche il concetto di attendismo può essere utilizzato in forme diverse. Tale atteggiamento fu molto diffuso nel mondo cattolico nei primi anni di guerra. Vi era l'eredità del fascismo, vi era soprattutto la cultura del rispetto del potere costituito e dell'ubbidienza che gli è dovuta⁶. Non vi fu un appoggio aperto alla guerra, come il regime si aspettava; ma non vi fu neppure la condanna, che sarebbe stata possibile ricorrendo, come ricordato, alla categoria della guerra giusta e ingiusta. Parlare di attendismo per i primi anni di guerra è comunque molto diverso dal parlarne tra il 1943 e il 1945, dopo la caduta del regime.

Rusconi ha recentemente ripreso e analizzato il problema⁷. Non tutti i cattolici credettero nella Resistenza, ma neppure esclusero la partecipazione alla lotta armata. Essere attendisti non significava solo farsi da parte e aspettare l'esito degli eventi; significava anche scegliere forme di resistenza passiva o di guerra senza armi. Sarebbe quindi discutibile arguire forme di disimpegno quando non si può parlare di Resistenza armata, come sarebbe rischioso attribuire il valore della resistenza passiva a forme di vero e proprio disimpegno, di attesa degli eventi senza schierarsi. Qui ritorna quanto già osservato parlando del modo di essere dei cattolici nella Resistenza.

4. Essere «super partes», o i limiti della neutralità

È un tema che ritorna spesso, e che è emerso nel corso dei lavori, qualche volta per difendere posizioni che definire ambigue è quasi obbligato. Due aspetti emergono quando si parla di neutralità: da un lato l'esplicita scelta

⁶ F. Traniello, *Il mondo cattolico nella seconda guerra mondiale*, in *L'Italia nella seconda guerra mondiale e nella Resistenza*, a cura di F. Ferratini Tosi, G. Grassi, M. Legnani, Milano, Angeli, 1988, ora in F. Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 1990, in particolare pp. 177 e 189.

⁷ G.E. Rusconi, *Resistenza e postfascismo*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 9 e 21-24.

da parte della gerarchia di non schierarsi, perché non spetta a lei pronunciare giudizi di legittimazione di un potere, o di utilizzare categorie di giudizio che sembrano esulare dalla sua sfera di competenza. Inoltre, e molti casi rendono plausibile la scelta, la neutralità riconosciuta da entrambi gli schieramenti permette alla Chiesa, soprattutto vescovi e preti, di essere spesso accettati come mediatori di trattative tra le due parti in guerra.

Questo però non poteva non generare equivoci e anche contraddizioni, perché vi erano ragioni sufficienti e affermate per mettersi al di sopra delle parti o per fare una scelta. Nota giustamente Pavone che «la distinzione che trovò particolare difficoltà a essere mediata fu dunque quella fra religione come fatto istituzionale, amministrato, ma non in modo esclusivo, dai vertici della gerarchia, e religione come fatto di coscienza». Lo sdoppiamento tra lo stare *super partes* e lo schierarsi «si verificava all'interno di entrambi i livelli», anche se le conseguenze che ne derivavano potevano essere diverse, spingendo la gerarchia a una prudenza diplomatica, mentre a livello di coscienza religiosa «poneva in luce il contrasto fra la pietà religiosa che accomuna amici e nemici, vincitori e vinti, e l'impegno attivo a fianco degli amici contro la prepotenza e l'ingiustizia»⁸.

L'ambiguità presente anche in personaggi di rilievo deriva proprio dal fatto che sostengono la legittimità della ribellione contro la tirannide, secondo la dottrina tradizionale del cristianesimo, consigliando poi di tenersi fuori dalla lotta armata e di dedicarsi solo all'azione assistenziale e caritativa. Per cui non è strano trovare anche vescovi nei quali convivono i due atteggiamenti: da un lato la conferma dell'ubbidienza dovuta alla autorità legittima e l'invito a desistere dalla ribellione, dall'altro l'eroismo di chi si offre volontariamente alla morte per salvare la vita a ostaggi che rischiano di essere uccisi⁹.

⁸ C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 282.

