

GIORGIO CAMPANINI

LA DEMOCRAZIA NEL PENSIERO POLITICO
DEI CATTOLICI (1942-1945)

Premessa

Il complesso e controverso problema del rapporto fra cristianesimo e democrazia è stato a più riprese illuminato ed esplorato in una serie di studi e ricerche¹; né è mancata un'ampia riflessione sull'apporto dei cattolici italiani alla Resistenza e all'elaborazione della Carta costituzionale.

Sullo sfondo rappresentato da queste varie ricerche, in questa relazione si tenterà di compiere un ulteriore passo in avanti in questa direzione, approfondendo i testi, ed essi soli, elaborati e prodotti (anche se talora pubblicati più tardi o rimasti a lungo inediti) nel cruciale quadriennio 1942-1945, in un arco temporale, cioè, che va dalla stesura delle «Idee ricostruttive della democrazia cristiana» alla pubblicazione di un importante testo teorico il «Codice di Camaldoli», ponte di passaggio, in un certo senso, dalla stagione della Resistenza a quella della Costituente.

¹ Nella vasta letteratura, e con attenzione prevalente al contesto italiano, possono essere ricordati: F. Traniello, *Chiesa e società moderna*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1973, vol. V, pp. 551-657; P. Scoppola, *La democrazia nel pensiero politico cattolico del '900*, *ibidem.*, vol. VI, pp. 110-190; F. Malgeri, *Chiesa, cattolici e democrazia. Da Sturzo a De Gasperi*, Brescia, Morcelliana, 1990; A. Acerbi, *Chiesa e democrazia - Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 1991; G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia*, Brescia, Morcelliana, 1980 (nonché i successivi lavori dello scrivente: *Profilo del pensiero politico di ispirazione cattolica*, in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, Casale Monferrato, Marietti, 1981, vol. 1, pp. 206-232; *I cristiani e la democrazia*, in F. Casavola, G. Salvatori (a cura di), *La politica «educata» - Per la formazione della coscienza civile in Italia*, Roma, Ave, 1989, pp. 89-108).

Esulano pertanto dall'arco temporale qui considerato sia il dibattito ottocentesco sul rapporto fra cattolicesimo e democrazia, sia un'analisi delle due fondamentali esperienze del cattolicesimo democratico in Italia rappresentate dalla prima democrazia cristiana di Murri e dal Partito popolare di Sturzo; ci si è voluti porre, cioè, *in medias res*, per cercare di ricostruire, sia pure sullo sfondo di un confronto critico sviluppatosi prima di allora per un secolo e mezzo, come i cattolici democratici hanno pensato, negli anni conclusivi della seconda guerra mondiale, il loro rapporto con la rinasciente democrazia; una democrazia alla cui restaurazione, o forse rifondazione, essi hanno dato un contributo di grande rilievo.

1. *Il difficile rapporto tra cattolicesimo e democrazia*

La lunga e difficile «marcia di avvicinamento» del cattolicesimo alla democrazia conosce in Italia una serie, più che di passaggi, di veri e propri soprassalti: alla grande stagione del cattolicesimo liberale e del neoguelfismo fa seguito quella del *Sillabo*; alle audaci teorizzazioni di Romolo Murri succede la dura repressione antimodernista; alla fioritura del Partito popolare subentra il gelo degli anni del fascismo. Per il cattolicesimo italiano il rapporto con la democrazia è fatto, dunque, di alti e bassi, di impennate e di ricadute².

Il mutamento di prospettiva, e dunque una vera e propria svolta, si verifica negli anni conclusivi della seconda guerra mondiale. Per la prima volta nella storia italiana, al movimento pendolare in favore della democrazia

² Per uno sguardo di insieme a queste diverse fasi, cfr. il citato *Dizionario storico del Movimento cattolico*, vol. I, tomi I e II. Ulteriori materiali nell'*Aggiornamento 1980-1995*, a cura degli stessi, Genova, Marietti, 1997. Limitatamente al contesto fra le due guerre cfr. AA.VV., a cura di P. Pecorari, *Chiesa, azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Milano, Vita e Pensiero, 1979.

non fa riscontro l'oscillazione del pendolo in senso contrario; in altri termini, le novità dottrinali che fra il 1942 e il 1945 si prospettano vengono a poco a poco acquisite dalla coscienza cattolica e dalla Chiesa e il passaggio alla democrazia diventa questa volta, in qualche modo, *irreversibile*. Non mancheranno, negli anni di guerra ed ancora oltre, ed ancora oggi, tendenze regressive e nostalgiche di ritorni autoritari in taluni ambienti cattolici; ma, a differenza di quanto era avvenuto nei tre precedenti momenti di emersione del cattolicesimo democratico (e cioè gli anni di Rosmini, di Murri, di Sturzo), questa volta il movimento verso la democrazia sarà sostanzialmente senza ritorno. All'inizio della sua avventura, il fascismo si misura con un cattolicesimo nella sua componente maggioritaria caratterizzato da forti propensioni autoritarie; alla fine della sua avventura dovrà fare i conti con un cattolicesimo saldamente acquisito, nel suo complesso, ai valori democratici.

Il ventennio fascista può essere pertanto letto come la fase di trapasso dei cattolici italiani dall'autoritarismo alla democrazia; né si tratta di un nesso casuale, perché fu proprio l'esperienza della dittatura a fare riemergere in tutto il suo valore nella coscienza cattolica il valore delle libertà civili e degli istituti che la sorreggevano nel pur tanto vituperato Stato liberale. Attorno al 1922 la questione fondamentale per i cattolici sembrava essere quella dei diritti della Chiesa (in questo senso il Concordato del 1929 sembrerà offrire loro sufficienti garanzie); venti anni più tardi, appunto attorno al 1942, si imponeva come fondamentale questione quella dei diritti dell'uomo. Avere assunto consapevolezza che il punto di partenza di ogni riflessione sui regimi di governo non doveva essere soltanto la Chiesa, ma *l'uomo*, ha rappresentato l'elemento fondamentale di questo graduale passaggio dal totalitarismo alla democrazia.

