

mondoperaio

rivista mensile fondata da pietro nenni

estratto del numero 11-12/2024

cristianesimo e socialismo alla prova della politica

una giornata di approfondimento e di proposte per offrire
un contributo all'indispensabile rinnovamento della politica di oggi
muovendo dalle due grandi premesse della nostra vita democratica

saresella > ciuffoletti > marchi > scroccu > amato > antonetti
ceccanti > de rita > paglia > mancina > pons > acquaviva



mondoperaio
rivista mensile fondata da pietro nenni

cristianesimo e socialismo alla prova della politica

saresella > ciuffoletti > marchi > scroccu > amato > antonetti
ceccanti > de rita > paglia > mancina > pons > acquaviva

CRISTIANESIMO E SOCIALISMO ALLA PROVA DELLA POLITICA

Una giornata di approfondimento e di proposte per offrire un contributo all'indispensabile rinnovamento della politica di oggi muovendo dalle due grandi premesse della nostra vita democratica

Perché questo convegno

UNA RIFLESSIONE STORICA

La fase nascente di fine Ottocento: tra finalità comuni, omogeneità degli obiettivi, profonde divergenze nella praticabilità

Daniela **Saresella** (Università di Milano)

Convergenze e divergenze fra guerra e dopoguerra nel primo Novecento

Zeffiro **Ciuffoletti** (Università di Firenze)

Lo spazio innovativo che si apre tra la metà degli anni Sessanta e la metà dei Settanta del Novecento, anche per merito del cristianesimo sociale

Michele **Marchi** (Università di Bologna)

Le forti potenzialità che si propongono, con il concorso del rinnovamento socialista, a partire dalla fine degli anni Settanta ed il loro fallimento a fine anni Ottanta

Gianluca **Scroccu** (Università di Cagliari)

UN IMPEGNO PER IL PRESENTE

Proposizioni

Giuliano **Amato**

Confronto

Nicola **Antonetti**, Stefano **Ceccanti**, Giuseppe **De Rita**, Claudia **Mancina**, Vincenzo **Paglia**, Silvio **Pons**

Possibili linee d'azione

Gennaro **Acquaviva**



Istituto Luigi Sturzo
Palazzo Baldassini
Via delle Coppelle 35 - ROMA

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Perché questo convegno

Il 18 settembre scorso, la Fondazione Socialismo e la rivista Mondoperaio, in collaborazione con l'Istituto Sturzo e presso la sua sede, hanno svolto una giornata di approfondimento e di proposta con l'obbiettivo di offrire un contributo all'indispensabile rinnovamento della politica di oggi, muovendo dalle due grandi premesse della nostra vita democratica: il Cristianesimo e il Socialismo. Essa si è costruita su due fasi: una prima parte dedicata alla riflessione storica sui momenti più importanti del rapporto tra cristianesimo e socialismo nella storia d'Italia svolta da Daniella Saresella, Zeffiro Ciuffoletti, Michele Marchi e Gianluca Scroccu. Ad essa è seguito un approfondito confronto dedicato all'individuazione di un possibile "impegno" per il presente, introdotto da Giuliano Amato ed a cui hanno partecipato Nicola Antonetti, Stefano Ceccanti, Giuseppe De Rita, Vincenzo Paglia, Claudia Mancina e Silvio Pons. Le conclusioni, con l'indicazione di alcune possibili linee di azione, sono state proposte da Gennaro Acquaviva. Riportiamo i testi integrali degli interventi.

Il rapporto tra socialismo e cristianesimo è stato a lungo un tema della ricerca sulla storia politica del Novecento e non solo in Italia. Sebbene all'inizio del XIX secolo l'atteggiamento dei vertici vaticani fosse radicalmente negativo in quanto considerava il socialismo una dottrina contraria ai presunti principi della natura umana (nessuna obbedienza ai superiori, non accettazione delle differenze sociali, ecc.), e sebbene Marx nel "Manifesto" avesse irriso al "socialismo dei preti", non mancarono sin dalla metà del secolo attenzioni di ambienti socialisti verso il messaggio egualitario del cristianesimo primitivo che non accettava la discriminazione verso gli schiavi (ne scrive anche Engels), così come attenzioni presso intellettuali cattolici e protestanti verso le domande di giustizia che poneva il movimento socialista e che non potevano essere considerate estranee alla predicazione di Gesù e dei suoi seguaci.

