

ACLI
45 °INCONTRO NAZIONALE DI STUDI
CATTOLICI PER IL BENE COMUNE
Orvieto, 14 settembre 2012
Palazzo del Popolo

PAOLO ACANFORA
Le radici del cattolicesimo democratico e sociale

Se si volesse risalire alle radici della “questione democratico-cristiana” dovremmo fare inevitabilmente riferimento al momento in cui tale espressione è stata per la prima volta utilizzata. Ciò avvenne tra il 1796 e il 1799, nel cosiddetto triennio giacobino in Italia. I lavori di Vittorio Emanuele Giuntella¹ e Luciano Guerici² hanno ben messo in evidenza le caratteristiche di questa prima embrionale esperienza. Benché in modo ancora incerto, profondamente ambiguo e non sempre sincero, si provò a trovare un terreno comune, delle modalità di convivenza tra termini che apparivano allora inconciliabili. Opportunamente Guerici distingue infatti tra “cattolici possibilisti” (che vedevano la democrazia come qualsiasi altra forma di governo, non come la più desiderabile né tanto meno la più congrua alla fede cattolica) e “cattolici democratici” i quali provavano a trovare le basi di un sincero accordo tra cattolicesimo e democrazia³.

Allora il problema riguardava innanzitutto la possibilità di conciliazione con il principio democratico emerso dalla Rivoluzione francese ma, in linea più generale, coinvolgeva anche la più complessiva questione del confronto con il pensiero illuminista, con il razionalismo e con la secolarizzazione, uno dei vettori – se non il vettore – fondamentale della modernità.

Quindi il problema si può porre in questa maniera: quale rapporto con la modernità? Il rapporto è stato certamente complesso e, d'altra parte, il mondo cattolico è un mondo frastagliato che non può essere analizzato in modo monolitico. Tuttavia la lettura di gran lunga dominante fu quella di una modernità anticristiana il cui obiettivo era la distruzione della cristianità, della civiltà cristiana così come si era sedimentata nel corso di secoli.

L'ottocento diventa allora un secolo cruciale per capire i successivi sviluppi novecenteschi. Nel XIX secolo prende piede una lettura del processo storico in cui i frutti maligni della modernità venivano ricondotti alla rottura protestante. Si costruisce una vera e propria genealogia degli errori che partendo dal protestantesimo coinvolge il razionalismo, il liberalismo, il democraticismo fino ad arrivare al socialismo, ultimo approdo di un processo di degenerazione.

La risposta cattolica (non genericamente cristiana, perché è diverso, com'è noto, l'atteggiamento di altre confessioni cristiane – si pensi, ad esempio, all'America), non fu però solo negativa ma si propose positivamente su un duplice piano:

1) l'elaborazione del mito della cristianità medievale: un mito apertamente antimoderno che, con lo sviluppo della società di massa, utilizzerà strumenti modernissimi;

2) la questione delle masse. Su questo secondo punto la Chiesa, in particolare con Leone XIII e l'enciclica *Rerum Novarum* del 1891 aveva l'obiettivo fondamentale di combattere il socialismo, di ri-cristianizzare masse proletarie che, in seguito alla rivoluzione industriale avevano perso i propri tradizionali punti di riferimento ed erano divenute terreno di propaganda per il socialismo.

C'è un ulteriore punto che va considerato: l'ostilità della Chiesa al processo di unificazione nazionale. In occasione del centocinquantenario dell'unità d'Italia mi è capitato di leggere interpretazioni in cui il ruolo della Chiesa e del cattolicesimo nel risorgimento era completamente stravolto. Se è vero – ed è vero – che il cattolicesimo italiano (soprattutto il basso clero) ha svolto un ruolo nei primi moti risorgimentali; se è vero che quel mondo non ha rifiutato l'idea di nazione – elaborando anzi i fondamentali paradigmi neoguelfi – è altrettanto vero che l'antagonismo nei confronti del processo di unificazione così come si è realizzato, e cioè a guida liberale, fu totale. Il *non expedit* è certamente figlio dell'occupazione italiana di Roma del XX settembre 1870 ma è anche legato a doppio filo a documenti come il *Sillabo* (1864) che enumeravano i satanici errori del mondo moderno.