Con estrema lucidità questo trapasso è stato descritto da uno dei protagonisti della Resistenza cattolica, Ezio Franceschini, allorché — tornando molti anni più tardi sulla vicenda — poteva scrivere:

Soltanto ora, a distanza di tempo, dopo trent'anni di democrazia – lo scritto è del 1975 – appare chiaro l'ultimo, il più importante (motivo del «no» al fascismo), ma che allora io e quelli della mia generazione non potevamo capire per la poca età e la molta inesperienza, e cioè che *fra dittatura e democrazia c'è incompatibilità assoluta*, che la libertà è il più gran bene dell'uomo: e perché – salva la grazia – senza di essa la vita non vale la pena di essere vissuta³.

Per quali progressivi passaggi sia a poco a poco maturato questo mutamento di prospettiva – il passaggio, cioè, dalla «libertà della Chiesa» alla *libertà dell'uomo tout court* – è questione storiografica assai aperta, perché l'opposizione al fascismo ebbe una mappa assai variegata di motivazioni e dette luogo, anche fra i cattolici, ad atteggiamenti estremamente differenziati. Sembra tuttavia di potere affermare che la piena consapevole accettazione del metodo democratico si collega essenzialmente all'estremizzazione delle tendenze autoritarie e dunque alla piena rivelazione del volto totalitario del fascismo nelle sue varie espressioni⁴. Ciò che a lungo era rimasto impli-

³ E. Franceschini, *Il mio «no» al fascismo*, riproposto in Id., *Uomini liberi – Scritti sulla Resistenza*, a cura di F. Minuto Peri, Casale Monferrato, Piemme, 1983. Importante anche il contributo su «L'Università cattolica del S. Cuore nella lotta di liberazione», pp. 259 ss., ove si fa riferimento anche all'importante ciclo di conferenze su tematiche politico-sociali organizzato nell'anno accademico 1944-1945 (*ibidem*, p. 271). Sull'apporto della Università cattolica alla Resistenza, cfr. Maria Bocci, *Il gruppo della «Cattolica» – Appunti sulla formazione di un'alternativa al totalitarismo*, in «Civiltà Ambrosiana», n. 4, 1995, pp. 273-294. La ricerca, condotta su documenti inediti, ricostruisce l'intensa attività che si svolse all'Università cattolica fra il 1941 e il 1943 e che ricevette particolare impulso dal radiomessaggio natalizio di Pio XII. Frutto di questo lavoro di approfondimento fu il volume, redatto fra il 1942 e il 1943 ma pubblicato solo nel 1945, AA.VV., *L'ordine interno degli Stati nel radiomessaggio di S.S. Pio XII del Natale 1942*, Milano, Vita e Pensiero, 1945.

⁴ È ancora per certi aspetti in atto il dibattito avviato da E. Nolte, *I tre volti del fascismo*, Milano, Mondadori, 1971³, in ordine alla riconduzione ad un'unica categoria concettuale del fascismo italiano, dell'*Action française* e del nazionalsocialismo tedesco. Non vi è dubbio, tuttavia, sul fatto che si tratta di ideologie tutte radicalmente antidemo-

cito o latente, diventava allora, a guerra mondiale iniziata, esplicito e manifesto; ciò che poteva sembrare quasi una «malattia infantile del fascismo», e cioè il suo spirito di violenza e dunque, alla fine, il disprezzo dell'uomo – una malattia infantile alla quale si sarebbe potuto porre rimedio, secondo alcuni superficiali osservatori, iniettando nelle vene del regime una robusta «dose» di cattolicesimo – si manifestava come la sua essenza profonda. Si tornava così, drammaticamente, a comprendere il valore della libertà ed insieme si constatava l'impossibilità di una duratura coesistenza (e, a maggior ragione, di una stabile convergenza) fra la Chiesa e i cattolici e regimi che, progressivamente e nello stesso tempo inevitabilmente, scivolavano dall'autoritarismo verso il totalitarismo.

Gli esiti finali dei regimi autoritari ponevano in luce la insostenibilità della tradizionale dottrina cattolica – teorizzata con particolare rigore da Leone XIII – della «equidistanza» della Chiesa, e dunque dei cattolici, dai vari regimi politici e dalle diverse forme di governo. Questa teoria presupponeva da parte dei diversi regimi il riconoscimento dei diritti della Chiesa e insieme il rispetto dei fondamentali diritti dell'uomo; ma gli uni e gli altri venivano rimessi radicalmente in discussione dai regimi totalitari. Così quella che era stata considerata a lungo, nella più favorevole delle ipotesi, *una* fra le tante possibili forme di governo, e cioè la democrazia, diventava la scelta tendenzialmente ottimale, in quanto poteva meglio garantire il rispetto dei fondamentali diritti dell'uomo e, alla fine, la libertà stessa della Chiesa e della coscienza religiosa.

Il momento della presa di coscienza di questa strutturale incompatibilità fra cattolicesimo e totalitarismi e della conseguente necessità, come avrebbe detto Ozanam, di

cratiche. Da questo punto di vista il «caso di coscienza» dei cattolici italiani era assai simile a quello dei cattolici francesi e tedeschi. Anche in Francia e in Germania, del resto, il pieno manifestarsi del totalitarismo ebbe come conseguenza il prevalere delle tendenze cattolico-democratiche che erano rimaste a lungo sostanzialmente minoritarie.

passare ai barbari, e cioè di accettare la novità storica rappresentata dalla democrazia e di rinunciare conseguentemente alle comode ma strumentali protezioni dei regimi autoritari, è costituito dai noti radiomessaggi degli anni di guerra di Pio XII, e in particolare da quelli del 1942 e del 1944. Si è formata ormai una *communis opinio* storiografica sul significato di vera e propria «svolta» di questi interventi di Papa Pacelli, che evidenzia il passaggio dalla teoria della «equidistanza» a quella della «preferenzialità», sia pure implicita, accordata alla democrazia⁵. In realtà la «svolta», se di essa si può parlare, interviene non tanto sotto il profilo da parte della Chiesa e dei cattolici italiani di una piena consapevolezza democratica, quanto sotto il profilo della *legittimazione* magisteriale (e quindi non solo politica ma *teologica*) di una posizione di pensiero già delineatasi da oltre un secolo, e cioè dalla stagione de *L'Avenir*, ma che nella coscienza cattolica era rimasta a lungo allo stato di latenza.