⁹ Pavone cita il caso di mons. Angrisani, vescovo di Casale, che da

5. *La difficile scelta pastorale*

Non era facile fare il vescovo o il parroco, quando si avevano fedeli schierati dalle due parti, giovani che avevano risposto ai bandi di Salò e altri fra i partigiani, preti in difficoltà e preti deportati. I testi pastorali, quando non si limitano a parlare di argomenti esclusivamente devozionali, contengono prese di posizione di vario genere, così come sono diversi gli interventi personali. Ci sono vescovi che condannano esplicitamente i partigiani e vescovi che li sostengono, vescovi che permettono ai preti di sostenere i resistenti e vescovi che minacciano sanzioni canoniche contro chi fa quella scelta: tali atteggiamenti plurimi sono emersi chiaramente. Vi è anche chi rivendica la libertà di giudizio di fronte agli atti dell'autorità legittima, chi arriva a parlare di obiezione di coscienza.

Uno dei casi che periodicamente sollevava dibattiti e polemiche, strettamente connesso con l'attività pastorale, era quello dell'amministrazione dei sacramenti, e ancora più quello dei riti funebri per i morti in guerra. Rifiutare i funerali religiosi a un gerarca o a un collaboratore dei tedeschi ucciso significava mancare ai più elementari principi della carità cristiana e ai doveri del proprio ufficio di pastore; accettarli, significava essere accusato di vicinanza ai fascisti e ai nazisti. La messa in suffragio di Ettore Muti celebrata a Roma avrebbe provocato qualche protesta sdegnata, ma parroci e vescovi celebravano anche i riti funebri per i partigiani uccisi; talvolta anzi arrivavano a rischiare la vita per dare sepoltura a dei resistenti¹⁰.

un lato invita ad ubbidire al Governo stabilito senza fare opposizione, e in seguito chiede di essere fucilato al posto di 150 ostaggi di un paese: C. Pavone, *Una guerra civile* cit., p. 286.

¹⁰ La messa in suffragio di Ettore Muti, che provocava qualche protesta, era stata celebrata a Roma nella chiesa di S. Marcello al Corso; a Venezia il card. Piazza aveva concesso la celebrazione in S. Marco di solenni riti funebri per trenta militi fascisti uccisi in un attentato; ma poi celebrava i funerali dei tredici antifascisti fucilati per rappresaglia: C. Pavone, *Una guerra civile* cit., p. 300.

Era chiaramente uno dei luoghi in cui la commistione tra politica e religione si sentiva più forte: un gesto profondamente religioso poteva venire letto in chiave prettamente politica. Proprio un gesto del genere aveva provocato una delle conseguenze più traumatiche per l'arcivescovo di Parigi, che si sarebbe visto rifiutare da De Gaulle l'ingresso nella cattedrale parigina per celebrare il *Te Deum* della Liberazione, perché gli si faceva colpa di aver officiato i funerali di uno dei più noti collaborazionisti¹¹.

6. È cambiata la religione?

È uno degli interrogativi che emerge periodicamente, riproposto ancora da Traniello¹²: in che misura il contesto bellico ha finito per provocare modifiche anche nelle espressioni religiose, nel modo di pregare, di percepire il rapporto con Dio, di vivere le proprie scelte fondandole su motivazioni di fede.

Una breve parentesi, per rinviare a categorie utilizzate dalla sociologia religiosa, ci permette di affrontare meglio il problema. Fra le varie tipologie che vengono utilizzate per studiare l'evoluzione delle credenze e dei modelli religiosi, alcuni sociologi individuano quattro tappe significative nel processo evolutivo: la religione cosmologica, quando il cosmo e le forze incontrollate che esprime vengono considerati fenomeni religiosi e anche divinità; la religione della città, che emerge quando si passa dal noma-

¹¹ Il card. Suhard aveva presieduto le esequie di Philippe Henriot, dirigente dei movimenti cattolici e noto collaboratore dei tedeschi, ucciso il 28 giugno 1944 da un commando della Resistenza. Per questo, dopo vari tentativi di chiarificazione, gli veniva impedito l'accesso a Notre Dame il 26 agosto, dove De Gaulle celebrava il ringraziamento per la Liberazione di Parigi. La cerimonia venne improvvisata, e invece del *Te Deum*, inno abituale per le feste di ringraziamento, si cantò il *Magnificat*. Si veda J. Vinatier, *Le cardinal Suhard (1874-1949)*, Paris, Casterman, 1983, pp. 191-217.

¹² F. Traniello, *Il mondo cattolico nella seconda guerra mondiale* cit., p. 171.

dismo alla fondazione della città, che viene affidata alla protezione delle proprie divinità, tanto più forti quanto più sono in grado di garantire la vittoria contro l'altra città e le sue divinità protettrici; la religione della salvezza, quando la divinità supera i confini nazionali o cittadini e diventa prima di tutto la garanzia della salvezza individuale, scopo fondamentale della religione; e infine il cristianesimo, che si presenta come religione universale, e condiziona la salvezza individuale alla ricerca della salvezza collettiva¹³.