Il dibattito su queste tematiche fu abbastanza ampio, sebbene ciascuna delle due parti avesse forti resistenze ad entrare in

una proficua relazione. Ci furono naturalmente momenti "politici" in cui si riscontrarono avvicinamenti, specie per la contrapposizione di entrambe le sponde alla pregiudiziale dei liberali contro le "religioni" (il socialismo tale era da essi ritenuto).

La vicenda si dipana poi nelle diatribe del "modernismo", ma anche nella constatazione, su entrambe le sponde, che il problema dell'ingiustizia sociale è reale ed è un prodotto dell'evoluzione storica.

La vicenda successiva alla Prima Guerra Mondiale vedrà tanto il movimento cattolico col suo partito politico (il PPI) quanto il movimento socialista, pur preda di molti conflitti al suo interno, divenire le due forze di maggioranza nel nuovo parlamento espresso dalla riforma elettorale con metodo proporzionale. Le due formazioni non riusciranno ad intessere alcun rapporto forte, ostacolate dalle lotte ideologiche che interessano i rispettivi vertici, che non sono più solo italiani. Neppure la sfida incarnata dal fascismo, che paradossalmente

vorrà proporsi tanto come forza che recupera l'ideologia cattolica quanto come movimento che reinterpreta da destra il socialismo, riuscirà a promuovere un vero dialogo intellettuale (che invece si può ritrovare sia pure in forme peculiari in ambito protestante).

La comune partecipazione alla Resistenza (tanto a quella italiana quanto a quella europea) riproporrà un qualche incontro e una qualche considerazione degli antichi dibattiti, ma non si tratterà di qualcosa di particolarmente significativo. È nella svolta del post 1945 che una certa riconsiderazione delle potenzialità delle due componenti verrà fatta: per quella socialista per la convinzione che il capitalismo classico era finito; per quella cattolica per la constatazione che la struttura comunitaria del cristianesimo dava modo di ricondurre molte "masse" nell'alveo della democrazia.

In una prima fase il dialogo fra le due componenti fu reso difficile da due concorrenti fenomeni: la diffusione dell'ideologia e dell'organizzazione comunista che rimaneva condizionata dalle impostazioni sovietiche; la convinzione nelle gerarchie vaticane che la catastrofe delle ideologie novecentesche avrebbe rilanciato l'egemonia della dottrina cattolica (anche dottrina sociale).

Lo sviluppo di quella che viene comunemente definita come "l'economia del benessere" avrebbe costretto tanto il movimento politico cattolico quanto quello socialista, almeno nei suoi gruppi dirigenti più consapevoli, a riconsiderare che il mantenimento della struttura delle connessioni sociali sfidate da un crescente individualismo e da una certa voracità dei gruppi più forti richiedeva un nuovo incontro storico fra socialismo e cristianesimo.

Questo in Italia si verificò come un fenomeno eminentemente *politico* nella cosiddetta apertura a sinistra, che però si iscrisse nel convergente fenomeno di ripensamento della collocazione della Chiesa con il Concilio Vaticano II e di crescente crisi dell'egemonia del comunismo sovietico che comportava il blocco di qualsiasi ripensamento dei pregiudizi di quell'ortodossia marxista.

Il risultato della apertura a sinistra in Italia fu in definitiva deludente perché le sue potenzialità progressiste vennero congelate ben presto, sicché si arenò anche il dibattito sulla domanda di una cultura che fondasse un *idem sentire de re publica* su un incontro fra la ricerca di sistemazione delle diseguaglianze e la elaborazione di una etica religiosa delle responsabilità sociali ed individuali.