2. *Il magistero di Pio XII sulla democrazia*

A seconda dei punti di vista, quel mutamento di prospettiva dalla centralità dei diritti della Chiesa alla centra-

⁵ Su questo tema cfr. A. Riccardi (a cura di), *Pio XII*, Bari, Laterza, 1984 e, più specificamente, F. Traniello, *Città dell'uomo - Cattolici, partiti e Stato nella storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 178 ss. Più che con il radiomessaggio del 1942, secondo questo autore, era con quello del 1944 che «la forma democratica di governo [...] veniva esaltata come regola efficace per evitare che lo strapotere dello Stato moderno travalicasse oltre ogni limite» (*op. cit.*, p. 179). Ma il carattere in qualche modo dirompente dello stesso radiomessaggio del 1942 era stato bene avvertito dai gerarchi fascisti, che lo accolsero con distacco e con preoccupazione: cfr. I. Garzia, *Pio XII e l'Italia nella seconda guerra mondiale*, Brescia, Morcelliana, 1988, pp. 238 ss. Alcune penetranti osservazioni sul senso complessivo di questi messaggi in A. Acerbi, *Chiesa e democrazia* cit., pp. 205 ss. Fa notare in particolare Acerbi che «la difesa della persona dalle invasioni del potere statale non è collocata tanto nell'esistenza dei corpi intermedi, quanto piuttosto nella garanzia offerta dall'ordinamento giuridico e dalla sostanza democratica della vita collettiva» (*op. cit.*, p. 213).

lità dei diritti dell'uomo appariva (a coloro che già da tempo avevano maturato ferme convinzioni democratiche) troppo timido; e ad altri (a coloro che mantenevano marcate propensioni autoritarie e continuavano ad essere inclini a trasferire sul piano civile l'ordinamento gerarchico tipico dell'organizzazione ecclesiale) troppo avanzato, per non dire imprudente. Certo era in gioco, in questo passaggio, una sorta di difficile e complessa mutazione genetica del cattolicesimo italiano dal primato accordato alla categoria di *ordine* alla centralità della categoria di *libertà*, con tutta la carica di rischio e insieme di conflittualità che quest'ultima poteva comportare. Ma alla fine questo passaggio si verificò, e fu alla base della stessa elaborazione concettuale del cattolicesimo democratico negli anni della Resistenza.

Letto nella prospettiva del passaggio dalla preoccupazione dominante per il futuro della Chiesa alla preoccupazione dominante per il destino dell'uomo, il radiomessaggio del 1942 già anticipa il mutamento di prospettiva che verrà esplicitato nel 1944 e che troverà la sua definitiva consacrazione nei testi del Concilio Vaticano II. Non è dunque un caso che quel testo di Pio XII, che al lettore contemporaneo appare relativamente timido e denso di sfumature, abbia assunto, agli occhi dei cattolici che nel 1942 si ponevano la ricorrente domanda *Che fare?*, il significato di una chiara opzione di segno antitotalitario e abbia dunque largamente ispirato l'elaborazione culturale, e non solo la prassi, della Resistenza⁶.

⁶ Una lettura in senso chiaramente democratico dei radiomessaggi del 1942 e del 1944 fu quella dei primi interpreti e commentatori di questi testi, come I. Giordani (cfr. *Le encicliche sociali*, a cura dello stesso, Roma, Studium, 1945). Presentando il radiomessaggio del 1944, Giordani affermava che «la democrazia, in questo radiomessaggio natalizio, è elevata a dignità umana» e scorgeva in esso una sorta di legittimazione della «democrazia cristiana in senso universale» (ediz. cit., p. 567). Giordani dava così voce alla lettura prevalente che - talvolta al di là delle espressioni testuali dei radiomessaggi - di essi venne fatta negli ambienti antifascisti cattolici e, un poco alla volta, da gran parte del cattolicesimo italiano.

«Origine e scopo essenziale della vita sociale – scriveva Pio XII nel 1942 – vuol essere la conservazione, lo sviluppo e il perfezionamento della persona umana». Conseguentemente, una «dottrina o costruzione sociale» che misconosca «il rispetto dovuto alla persona e alla vita a lei proprie e non le conceda alcun posto nei suoi ordinamenti, nell'attività legislativa ed esecutiva, lungi dal servire la società, la danneggia». Inevitabile, dunque, la conclusione:

Affinché la vita sociale, quale è voluta da Dio, ottenga il suo scopo, è essenziale un ordinamento giuridico che le serva di esterno appoggio, di riparo e protezione; ordinamento la cui funzione non è dominare ma servire, tendere a sviluppare e accrescere la vitalità della società nella ricca molteplicità dei suoi scopi.

Di qui una serie di indicazioni operative, prima delle quali era quella relativa alla *Dignità e diritti della persona umana*, oggetto di uno specifico e denso paragrafo del radiomessaggio: «Chi vuole che la stella della pace spunti e si fermi sulla società, concorra da parte sua a ridonare alla persona umana la dignità concessale da Dio fin dal principio [...]; favorisca, con tutti i mezzi leciti, in tutti i campi della vita, forme sociali in cui sia resa possibile e garantita una piena responsabilità personale»⁷. Il termine di «democrazia» non ricorre mai direttamente in questo messaggio, ma i punti successivi – riguardanti la «reintegrazione dell'ordinamento giuridico» e la «concezione dello Stato secondo lo spirito cristiano» – esprimono, sia pure in forma velata e indiretta, un'opzione sufficientemente chiara a favore della democrazia.