¹ Si veda soprattutto, V.E. Giuntella, *La religione amica della democrazia*, Studium, Roma, 1990

² Cfr. L. Guerici, *Istruire nelle verità repubblicane*, il Mulino, Bologna, 1999

³ Ivi, p. 285 e ss.

Mettendo insieme le cose vediamo che l'antirazionalismo, l'antisocialismo, l'antiliberalismo, l'antimaterialismo sono tutti elementi che faranno convergere la Chiesa cattolica con il fascismo. Quel che si realizzerà con il fascismo non è soltanto un contingente e opportunistico legame ma una convergenza profonda nella lettura della modernità.

Questo è un punto delicato: naturalmente ciò non significa *ipso facto* che fascismo e chiesa cattolica si muovano in una direzione antimoderna. E soprattutto – ma è ovvio e lo do per scontato – che fascismo e chiesa cattolica siano la stessa cosa. Anzi il rapporto tra i due è complicato e assai problematico.

Rimanendo ancora sul tema modernità, occorre notare come in sede storiografica si sia parlato, assai opportunamente, di una modernità totalitaria⁴. Il totalitarismo fu una risposta moderna ai nuovi problemi emersi nella moderna società di massa. E i totalitarismi – fascismo, comunismo e nazismo, tutti diversissimi – furono fenomeni democratici. Nel senso che si proposero di dare risposta alla fondamentale domanda di partecipazione delle masse, provando ad integrarle nello stato e nella vita politica della nazione. Non entro nel dettaglio della categoria “democrazia totalitaria” ed i suoi legami con la volontà generale di Rousseau⁵. Ma era questo il fenomeno che la Chiesa e il cattolicesimo nel suo complesso avevano davanti. Su questo piano troviamo da una parte ulteriori convergenze tra cattolicesimo e fascismo e dall'altra una irriducibile distanza. L'idea di una società organica, integrale, moralmente e spiritualmente fondata era assolutamente coerente con l'impostazione cattolica. Ciò che non lo era e non poteva in alcun modo esserlo era che il fascismo pretendeva – in quanto fenomeno totalitario – di definire esso stesso la base di moralità, e di educare i cittadini italiani ad una religione che non era il cattolicesimo ma la religione politica fascista. Su questo aspetto e su quello connesso del mito dello stato, come stato etico (cioè produttore di un'etica propria), non vi era alcuna possibilità di composizione.

Capire questi elementi è cruciale per comprendere il perché la chiesa cattolica, ad un certo punto, abbandonò quella parte di cattolici che avevano scelto un'altra strada, che avevano una diversa lettura della modernità ed un diverso rapporto con il liberalismo e le istituzioni rappresentative. Mi riferisco al partito popolare di Sturzo che fu abbandonato a sé stesso per queste ragioni.

Il passaggio del popolarismo è fondamentale per molte ragioni ma soprattutto perché i cattolici entrarono, attraverso questo strumento, pienamente nel gioco democratico (sebbene vada ricordato che anche il partito popolare era una realtà complessa e con diversi orientamenti al proprio interno). Una democrazia, stavolta, liberale, che prevedeva, dunque, il pluralismo politico (l'idea cioè di essere politicamente una parte della comunità e quindi il rifiuto della pretesa di rappresentare il tutto – si pensi a quanto diceva Sturzo circa il partito popolare, che non poteva rappresentare i cattolici ma solo una parte di questi, coloro cioè che avevano una precisa posizione politica, un programma, delle idee che non dovevano essere espressione integrale del cattolicesimo e che sebbene ispirate dalla fede religiosa non ne erano una diretta e non mediata derivazione); le istituzioni rappresentative (e quindi l'idea della composizione degli interessi, che sono plurimi e contrastanti e hanno libero diritto d'espressione); i diritti civili. L'integrazione delle masse cattoliche poteva passare anche per questa strada: la piena accettazione delle regole della democrazia liberale.