Tale evoluzione avviene non per eliminazione, ma per sovrapposizione. Lo stadio successivo non cancella il precedente, semplicemente si sovrappone, provocando fenomeni analoghi a quelli geologici. Gli scavi permettono di portare alla luce civiltà sepolte, ma che hanno lasciato i segni della loro esistenza. Così avviene per le credenze e la religione che esse determinano.

La guerra tende quasi inesorabilmente a far riemergere la religione della città. Come ricordavo, questa appare quando l'uomo passa a una forma di vita sedentaria, individua un territorio, scelto da lui o promesso da Dio (la terra promessa), lo pone sotto la protezione della sua divinità piantando il totem fondativo. Ha quindi bisogno di elementi che garantiscano la stabilità sociale e l'autorevolezza delle leggi, che aiutino a discriminare il bene dal male. Il male è generalmente rappresentato dall'altro, che è lo straniero e molto spesso il nemico. Il rito religioso diventa essenzialmente cerimonia, non ha lo scopo di convertire, ma di aggregare e assicurare. Gli dei sono fortemente coinvolti in tutto questo, sono i primi difensori della città, combattono con e per i suoi abitanti.

La religione diventa allora anche fondamento della cultura e dei modelli di comportamento; è al servizio del Paese, ne rappresenta quasi l'identità. I primi a farsi pro-

¹³ Un esempio di tale tipologia in E. Pin, *Le motivazioni religiose ed il passaggio da una società pre-industriale ad una società industriale e tecnica*, in H. Carrier, E. Pin, *Saggi di sociologia religiosa*, Roma, Ave, 1967, pp. 193-209.

motori di tale concezione sono le classi medio-alte e le classi dirigenti. Il loro problema non è di condividere la religione del popolo, ma di usarla come elemento aggregante e unificante, base della unità nazionale. Si pensi in questa ottica all'ateo Maurras che privilegia nel suo movimento, l'*Action Française*, l'appello alla religione; si pensi alle periodiche affermazioni «religiose» di un pragmatico e privo proprio di ogni riferimento religioso come Mussolini.

Nella storia dei Paesi cattolici, quei modelli si prestano a dare origine a vere e proprie forme di nazional-cattolicesimo. In esso il rito è analogo per la cerimonia religiosa come per la civile, ha come primo scopo di impressionare la folla, la credenza deve essere funzionale al Paese e incrementare il suo bene. La Chiesa quindi non può permettersi di essere disfunzionale al potere, deve anzi alimentare credenze e riti che abbiano proprio quelle caratteristiche.

Se proviamo a leggere con queste categorie certi atteggiamenti religiosi, certe richieste che l'autorità politica fa a vescovi e preti, le stesse preghiere per ottenere la vittoria, il forte richiamo alla patria e al sentimento di appartenenza, la demonizzazione del nemico e la richiesta a Dio di collaborare alla vittoria («Dio stramaledica gli inglesi»), abbiamo tutta una serie di elementi che invitano a riflettere sul senso del cambiamento della religione. La stessa riscoperta dei santi protettori delle singole città, che si invocano con novene, preghiere, processioni, rivela analogie profonde con la concezione propria della religione della città. In questo caso, più che parlare di cambiamento della religione, bisogna forse parlare di riemergere di forme religiose dimenticate.

L'altro aspetto, che non va trascurato, e che è più verificabile empiricamente, sono le trasformazioni religiose provocate prima dal fascismo e poi dalla guerra. Il ventennio aveva influito sulla cultura, sulla vita, sulle abitudini degli italiani, e logicamente anche sulle espressioni religiose, sulla liturgia, sui modi di pregare. I rapporti tra la Chiesa e il regime non possono essere letti solo in chiave

politica; ci si deve chiedere, ed è stato fatto, in che misura il regime ha prodotto conseguenze sulla religione degli italiani, se l'ha in qualche modo riplasmata, modificando lo stesso sentimento dell'identità religiosa.

La fede poi poteva offrire un rifugio che permetteva di sopportare meglio le privazioni, le sofferenze; come poteva anche alimentare un forte sentimento di dipendenza, e quindi di accettazione dell'autorità stabilita e di rifiuto della ribellione. Il pericolo poi influisce fortemente sulla pratica religiosa: è molto diffuso tra il clero il sentimento dell'occasione di ritorno a Dio che può essere offerta anche dalla tragedia della guerra¹⁴; come sarà poi molto diffusa la delusione quando si dovrà constatare, nell'immediato dopoguerra, che la crescita della pratica religiosa era un fenomeno connesso con le paure e le difficoltà, cessate le quali la maggior parte dei fedeli sarebbe tornata alla relativa indifferenza religiosa propria dei tempi tranquilli.