Alla questione della democrazia è invece dedicato

⁷ Pio XII, *L'ordine interno delle nazioni – Radiomessaggio per il Natale 1942*, in I. Giordani, *Le encicliche sociali* cit., pp. 528 ss. (le citazioni sono riferite, nell'ordine, ai numeri 7, 11, 24, 27, 28). Da questa raccolta, pp. 567 e ss., e in particolare dal n. 7 (p. 572), sono tratte anche le successive citazioni del messaggio del 1944.

espressamente il radiomessaggio del 1944, esso pure largamente noto, nel quale si legge la famosa espressione secondo cui «la forma democratica di governo apparisce a molti» (e, come appare dal contesto, allo stesso pontefice) «come un postulato naturale imposto dalla stessa ragione».

Benché questo secondo radiomessaggio sia sicuramente più importante di quello del 1942 ai fini dell'elaborazione di una teoria democratica ad ispirazione cristiana, tuttavia, di fatto, nell'elaborazione programmatica dei cattolici durante il periodo resistenziale è stato il radiomessaggio del 1942 quello che ha avuto una maggiore risonanza e una più diffusa incidenza, grazie anche alla lettura e all'interpretazione, in senso schiettamente democratico, che ne aveva dato - autorevolmente, perché in pubblicazioni avallate dalla stessa S. Sede - Guido Gonella dapprima in articoli apparsi sull'«Osservatore romano» (in quegli anni, come noto, assai letto anche in ambienti antifascisti, come unica voce rimasta libera e circolante in Italia, nonostante gli impedimenti posti dal regime), indi in volumi che ebbero grande diffusione e numerose edizioni, non solo in Italia⁸. Questa maggiore risonanza è dovuta sia al fatto che proprio nel 1943 si avvia l'esperienza della Resistenza (il messaggio del 1944 giunge quando ormai buona parte d'Italia è ormai liberata e la Resistenza volge ormai al termine), sia agli aspetti di novità che il documento presenta rispetto al precedente magistero, novità che il radiomessaggio del 1944 avalla e conferma.

Nel loro complesso, i tre radiomessaggi natalizi del 1942, 1943 e 1944 (rispettivamente sull'«ordine interno degli Stati», sulla «civiltà cristiana» e su «Il problema della democrazia») possono essere considerati, retrospetti-

⁸ G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale - Note sui messaggi di S.S. Pio XII*, Città del Vaticano, Civitas Gentium, 1942; Id., *Principii di un ordine sociale - note sui messaggi di S.S. Pio XII*, *ibidem*, 1944 (i due volumi sono stati in parte ripresi in G. Gonella, *Dalla guerra alla ricostruzione - Programmi di un nuovo ordine sociale*, Roma, Studium, 1983).

vamente, come una sorta di trittico programmatico che, dopo avere fondato i diritti dell'uomo e indicato le strutture portanti di una civiltà degna della persona umana, individua nella democrazia la forma di governo meglio atta a garantire i fondamentali diritti della persona e lo sviluppo stesso della civiltà. Non si tratta certo di un programma politico, tanto meno riferito specificamente all'Italia, ma di una sorta di grande cornice a partire dalla quale potranno essere elaborati i numerosi documenti ideologici dei cattolici democratici degli anni della Resistenza. Ciò che conta, del resto, non è tanto il valore dei singoli contenuti⁹ quanto piuttosto l'autorevolezza della cattedra dalla quale proviene la riproposizione del valore e della dignità della persona umana e la netta condanna dei totalitarismi.

È, questa, una delle «fonti» principali, anche se non l'unica, del pensiero cattolico sulla democrazia quale è stato elaborato negli anni della Resistenza. L'insegnamento di Pio XII si innesta sulla non perduta memoria della tradizione cattolico-liberale, sull'eredità del popolarismo, sulla riflessione teorica dei cattolici democratici francesi, a partire da J. Maritain. Anche se variamente motivate, queste ispirazioni convergono tutte in direzione del riconoscimento del valore fondamentale della democrazia e della sua superiorità rispetto a tutte le altre possibili forme di governo.

⁹ A questo riguardo possono essere condivise le perplessità di R. Ruffilli, *Progetti democratico-cristiani sulla società italiana dopo il fascismo*, in G. Rossini, *Democrazia Cristiana e Costituente*, Roma, Cinque Lune, 1980, tre voll. (cfr. vol. I, pp. 29 ss.). Osserva il compianto studioso che «De Gasperi supera decisamente le cautele mantenute da Pio XII ancora nel corso del 1943 e non del tutto superate neppure nel radiomessaggio natalizio del 1944, a proposito di una democrazia politica imperniata sulla divisione dei poteri e sulla partecipazione dei movimenti di massa al governo della cosa pubblica, attraverso la competizione elettorale» (*op. cit.*, p. 42). È appena il caso di ricordare, tuttavia, che quello di Pio XII è un approccio essenzialmente filosofico-religioso, mentre quello di De Gasperi è consapevolmente politico e dunque completa una riflessione magisteriale che non poteva, almeno in quello specifico contesto, andare al di là di una determinata soglia.

3. *Le origini del progetto cattolico-democratico*

Non stupisce, dunque, che proprio gli anni conclusivi della seconda guerra mondiale siano quelli dell'elaborazione – dietro questa sollecitazione del magistero pontificio – di una sorta di *ricco ed articolato progetto cattolico-democratico* di cui si cercherà qui di cogliere, limitatamente agli anni che vanno dal 1942 al 1945, le linee principali; dando per scontato che questa elaborazione dottrinale continua anche dopo il 1945 e trova anzi un suo punto di forza nella feconda stagione costituente. Nonostante la breve distanza temporale, tuttavia, si può affermare che esiste un certo iato fra l'elaborazione della Resistenza e quella degli anni 1946 e 1947: i primi sono, in qualche modo, gli anni della semina, i secondi quelli del raccolto; detto altrimenti, la visione della democrazia elaborata fra il 1943 e il 1945 nasce essenzialmente da preoccupazioni di ordine spirituale, religioso, morale, mentre quella che prende a mano a mano corpo dopo la fine della guerra è una democrazia che deve definire la sua organizzazione, le sue strutture, i suoi istituti (aspetti questi che, in verità, sono stati solo in parte affrontati nei documenti programmatici della Resistenza). Sotto questo aspetto, accanto agli indubbi elementi di continuità, si possono rilevare, fra questi due periodi, anche elementi di relativa discontinuità.