Sembrerebbe che oggi possa essere non solo interessante, ma benefico ritornare sul percorso storico che si è schizzato nelle righe precedenti. Quell'incontro ci pare suggerito dalle asperità di questa fase di transizione che vede l'impossibilità di mantenere la coesione sociale senza la compresenza di quella tradizione che fa perno sulla dimensione sociale dell'uomo, tradizione che appartiene tanto al socialismo quanto al cristianesimo.

In quest'ottica abbiamo organizzato una giornata di riflessione e di studio nella quale ripercorrere con coraggio ed approfondimento le analisi delle fasi che abbiamo sintetizzato. Ad essa è seguito un momento di confronto sulle modalità e gli obiettivi da assegnare, realisticamente, alle possibilità di "ridare vita" ad un'esperienza di impegno nella politica capace di fare sintesi positiva di queste due grandi premesse, indubbiamente utili alla ricostruzione della politica.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Fine Ottocento: omogeneità degli obiettivi e divergenze nella pratica

>>>> **Daniela Saresella**

L'identificazione tra cristianesimo e moderatismo non ha ragioni di carattere dottrinale ma storiche, perché molto spesso, da Costantino in poi (o forse è più appropriato dire da Teodosio in poi), la Chiesa ha assunto il ruolo di difesa della tradizione e della conservazione politica e sociale; ciò nonostante all'interno di essa non mancarono coloro che, in nome dei principi del primo cristianesimo, ipotizzarono un modo più vero di essere credenti e si mostrarono determinati a vivere integralmente la loro fede, critici nei confronti di chi utilizzava il messaggio del Vangelo per interessi di potere: soprattutto alcuni cristiani ritennero dovesse essere obiettivo quello di cambiare il mondo e di migliorarlo nella direzione di una più equa giustizia umana e sociale. Questa aspirazione trova conforto negli *Atti degli Apostoli*, e in particolare nel passo: "Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno" (Atti 2,42).

Tale propensione comunitaria fu professata, a partire dal XII secolo, da movimenti che sostenevano la necessità del ritorno al vero spirito del messaggio evangelico: predicazione e vita itinerante, abbandono dei beni terreni e scelta della povertà rappresentarono elementi peculiari della loro proposta cristiana. Emblematico fu il caso di Valdesio, ricco borghese di Lione, che abbandonò tutti i suoi averi per offrirli ai poveri: i suoi riferimenti erano alcuni passi del Vangelo di Matteo: "Se vuoi essere perfetto, vè, vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi" (Matteo 19,21); oltre al famoso versetto: "Vè lo ripeto: è più facile

che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli" (Matteo 6,24). Del XII secolo era anche il monaco calabrese Gioacchino da Fiore, che maturò un profondo distacco dal mondo, volle dedicarsi allo studio delle Sacre Scritture e immaginò una comunità monastica basata sulla proprietà comune. Nel Medioevo il gioachimismo si saldò con alcune frange del francescanesimo, soprattutto nell'interpretazione degli Spirituali e dei Fraticelli, condividendo l'idea di una Chiesa povera e perfetta, in contrapposizione all'Istituzione ecclesiastica legata al potere politico.

Con il papato di Innocenzo III, la Chiesa cominciò a mutare atteggiamento e alcuni movimenti pauperistici, come appunto quello di Francesco di Assisi, furono accolti all'interno di essa. Il fenomeno non fu assorbito pienamente, tanto è vero che un filone pauperistico-evangelico ed escatologico continuò ad accrescersi e a diffondersi in tutto il Medioevo: il più famoso fu quello dei "riformatori" del teologo John Wyclif, traduttore della Bibbia in inglese, ostile ad una Istituzione ricca e interessata al potere temporale e sostenitore di una Chiesa apostolica o comunque precostantiniana.