Questo discorso sarà ripreso nel secondo dopoguerra dalla Democrazia cristiana. Un partito che non sarà la semplice riedizione del popolarismo. Sarà una cosa diversa e non solamente perché in mezzo vi erano anche le generazioni cresciute sotto il fascismo. Ma perché il fascismo ha lasciato delle tracce – e non poteva essere diversamente – anche nella generazione dei popolari, che appresero molte lezioni da quella esperienza. In questo senso andrebbe abbandonata l'idea di una DC come riedizione aggiornata dei popolari e ideologicamente fondata sulla dottrina sociale della Chiesa (che certo ebbe un ruolo ma, a dire il vero, abbastanza marginale). La DC costruisce invece nei suoi anni iniziali e con De Gasperi grande protagonista (sebbene non il solo) nuove identità politiche del partito che inevitabilmente si rifletteranno sulla nazione intera, dato il ruolo centrale della DC nel sistema politico. Quali sono queste identità?

La nazione, ovviamente, l'Italia nazione cattolica e la DC come il “partito della nazione”. Un'elaborazione complessa ed efficace che ha prodotto una rilettura dell'intera storia nazionale. De Gasperi cristallizzerà questa formula nel II congresso nazionale del 1947 ma è un'impostazione già presente nel momento fondativo.

L'identità europea. Un'Europa le cui fondamenta sono cristiane (e che va costruita coerentemente con queste fondamenta), che ha una missione da compiere, sul piano della civilizzazione, anche in un contesto come quello della guerra fredda in cui il ruolo europeo è divenuto largamente marginale.

⁴ Si veda il volume collettaneo *Modernità totalitaria. Il fascismo italiano*, a cura di E. Gentile, Laterza, Roma-Bari 2008

⁵ Cfr. J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna, 1952

L'identità occidentale e atlantica che impegna molto la politica degasperiana e, almeno fino alla fine del 1951 più di quella europea. Tra queste occorrerebbe aggiungere anche la non marginale questione dell'identità latina ma approfondire tale discorso ci porterebbe troppo lontano.

Alcune delle questioni che sono dunque centrali nel discorso democristiano – e che sono state richiamate anche nel documento del centro studi delle Acli approntato per questo incontro – appaiono un passaggio cruciale per capire la nostra storia recente e, forse, qualcosa di più rispetto alle ansie di oggi.

Precisiamo velocemente alcuni aspetti di queste “nuove identità” che hanno segnato la nostra storia contemporanea.

Cominciamo con la nazione. L'operazione compiuta dalla Dc degasperiana è di costruire il “partito della nazione” secondo due direttive fondamentali: 1) richiamare il paradigma neoguelfo: l'Italia è una nazione cattolica e la DC è la migliore rappresentante di questa anima nazionale (un elemento che in età giolittiana veniva rappresentato, sul versante cattolico, come la legittimazione del contrasto tra paese reale e paese legale); 2) una lettura della tradizione risorgimentale completamente nuova in cui, da una parte, si enfatizzava il ruolo attivo dei cattolici (i primi moti del cosiddetto “periodo eroico” del risorgimento) marginalizzando al contempo i contrasti, e dall'altra, si sosteneva che tutte le grandi culture politiche che avevano realizzato l'unità (il liberalismo, il repubblicanesimo mazziniano, l'umanesimo socialista) avevano in realtà un'unica grande “sorgiva”, un'unica matrice: il cristianesimo. Anche quei movimenti che più si erano proposti come opposizione radicale al cattolicesimo avevano in realtà – così si affermava – una radice cristiana, una ragione profonda e una moralità sostanzialmente riconducibile al cristianesimo. Si riprendeva, più generalmente, quell'idea elaborata già da intellettuali come Ozanam o come Henri-Louis Bergson della democrazia evangelica, di una democrazia che per esser tale non avrebbe potuto essere altro che cristiana.