Rimane sullo sfondo – oltre a quelle componenti della destra che anche dopo la caduta del fascismo mantennero una sorta di pregiudiziale antidemocratica¹⁰ – anche il

¹⁰ La permanenza di atteggiamenti di diffidenza nei confronti della democrazia politica, anche dopo il 1945, è posta in evidenza nell'ampia ricerca di J.-D. Durand, *L'Eglise catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, Roma, Ecole française de Rome, 1991, *passim*. In particolare Durand rileva persistenti tendenze alla realizzazione, sul modello salazariano-franchista, di uno «Stato cristiano» (*op. cit.*, pp. 503 ss.), nonché propensioni autoritarie in parte del clero filo-monarchico, attivo soprattutto nel Sud (*ibidem*, pp. 599 ss.). Cfr. inoltre G. Tassani, *La cultura politica della destra cattolica*, Roma, Coines, 1976; AA.VV., *La resistenza monarchica in Italia*, Napoli, Guida, 1985; A. Riccardi, *Il*

contributo teorico delle varie componenti della sinistra cristiana, portatrici di una concezione di democrazia assai lontana da quella del cattolicesimo democratico, persistentemente diffidente di quella che veniva definita la «democrazia formale» e orientata alla costruzione di una «democrazia sostanziale» fortemente influenzata da quel modello sovietico di «democrazia progressiva» al quale si guardava allora con grande simpatia da parte dei vari gruppi della sinistra. Si trattò, d'altra parte, di gruppi relativamente ristretti, concentrati prevalentemente a Roma, e pressoché ininfluenti sull'elaborazione programmatica da un lato dei democratici cristiani e degli intellettuali cattolici, dall'altro dei gruppi di resistenti attivi soprattutto nel Nord¹¹. È d'altra parte ancora in larga misura da compiere una più puntuale esplorazione del concetto di

«partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954), Brescia, Morcelliana, 1983. Un tentativo di bilancio in G. Campanini, *La democrazia nel pensiero politico dei cattolici (1942-1945)*, in «Sociologia», n. 2-3, 1996, pp. 45-78.

¹¹ Per un quadro di insieme cfr. F. Malgeri, *La sinistra cristiana (1937-1945)*, Brescia, Morcelliana, 1942 e, dello stesso autore, *Chiesa, cattolici e democrazia* cit. («Il progetto della Sinistra cristiana», pp. 217 ss.). «Manca completamente – osserva Malgeri in ordine appunto alla questione della democrazia – sia il discorso sui sistemi rappresentativi, sia una attenzione non generica a quella visione organica dello Stato e della società basata sulla vitalità e potenzialità degli enti intermedi che rappresentava una delle pagine più ricche dell'impegno del cattolicesimo militante italiano» (*ibidem*, p. 233). Per un'essenziale raccolta di testi e documenti cfr. G. Ruggieri-R. Albani (a cura di), *Cattolici comunisti? Originalità e contraddizioni di un'esperienza «lontana»*, Brescia, Queriniana, 1978 (in particolare gli «Appunti programmatici» di cui alle pp. 63 ss.). Un profilo di insieme in N. Antonetti, *L'ideologia della sinistra cristiana*, Milano, Angeli, 1976. La pur ricca ed importante elaborazione teorica di Felice Balbo si colloca prevalentemente dopo il 1945: cfr. G. Invitto, *Le idee di Felice Balbo*, Bologna, Il Mulino, 1979, e AA.VV., *Felice Balbo tra filosofia e società*, a cura di G. Campanini e G. Invitto, Milano, Franco Angeli, 1985. Sul gruppo dei cristiano-sociali raccolti attorno a Gerardo Bruni, cfr. A. Parisella, *Il partito cristiano sociale, 1939-1948*, Roma, Biblioteca di studi cristiano-sociali, 1984 (sul programma del movimento nel periodo clandestino, cfr. in particolare le pp. 14 ss.).

«democrazia» nell'elaborazione culturale dei «cattolici comunisti» fra il 1942 e il 1945.

I testi ai quali occorre soprattutto fare riferimento appartengono in sostanza a quell'area culturale che si è soliti chiamare, in generale, «cattolico-democratica» e che confluì in gran parte nel partito della Democrazia Cristiana, punto di coagulo di pressoché tutto il mondo cattolico e in particolare delle sue componenti intellettuali.

Questi testi possono essere ricondotti a quattro specifici filoni¹²: il gruppo degli ex popolari e dei giovani democratici cristiani facenti riferimento ad Alcide De Gasperi; gli intellettuali provenienti dall'Azione Cattolica e in particolare dai suoi gruppi intellettuali (con importanti apporti, per altro, dei docenti dell'Università cattolica); credenti a vario titolo impegnati nella Resistenza e che, operando generalmente isolati, poterono solo in parte tenere conto dell'elaborazione programmatica dei primi due gruppi; ed infine singole figure di studiosi non direttamente legati all'una o all'altra esperienza, ma autori di significativi contributi programmatici (è il caso, in particolare, di un La Pira, di un Mazzolari, di un Moro).