Con la riforma protestante del XVI secolo avvenne una svolta nella cristianità occidentale: ogni cristiano si trovò a scegliere tra differenti opzioni e la decisione su quale fosse la "vera religione" e su chi fosse il "vero cristiano". Questo è anche il periodo dell'inizio delle grandi avventure missionarie nelle differenti aree del pianeta, che vide protagonisti gesuiti e francescani. Significativa fu l'esperienza della Compagnia fondata da Ignazio di Loyola che in America Latina, per contrastare la violenza e lo sfruttamento dei colonizzatori, organizzò co-

munità di indigeni: così, all'inizio del XVII secolo, Marcial de Lorenzana diede vita in Paraguay ad una comunità con l'intento di riprodurre quelli che erano i principi e la prassi di vita dei primi gruppi cristiani. Di recente, tali imprese dei gesuiti sono venute a conoscenza del grande pubblico, soprattutto grazie al film del 1986, diretto da Roland Joffé, *Mission*, che racconta, pur con licenze poetiche, un episodio realmente accaduto quando, a seguito del trattato di Madrid del 1750 tra Spagna e Portogallo, la prima fu costretta a cedere territori controllati dai gesuiti in Paraguay, e della reazione dei religiosi che non volevano abbandonare le popolazioni indigene e rinunciare al loro progetto di costruzione di una società basata sulla giustizia sociale e la solidarietà.

Fu proprio nel periodo delle grandi scoperte geografiche, che alcuni pensatori religiosi si impegnarono in Europa nella prefigurazione di una città ideale: tra questi l'inglese Thomas More che nel 1516 pubblicò l'*Utopia* in cui parlava di un'isola dove era proibita la proprietà privata e la terra veniva coltivata, a turni di un biennio, da tutti i cittadini. Un secolo dopo, sempre in Inghilterra, Francis Bacon scrisse *New Atlantis* (opera che fu pubblicata postuma nel 1627), che assumeva il nome da un'isola favolosa posta nell'Oceano Atlantico, di fronte allo stretto di Gibilterra, in cui si sarebbe realizzata una società perfetta, governata da scienziati che avevano il compito di fare progredire l'umanità. Luogo ideale era anche la *Città del Sole* del domenicano Tommaso Campanella; lì si sarebbe dovuta realizzare una comunità basata sulla comunione dei beni, nella convinzione che la proprietà privata fosse elemento scatenante di conflitti. L'ideale comunistico si sarebbe protratto fino all'Ottocento, tanto è vero che nel libro *Voyage en Icarie* di Étienne Cabet, pubblicato in Francia nel 1840, si volle contrapporre al modello capitalistico che si stava affermando un sistema basato sul comunismo egualitario.

Cristianesimo e socialismo nell'Ottocento

La prima contaminazione tra cristianesimo e socialismo avvenne in area inglese all'inizio dell'Ottocento, in concomitanza con l'affermarsi in quel paese della Rivoluzione industriale. In generale, i rapporti tra mondo protestante e socialismo non furono facili, e ciò sia per la teoria della predestinazione, che faceva derivare il successo sociale da un particolare rapporto con Dio, sia perché, quando nacque il proletariato, il protestantesimo si era già caratterizzato in senso borghese e aveva assunto una precisa connotazione di classe. All'interno del variegato mondo protestante non mancarono però le aspirazioni all'uguaglianza sociale, espresse da sette come i quaccheri e i pietisti, protesi nella realizzazione di una società di

uomini liberi e uguali, lontana dalla cupidigia e dall'ambizione di ricchezze materiali. In particolare, in Inghilterra il socialismo ebbe origine proprio nelle case popolari metodiste e si caratterizzò per una forte carica religiosa, mentre tendenze cristiane erano presenti in numerosi esponenti socialisti.

In Germania, poi, nella seconda metà dell'Ottocento, nacque un movimento "evangelico-sociale" che ebbe come protagonisti Adolph von Harnack, Friedrich Naumann, Georg Schmöller e Paul Goehre i quali sottolineavano come Gesù fosse stato un "uomo del popolo", con un messaggio sensibile alle istanze degli "ultimi" e dunque ritenevano che, nell'epoca della Rivoluzione industriale, bisognasse adoperarsi per migliorare le condizioni di indigenza degli operai, sostenendoli anche negli scioperi: così, alcuni di questi credenti decisero di aderire al *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*. Tra i cristiani che optarono per un impegno nel SPD è anche da ricordare Christoph Blumhardt, che giudicava che il sistema capitalistico, basato sulla brama di profitto, fosse contrario ai dettami del cristianesimo.