Il secondo punto è l'Europa. Qui l'argomento sembra più immediato perché siamo abituati a immaginare un appoggio incondizionato dei cattolici all'ideale europeo. È così, per certi versi, ma occorre dire qualcosa di più preciso. Innanzitutto non è vero che la DC abbia da subito appoggiato e promosso un progetto di unificazione politica dell'Europa occidentale. Nella retorica dei padri dell'Europa troviamo tre grandi statisti democristiani: Schuman, Adenauer e De Gasperi. La questione andrebbe affrontata in modo meno apologetico. Limitandoci a De Gasperi (anche se il discorso riguarda tutta la Dc europea del II dopoguerra), è molto diffusa l'idea che egli sia stato un europeo per eccellenza. Addirittura federalista sin dalla sua giovane esperienza politica nel Trentino asburgico. Non è così. Un vero concreto approccio all'unificazione europea è presente in De Gasperi soltanto dal finire del 1951 sino alla morte nell'agosto del 1954. In questi tre anni scarsi l'impegno europeista sarà notevolissimo. Ma si tratta, pur sempre, di tre anni su settantatre. Non voglio dire che prima di questa data l'Europa non fosse un tema significativo per la DC. Anzi, esattamente il contrario. Ma un concreto impegno sul piano europeista maturerà solo in quegli anni. Prima di essi, l'Europa, ed è questo un punto interessante, doveva essere considerata un'idea-forza, il “nuovo mito” da offrire alle giovani generazioni. Nel novembre del 1950 in un discorso al Senato De Gasperi parlerà appunto dell'Europa come mito “in senso soreliano” che doveva creare entusiasmo e consenso tra i giovani, contesi tra i miti comunisti e quelli rinascenti del neofascismo⁶. L'Europa doveva dunque essere una nuova fede per cui lottare nel prossimo futuro.

Dopo circa un anno delle concrete condizioni per incamminarsi sul piano dell'unificazione europea sembravano essersi create. Non tanto con il piano Schuman, ovviamente, ma con la Comunità Europea di Difesa e la Comunità Politica Europea (legata alla CED attraverso l'articolo 38 del trattato) su cui notevole sarà l'impegno degasperiano. Impegno, va precisato, che però non ebbe i connotati tipici dei federalisti. Per De Gasperi e il suo gruppo lo Stato-nazione (e la nazione) svolgeva ancora un ruolo importante. Si trattava non di annullare le nazioni e le competenze degli stati ma di creare una patria più grande, la nuova “patria Europa” e un potere autenticamente sovranazionale. Si trattava di creare una nuova identità europea. E il problema – che è, in sintesi, quello dell'europeizzazione delle masse – è rimasto ancora ampiamente aperto. Ancora oggi ci si deve porre il problema di trovare degli strumenti di partecipazione, di democratizzazione, di appartenenza anche simbolica che l'euro (e l'unità monetaria) non può in alcun modo garantire. Nella Democrazia cristiana il tema europeo fu fortemente sentito anche dai dossettiani, i quali, sul tema, anticiparono spesso le posizioni degasperiane. Attraverso le parole dell'ecclettico Gianni Baget-Bozzo, anche

⁶ A. De Gasperi, *Discorsi parlamentari*, vol. II, Camera dei deputati, Roma, 1985, pag. 795

nel gruppo legato a Giuseppe Dossetti si parlava di mito dell'Europa come nuovo mito capace di mobilitare le masse e sostituire il mito della nazione che era stato così forte nel XIX secolo e nella prima metà del XX⁷. Sul piano della DC europea (quindi anche degli altri partiti di ispirazione cristiana) si era, invece, elaborata l'idea di una missione da compiere per i partiti di ispirazione cristiana. Occorreva costruire una nuova Europa la cui base di civiltà era il cristianesimo e che poteva essere costruita autenticamente proprio dai partiti più direttamente legati all'ideale cristiano. Essi ne erano appunto l'espressione più autentica. Per molti dei dirigenti dei partiti europei di ispirazione cristiana la preoccupazione era allora che se non si fosse fatta un'Europa cristiana si sarebbe fatta un'Europa socialista (cioè espressione del progetto e della cultura politica dei partiti socialisti). In quest'ottica anche l'antimaterialismo, il riferimento ad un nucleo spirituale dell'Europa giocavano un ruolo importante e caratterizzava l'anticomunismo democristiano.