Se i documenti programmatici dei primi due gruppi sono stati oggetto di numerosi contributi storiografici, al-

¹² In verità, G. De Rosa, *Da Luigi Sturzo ad Aldo Moro*, Brescia, Morcelliana, 1988 (cfr. in particolare *Il contributo del cattolicesimo liberale alla DC del secondo dopoguerra*, pp. 29 ss.) individua due principali tendenze politiche attorno al 1940: «Una, che proveniva dalla tradizione popolare, impersonata da De Gasperi, l'altra del Movimento laureati cattolici» e ritiene si possa parlare di una «scuola sturziana» da un lato e di una «scuola montiniana» dall'altro: le «Idee ricostruttive» e il «Codice di Camaldoli» sarebbero stati la più significativa espressione di queste due tendenze. Senonché, occorre non accentuare oltre misura questa indubbia differenza di prospettiva (P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, Il Mulino, 1977, pone in evidenza anche parziali convergenze, in relazione soprattutto alla figura di Sergio Paronetto, per certi aspetti mediatore fra i due gruppi: *op. cit.*, p. 73); e nello stesso tempo si deve tenere conto anche di altri apporti provenienti da singoli studiosi e dai cattolici direttamente impegnati, nelle regioni del Nord, nell'esperienza della Resistenza.

tri aspetti della riflessione dei cattolici democratici attendono di essere esplorati, anche per le notevoli difficoltà che si incontrano tuttora nel reperimento della relativa documentazione¹³. A cinquant'anni dalla conclusione della vicenda della Resistenza sembra per altro giunto il momento di tentare di tracciare un bilancio di questa sorta di meditazione corale sul decisivo tema della democrazia¹⁴.

¹³ Manca ancora una raccolta sistematica di tali fonti, od anche soltanto una precisa ricognizione di esse. Cfr. comunque i materiali raccolti in G. Fanello Marcucci (a cura di), *Documenti programmatici dei democratici cristiani (1899-1943)*, Roma, Cinque Lune, 1983 (si tratta di documenti, in parte inediti, soprattutto per gli anni successivi al 1940, ricavati soprattutto dall'Archivio di Giuseppe Spataro); in G.B. Varnier, *Idee e programmi della D.C. nella Resistenza*, Roma, Civitas, 1984, con un saggio introduttivo del curatore su «Idee e programmi democratici cristiani nella Resistenza: l'ambiente, gli autori, le prospettive», pp. 25-31; F. Malgeri (a cura di), *Storia della Democrazia Cristiana*, vol. I: *Le origini: dalla Resistenza alla Repubblica*, Roma, Cinque Lune, 1987, ove vengono riportati (cfr. pp. 375-469) vari testi programmatici redatti fra il 1943 e il 1946, quasi tutti per altro già apparsi nelle due raccolte in precedenza citate (ivi). Un primo tentativo di sintesi in G. Campanini, *I programmi del partito democratico-cristiano (1942-1947)*, pp. 205-229. Una valutazione di insieme in B. Garglio (a cura di), *Cristiani in politica - I programmi dei movimenti cattolici democratici*, Milano, Franco Angeli, 1987.

¹⁴ Esaustività di esposizione vorrebbe che il discorso venisse completato con una ricostruzione degli atteggiamenti delle gerarchie ecclesiastiche e dei teologi in ordine alla democrazia, ma il tema non può essere qui esplorato. Utili elementi al riguardo in G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, vol. I, 1919-1945, Milano, Jaca Book, 1986, in particolare alle pp. 192 ss. Occorrerebbe, altresì, tenere conto dell'elaborazione degli ex popolari in esilio (e specificamente di Sturzo, considerata la morte precoce di F.L. Ferrari e di G. Donati), della quale tuttavia solo una pallidissima eco poteva giungere in Italia. Per un quadro di insieme cfr. R. Papini, *Il coraggio della democrazia - Sturzo e l'internazionale popolare tra le due guerre*, con pref. di G. De Rosa, Roma, Studium, 1995 (cfr. in particolare le pagine conclusive, 273-275).

4. *Elementi per un bilancio*

Una prima considerazione storica – che è insieme la registrazione di un paradosso – si impone. Negli anni fra il 1942 e il 1945 viene quasi di colpo spazzata via la lunga catena di diffidenze che erano serpeggiate nel mondo cattolico nei confronti della democrazia già all'indomani della Rivoluzione francese ed erano continuate per un secolo e mezzo. Dopo 150 anni di diffuso, anche se non generalizzato, distacco (per non dire rifiuto) nei confronti della democrazia, il cattolicesimo italiano – a lungo corteggiato dallo stesso fascismo e certo non insensibile, in molte sue componenti, al «fascino discreto» di Mussolini – compie, fra il 1943 e il 1945, una quasi plebiscitaria opzione per la democrazia politica; un'opzione che (non è fuori luogo sottolinearlo) non riguarda solo la componente, pur tuttavia esile e minoritaria, dei cattolici democratici provenienti dalla prima Democrazia Cristiana e dal Partito Popolare, ma coinvolge pressoché tutto il mondo cattolico, dalle gerarchie ecclesiastiche alle nuove generazioni che, nella crisi del fascismo, si affacciano per la prima volta alla politica.

In realtà i documenti di cui disponiamo – e di cui si è tentata una lettura di insieme – non danno di fatto alcuna spiegazione di questo mutamento di prospettiva: tanto pacifico era stato il distacco di ieri, quanto «naturale» appare il consenso degli anni 1943-1945. Il cattolicesimo che nasce alla democrazia fra il 1942 e il 1945 sembra essere quasi «senza memoria»: non va alla ricerca dei «padri fondatori» e, se proprio ricerca un padre, lo fa guardando all'immediato, volgendosi cioè all'insegnamento di Pio XII. Programmi e scritti dei cattolici democratici di quegli anni cruciali sembrano ignorare le ambiguità, le difficoltà, le sconfessioni del passato. Né Rosmini o Gioberti, né Murri o Sturzo sembrano appartenere alla loro storia; e se in qualche caso – come per quanto riguarda il gruppo ex popolare – il mancato riferimento esplicito al pensiero di Sturzo potrebbe essere stato dettato da ragioni di opportunità pratica, soprattutto nell'in-

tento di presentare la Democrazia Cristiana come un partito del tutto nuovo, e non come semplice riproposizione, sotto diverso nome, del Partito Popolare, in altri casi si ha l'impressione che di questa storia si sia praticamente perduta la memoria: soltanto alcuni decenni più tardi, a mano a mano che saranno portati avanti gli studi sulla storia del Movimento cattolico, uomini e idee del passato ritorneranno a circolare. Che la storia del rapporto tra cattolicesimo e democrazia inizi con Pio XII (o, al più, con Jacques Maritain) sembra essere la convinzione implicita latente in pressoché tutti questi documenti programmatici.