Mi pare in conclusione che il fenomeno non vada né enfatizzato né sottovalutato; e d'altra parte non pochi resistenti troveranno proprio nella fede religiosa le motivazioni per la loro scelta: segno evidente di un pluralismo di riflessioni religiose presente e operante. Questo apre un altro discorso, che qui ricordo soltanto, della pluralità non delle scelte desunte dalla stessa fede religiosa, ma di fedi religiose. Quel cristianesimo apparentemente trascendente e metastorico, con i suoi dogmi immutabili, si rivela molto più incarnato e coinvolto nelle vicende storiche di quanto non si voglia talvolta ammettere, determinando credenze e modelli di comportamento non solo diversi, ma anche antitetici.

¹⁴ F. Malgeri, *La Chiesa italiana e la guerra (1940-45)*, Roma, Studium, 1980, in particolare il cap. *Pregghiera, devozione popolare e censura fascista*, pp. 63-103.

7. *La dialettica coscienza-istituzione*

È sempre molto delicato voler distinguere fra Chiesa-istituzione e Chiesa della base, e di conseguenza fra alto e basso clero, fra gli atteggiamenti ufficiali e quelli vissuti; ma è ammissibile voler cercare di distinguere, come ricordava Traniello, la Chiesa come struttura organizzata gerarchicamente e la Chiesa come luogo delle credenze, dei principi orientativi e regolativi dei comportamenti personali e collettivi¹⁵.

Proprio tale distinzione ci permette di andare oltre gli atteggiamenti ufficiali e le prese di posizione che emergono dai documenti emanati dall'autorità ecclesiastica, per analizzare tutte quelle forme religiose che riemergono o sono prodotte dalla contingenza bellica, alle quali già facevamo cenno: rifugio contro la sofferenza, fondamento e ispirazione per forti atteggiamenti solidaristici, senso del dovere, aumento della pratica religiosa.

Rimane, e forse è più significativo, un altro discorso, di carattere ecclesiologico. Di fronte alla drammaticità del momento e alla impellenza della scelta, non pochi si trovarono nelle condizioni di dover scegliere senza riferirsi all'autorità, talvolta anzi addirittura in contrasto con l'autorità religiosa. Non si deve esagerare la solitudine della persona, che poteva anche trovare nelle parrocchie, nelle associazioni, nei gruppi un supporto e un aiuto; ma non si può neanche dimenticare che in molti casi l'individuo vive nella solitudine il suo dramma. «In momenti in cui occorreva decidere, nota ancora Traniello, e decidere rapidamente e in modo definitivo su questioni che affondavano le radici nella sfera più intima dei personali convinimenti, molti credenti si trovarono a farlo da soli o con il conforto del clero che stava loro più vicino». Molte norme o indicazioni provenienti dalla gerarchia erano spesso generali e astratte, poco applicabili ai casi concre-

¹⁵ F. Traniello, *Chiesa, guerra e Resistenza*, relazione tenuta a Perugia il 9 maggio 1995, al convegno su *Cattolici, Chiesa, guerra e Resistenza nell'Italia centrale*.

ti. Bisognava decidere in base alla propria coscienza o anche in base a un nuovo e poco diffuso ricorso alla Parola di Dio, alla Sacra Scrittura. «È lecito pensare che ne risultasse modificato in senso permanente e profondo anche un modo tradizionale di rapportarsi all'istituzione ecclesiastica»¹⁶. Non era certo facile per preti e laici abituati più alle sicurezze che ai dubbi, alle risposte suggerite da altri più che dalla propria coscienza.

La conclusione è ancora in forma di domanda, e offre argomento per il prossimo convegno e le prossime ricerche: quel nuovo modo di rapportarsi alle istituzioni, quella crescita di una religione della coscienza, della volontà di vivere una religione anche interiore e non fatta solo di adesione al dettaglio esterno, avrebbe rappresentato un fiore di campo che, come ci ricorda la Bibbia, al mattino germoglia e fiorisce, e alla sera è già avvizzito e dissecca, o un sempreverde destinato a durare nel tempo?

¹⁶ F. Traniello, *Il mondo cattolico nella seconda guerra mondiale* cit., pp. 209-210.