Il terzo punto riguarda invece il patto atlantico. In chiave storica occorre dire che nella politica estera democristiana, nel periodo degasperiano, atlantismo ed europeismo si intrecciavano notevolmente. Il cambio di marcia sull'Europa avvenne anche perché, dopo la firma del patto atlantico nell'aprile del 1949, lo sforzo della classe dirigente democristiana fu di promuovere l'articolo 2 del patto, cioè l'idea di uno sviluppo sul piano economico, sociale, politico, culturale di un patto che aveva un'origine e una natura militare. Questo sforzo non portò a grandi risultati. La costruzione di una comunità atlantica fallì. Ma l'appartenenza occidentale, pur con tutti i distinguo e le peculiarità che il mondo cattolico rivendicava, ha significato da una parte affinità di valori (De Gasperi enfatizzò molto alcuni aspetti di condivisione con gli USA, a cominciare dal rapporto tra patriottismo e religione che già Tocqueville – autore molto amato dal leader trentino – aveva sottolineato), dall'altra adesione ad un modello politico il cui nucleo fondamentale era la democrazia rappresentativa, la democrazia liberale.

Ora su questo punto occorre soffermarsi un poco. Noi siamo abituati a interpretare la democrazia in senso appunto liberale. Ma allora questa accezione non era affatto scontata. Nel secondo dopoguerra si realizza un nuovo scenario caratterizzante un po' tutta l'Europa occidentale. Ciò che accadde fu che, al crollo dei fascismi, era corrisposto non solo l'aumento di *appeal* e di vigore di una forza fortemente antiliberalista quale quella comunista ma anche la scomparsa di punti di riferimento solidi connessi alla tradizione liberale. Mancavano cioè partiti e movimenti di massa espressione di una cultura politica liberale. Ciò che avvenne fu che tale area liberale, rimasta senza punti di riferimento, fu occupata dai partiti democristiani e dai partiti socialdemocratici. Soggetti che mostravano di accettare e sostenere pienamente le regole della democrazia politica liberale: il pluralismo politico, i diritti civili, le istituzioni rappresentative. Questa condivisione di un comune patrimonio liberale veniva poi declinata diversamente ma la base tipica del liberalismo politico veniva profondamente interiorizzata da tali movimenti.

In Italia la DC difenderà innanzitutto questa base, con tutta le proprie peculiarità, ideologiche, politiche, programmatiche e sociali. Il senso ultimo del centrismo degasperiano fu senz'altro questo. Oggi la messa in discussione degli istituti rappresentativi – com'è più volte accaduto in Italia – non va sottovalutata nei possibili effetti nocivi. Anche nel testo approntato dal Centro studi delle Acli vi è un riferimento ad un superamento della democrazia rappresentativa. Pur condividendo molte delle osservazioni, occorre fare attenzione ai metodi e alle modalità di questo “superamento” – che forse sarebbe meglio declinare in termini di integrazione e miglioramento – per rimanere, pur sempre, nel perimetro di quel tipo di democrazia. E attenzione soprattutto a non alimentare il clima generale di scontento sugli istituti rappresentativi che potrebbe rivelarsi molto pericoloso. Anche l'idea della selezione della classe dirigente secondo regole quale il limite dei mandati parlamentari (generalmente si fa riferimento a non più di due mandati) può creare qualche difficoltà. Attenzione cioè che non si finisca per andare contro il professionismo politico, che sarebbe semplicemente un'ingenuità.

L'esperienza democristiana nell'Italia repubblicana ha, a mio avviso, testimoniato la validità di altri due elementi fondamentali, che ancora oggi possono essere presi come punti di riferimento di un patrimonio consolidato.

Primo: il rifiuto della tesi organicistica. È una questione delicata che ha avuto molti punti problematici. L'idea organicistica della società è profondamente connaturata al pensiero cattolico. La ricerca di una sorta di irenismo, l'obiettivo di una società a-conflittuale, in cui i diversi interessi possano essere armonicamente composti in un quadro unitario è fortemente connessa al pensiero e alla storia del movimento cattolico. Il

⁷ G. Baget-Bozzo, *La democrazia cristiana e l'unità europea*, in «Cronache sociali», a. III, n. 20, 1 novembre 1949