Felix culpa, questa sorta di *damnatio memoriae*, perché consente di guardare liberamente all'avvenire senza fare i conti con il passato; ma anche lacuna per certi aspetti inquietante, che finisce per gettare un'ombra su questo troppo semplice e troppo poco problematico incontro con una realtà, quella della democrazia politica, alla quale gran parte dei cattolici italiani era rimasta a lungo estranea, come documentano il difficile rapporto con lo Stato liberale, prima; e poi le non nascoste simpatie di molti, anche autorevoli, cattolici per il fascismo. Vi è da domandarsi – e molti documenti e testi di quegli anni autorizzano il dubbio – se veramente l'accettazione della democrazia politica sia stata piena e incondizionata; ma si tratta di una domanda retorica, perché è ben noto quanti e quali resistenze permanessero nei confronti della democrazia, al vertice e alla base; atteggiamenti che tuttavia sono eclissati dalla realtà stessa delle cose, talché manifestare nostalgia per il fascismo, inneggiare all'autoritarismo, demonizzare la democrazia, tutto ciò appare in quegli anni – dal 1943 al 1945 – impossibile ed inaccettabile alla coscienza dei più.

Ci si misura qui con un altro «caso serio» del cattolicesimo italiano di quegli anni, quello cioè rappresentato dal complessivo ritardo della riflessione propriamente teologica sulla democrazia. Altri paesi, soprattutto la Francia, avevano vissuto già fra le due guerre un'intensa stagione di rinascita democratica, alla quale la riflessione

teologica ed ecclesiologica (condotta da teologi di professione, come Chenu e Congar, ma anche da laici di notevole cultura teologica, come Blondel, Maritain, Mounier) aveva offerto un contributo determinante.

Nulla di paragonabile era avvenuto in Italia. Chi percorra i tradizionali testi di teologia morale di autori italiani di quegli anni si imbatte, nel migliore dei casi, nella teoria della «equidistanza» della Chiesa dai vari regimi politici: se non è più demonizzata, la democrazia non è certo riconosciuta e legittimata. Nonostante gli interventi di Pio XII (del resto, ad un'attenta lettura, non così favorevoli alla democrazia come risultava dalla lettura fattane da un Gonella, un De Gasperi o un Fanfani), il vero mutamento di prospettiva sarebbe intervenuto soltanto molti anni più tardi, con Giovanni XXIII¹⁵.

Questo «passaggio» relativamente brusco, e in realtà non bene motivato teologicamente ed ecclesiologicamente, viene solitamente ricondotto al magistero di Pio XII, di cui è stato enfatizzato il carattere di «svolta». Ma si potrebbe ipotizzare, in realtà, un procedimento esattamente inverso: forse non è tanto Pio XII che induce i cattolici italiani ad accettare la democrazia; ma sono i cattolici italiani che, avendo maturato almeno nelle loro componenti più lucide ed aperte la scelta democratica, trovano in Pio XII un avallo e un'autorevole conferma della loro scelta.

Alla fine, non si tratta tanto di una svolta teologica ed ecclesiologica, quanto di un mutamento di prospettiva che nasce dalla situazione storica e dalla lezione stessa

¹⁵ È, questa, la tesi sostenuta da F. Traniello, *La Chiesa e la politica*, in M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Parte II, Milano, San Paolo, 1995, p. 340. Si riconosce per altro che questo mutamento di prospettiva era stato preparato - prima della «Pacem in terris» - dai radiomessaggi di Pio XII degli anni di guerra. Sul punto cfr. anche il citato A. Acerbi, *Chiesa e democrazia*. Il rapporto fra ecclesiologia e Movimento cattolico è stato solo in parte esplorato: cfr. comunque S. Dianich, *L'ecclesiologia in Italia dal Vaticano I al Vaticano II*, in *Dizionario storico* cit., vol. I/II, in particolare alle pp. 169 ss.

degli avvenimenti: si potrebbe parlare, al limite, di una *svolta ecclesiologica che nasce da una svolta storica*.

5. *La lezione degli avvenimenti*

Si può dunque parlare di una silenziosa, ma decisiva lezione che proveniva dagli stessi avvenimenti. Era l'esperienza storica che aveva dimostrato l'inaffidabilità e la pericolosità, per gli stessi valori cristiani, dei regimi autoritari. Si era per un momento pensato che i nuovi Duci e i nuovi Führer avrebbero potuto svolgere la funzione che in passato era stata affidata a quei «Principi cristiani» sulla cui formazione – da Erasmo a Bossuet – si era accumulata una folta biblioteca (anche se quegli insegnamenti avevano avuto esiti spesso discutibili in ordine al rapporto fra etica e politica). Il caso tedesco rappresentava in qualche modo il limite; ma non molto lontano da questo limite avevano finito per collocarsi altri regimi autoritari, spesso richiamantisi – nello stile che sarebbe poi stato anche di Vichy – al trinomio *Dio, patria, famiglia*. Alla fine Dio era sostituito dai miti pagani della razza e del sangue, la patria era ridotta a volontà di potenza, la famiglia veniva strumentalizzata a fini di espansione militare.