corporativismo era, ad esempio, un'espressione di questa visione. Ancora nel secondo dopoguerra (e in alcuni settori della DC e del mondo cattolico permase per molto tempo) l'idea organicistica, anche se epurata da un ideale corporativo che non aveva più grande presa dopo il fallimento fascista, era ancora forte. Fu soprattutto l'ala sindacalista del partito democristiano, i leader del sindacato nuovo come Giulio Pastore e Mario Romani a sottolineare la dimensione conflittuale del mondo moderno che non poteva essere risolta attraverso il richiamo astratto ai principi di solidarietà. È interessante da questo punto di vista la lettura della realtà sindacale e imprenditoriale italiana che faceva Romani (che definiva per diverse ragioni "ottocentesca") ed è indicativo che quella visione si scontrava con un'altra prevalente nel partito, decisamente ispirata ai modelli di a-conflittualità sociale, di organicità al partito e alle istituzioni. Da questo punto di vista, occorre sempre molta attenzione quando si sottolinea – giustamente, a mio modo di vedere – il carattere parziale e frammentario dell'individualismo e si richiama l'attenzione al soggetto comunità. Il rischio è, infatti, di costruire una contrapposizione e di favorire un'idea comunitaria, che ha profondissime radici nella cultura europea, non solo cristiana ovviamente e che ha portato ad esperienze drammatiche. Il richiamo alla dimensione comunitaria, al personalismo comunitario, è a mio avviso opportuno in chiave di riconoscimento dei doveri nei confronti della comunità, dell'idea che un individuo isolato dal contesto comunitario è un individuo – lo dico banalizzando un po' l'assunto personalista – non pienamente realizzato nella sua personalità. Ed è un richiamo alla responsabilizzazione e alla partecipazione alla vita comunitaria. Tuttavia bisogna fare attenzione a non sottostimare come il richiamo ad una dimensione comunitaria organicamente intesa abbia spesso coinciso, nell'esperienza storica, con il soffocamento dell'individuo, dei suoi diritti, delle sue libertà.

Secondo: il valore della mediazione. La mediazione produce compromessi. E proprio i compromessi, le lungaggini del processo di mediazione, l'idea di una esclusiva tutela di interessi privati costituiscono le critiche storicamente più frequenti alla democrazia parlamentare. Ma questi elementi non sono solo connaturati alla democrazia rappresentativa, ne sono gli elementi di forza. L'esperienza democristiana ha fortemente dimostrato (almeno in certe sue pagine) come la mediazione non sia solo un metodo ma un valore politico. Fu così senz'altro per Moro. Nell'idealismo moroteo (moderato, com'è stato detto in riferimento alla sua formazione intellettuale⁸) lo stato e la nazione sono da intendersi come un processo in fieri. La grande attenzione di Moro verso gli sviluppi e le dinamiche della società nasceva da una precisa cultura politica. In Moro il compito della politica consisteva nella necessità di trovare sintesi progressive ai diversi interessi ed ideali che la società esprimeva. Una sintesi sempre precaria, cioè mai definitiva, che seguiva il flusso della storia. Una sintesi che non ambiva a costruire una comunità organica in cui i conflitti erano perennemente sopiti ma che, viceversa, provava a realizzare una composizione dei naturali conflitti emergenti. Questo metodo fondato sulla mediazione era inteso non solo come metodo ma come valore nella concezione morotea. Era, se vogliamo, intrinsecamente connesso alla sua concezione dell'attività politica. Un approccio che, in realtà, potrebbe dirci anche qualcosa rispetto alle attuali preoccupazioni circa i cosiddetti "principi non negoziabili". Un'espressione quantomeno ambigua, perché la politica è negozio. Nulla può essere politicamente sottratto al negozio e quindi al principio di mediazione. L'identificazione dei valori di un gruppo con quelli di un'intera comunità, laddove altre parti (peraltro consistenti) di essa hanno diversi valori, è un'operazione pericolosa che non aiuta a sostenere il sistema democratico rappresentativo. Tanto più questo discorso vale in un momento in cui la crisi di fiducia è piuttosto acuta. Ed in tali occasioni di crisi, il sistema della democrazia parlamentare è spesso molto debole, attaccabile, perché non è e non ambisce ad essere un sistema perfetto. In molti hanno sottolineato come la democrazia parlamentare sia il migliore ma anche il più fragile dei sistemi politici. Credo che un impegno prioritario dei cattolici democratici o di coloro che si richiamano a questa molto variegata tradizione sia proprio di farsi sostenitori attivi di tale sistema.

⁸ Cfr. R. Ruffilli, *Religione, diritto e politica*, in *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano, 1982; R. Moro, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, in "Storia contemporanea", nn. 4-5, 1983, pp. 803-968