Alla luce della lezione degli avvenimenti, le intemperanze anticlericali di un Bismarck, di un Crispien, di un Gambetta finivano per apparire meno inquietanti e pericolose della protezione strumentale accordata alla Chiesa all'ombra di concordati spesso ridotti a *chiffons de papier*. La Chiesa così misurava sulla sua pelle i guasti di un autoritarismo, o di un totalitarismo, che nel passaggio dalla seconda metà dell'Ottocento ai primi decenni del Novecento aveva acquisito mezzi di persuasione e insieme di controllo sociale sconosciuti anche al più virulento anticlericalismo ottocentesco. Gli spazi che, nonostante tutto, la Chiesa aveva potuto conservare in regimi laicisti venivano quasi del tutto occupati nei regimi totalitari.

Collocata fuori del suo contesto storico e non sostenuta da un'adeguata ecclesiologia, la scelta democratica

di gran parte dei cattolici italiani fra il 1943 e il 1945 appariva fondata su motivazioni essenzialmente etiche e religiose, ma non sorretta da una parallela riflessione teologica e non inquadrata in una ricostruzione storica di ampio respiro. Di qui la sua relativa debolezza, ma in qualche modo anche la sua forza di novità, giacché non si trattava in alcun modo di un ritorno al passato, perché di questo passato non permaneva più la memoria. Così la tesi della «naturale» concordanza fra cristianesimo e democrazia, divulgata soprattutto da Maritain, in pagine, quelle di *Christianisme et démocratie*, assai diffuse negli ambienti antifascisti poteva essere accolta senza che si avesse un'esatta percezione del suo carattere drammaticamente problematico. Oltre un secolo di vivacissimo dibattito teologico e politico, costellato di reprimende e di condanne, dall'*Avenir* a Murri, veniva così posto fra parentesi. Ciò che sino a ieri, o all'altro ieri, aveva sapore di eresia, quasi improvvisamente diventava una sorta di *communis opinio*.

Non stupisce che in questo contesto, dominato da preoccupazioni essenzialmente etiche e spirituali (più che propriamente politiche) assai poco ci si preoccupi delle strutture della democrazia, dei suoi istituti giuridici, delle sue regole di funzionamento. In tutta la *koiné* della Resistenza (in verità, non solo in quella cattolica), la democrazia appare assai più come un insieme di ideali e di valori che non una forma di governo, un complesso di istituti, un insieme di regole. Per tacito ma quasi generalizzato accordo, si rinvia la definizione delle forme e dei contenuti della democrazia ad una fase successiva, quella di una Costituente che pressoché tutti, cattolici compresi, ritengono necessaria, e si affida, ovviamente, tale compito ai giuristi. Saranno gli «esperti» di tematiche costituzionali che dovranno definire, di lì a pochi mesi, i dettagli del quadro; la Resistenza si preoccupa soprattutto del disegno generale, e qui la sua riflessione sulla democrazia di fatto si arresta.

Sarà al momento di definire il quadro che le divergenze riappariranno e che riemergerà quella contrapposi-

zione fra cattolicesimo democratico e cattolicesimo conservatore che preoccupava i più attenti osservatori. Basti citare, per tutti, un Achille Grandi che, all'indomani della Liberazione, paventava che la Democrazia cristiana si piegasse «alle esigenze di elementi retriivi sul terreno delle riforme economico-sociali, sognatori di un passato che non ritorna più». «Io comprendo – aggiungeva il leader sindacale – come i cattolici conservatori possano se vogliono, costruire in Italia un loro partito politico [...] Ma non ammetto che, per amore di una malintesa unità, si crei l'equivoco già lamentato nel passato e si sacrificino le ineluttabili esigenze dell'avvento di un regime schiettamente democratico e rinnovatore nel campo sociale e politico»¹⁶.

Questa preoccupazione era del resto diffusa fra i cattolici democratici e solo la capacità di mediazione di De Gasperi e dei suoi collaboratori, e il qualificante apporto di quasi tutti gli intellettuali cattolici più rappresentativi consentirono di realizzare la saldatura fra le componenti più aperte del cattolicesimo di quegli anni, lasciando sostanzialmente ai margini quegli elementi conservatori che soltanto negli anni del centrismo avrebbero rivelato tutta intera la loro capacità di condizionamento¹⁷. Ma, a quel punto, l'esperienza della Resistenza appariva ormai lontana.

Si scontavano, a questo riguardo, i già denunciati ritardi dell'ecclesiologia, come emergeva con tutta evidenza dalla relativa involuzione sul problema della democrazia riscontratasi poi in Pio XII. La mancanza di una robusta e diffusa riflessione ecclesiologica sulle relazioni fra Chiesa e società civile – con il definitivo superamento dello «Stato cattolico» e la franca accettazione di una società pluralistica – faceva qui avvertire in tutto il suo peso; an-

¹⁶ A. Grandi, *Lettera ad Amleto Barni* (31 agosto 1945), in M. Maraviglia, *Achille Grandi fra lotte operaie e testimonianza cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1994, p. 172.

¹⁷ Sul punto cfr. AA.VV., *De Gasperi e l'età del centrismo*, a cura di G. Rossini, Roma, Cinque Lune, 1984.

che se tale ritardo veniva in parte colmato da quei laici credenti che, come Dossetti, La Pira, Lazzati, avevano anticipato posizioni che il magistero della Chiesa avrebbe assunto solo molti anni più tardi e che accompagnavano il difficile e contrastato cammino del laicato cattolico italiano nella via che avrebbe a mano a mano portato al definitivo superamento della teoria della «equidistanza» della Chiesa dalle varie forme di governo.

In questo contesto l'esperienza della Resistenza assumeva anche una sua precisa *valenza teologica ed ecclesiale*: l'incontro con la democrazia veniva avvertito come incoercibile esigenza morale e praticato nei fatti prima ancora che magistero e teologia ne avessero piena coscienza. Quanto Giovanni XXIII e i padri conciliari avrebbero definitivamente sanzionato negli anni Sessanta era già scritto *in nuce* nell'appassionata fede democratica della Resistenza.