In Svizzera, soprattutto nei dintorni di Zurigo, si formarono anche comunità di socialisti religiosi, con l'appoggio dei pastori Hermann Kutter e Leonhard Ragaz: sostenevano che Dio si fosse manifestato nella socialdemocrazia, nonostante i suoi caratteri ateisti e materialisti, perché portava a compimento gli obiettivi di giustizia che avrebbero dovuto realizzare i cristiani. In Italia, il socialismo divenne oggetto di riflessione della minoranza protestante, per lo più valdese, a cominciare dagli anni Novanta dell'Ottocento: questi credenti non mancarono di manifestare riserve nei confronti del materialismo marxista, ma ritenevano che le critiche formulate dai socialisti al sistema economico capitalistico avessero delle ragioni. Il dibattito sulla questione sociale venne affrontato dal Comitato di evangelizzazione soprattutto dalla rivista "Il Rinnovamento", pubblicata a Roma dal 1903 al 1907; successivamente la discussione proseguì sulle riviste "La Luce" e "L'Avanguardia", quest'ultima mensile dei cristiani sociali di lingua italiana fondata e diretta da Giovanni Enrico Meille e che fu pubblicata dal 1908 al 1910. Questi intellettuali protestanti raramente si trovarono a condividere le tesi dei socialisti, preferendo la prospettiva di un cristianesimo sociale, ma ritennero sempre possibile un dialogo e un confronto con le proposte culturali e politiche della sinistra. Tra gli evangelici più aperti al dialogo va ricordato il pastore Enrico Maynier, autore di due volumetti, uno pubblicato nel 1894 *Il socialismo e il cristianesimo di fronte alla questione sociale* e uno del 1902 *Problemi sociali contemporanei*.

Nell'ambito della Chiesa di Roma, il momento di svolta in cui si delineò una separazione tra cattolicesimo progressista e conservatore fu con la Rivoluzione francese. Il mondo della

Chiesa, infatti, tra il 1789 e il 1792, si divise tra chi intese misurarsi con i problemi della “modernità” posti dalla rivoluzione, cercando di coglierne i caratteri positivi, e chi rimase legato alla visione dei rapporti dell’*Ancien régime*. In tale contesto, l’interesse per la questione sociale non fu prerogativa di una sola componente, perché, se è vero che la Rivoluzione francese, soprattutto con François-Noël Babeuf, aveva posto attenzione al problema delle classi subalterne, è altrettanto vero che alcuni dei cattolici conservatori non avevano mancato di sottolineare come molte delle contraddizioni derivassero proprio dall’affermarsi del sistema capitalistico, che aveva scardinato antichi rapporti sociali.

Il confronto tra mondo cattolico e socialista ebbe inizio dapprima in Germania, Belgio e Francia; nel paese transalpino, fu soprattutto Frédéric Ozanam, fondatore della Società san Vincenzo de’ Paoli a impegnarsi nell’aiuto ai poveri. Assertore della necessità di un incontro tra cattolicesimo e democrazia, riteneva che la Chiesa dovesse accettare le novità politiche e sociali emerse dalla Rivoluzione francese.

Anche in Germania ai primi dell’Ottocento alcuni cristiani, come Franz von Baader e Adam Heinrich Müller, avevano aspramente criticato il capitalismo, sottolineando la condizione di inumano sfruttamento che i lavoratori subivano nei moderni opifici. E proprio negli anni in cui veniva pubblicato il *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels, il vescovo cattolico Wilhelm Emmanuel von Ketteler, nei suoi sermoni nel duomo di Magonza, tuonava contro la concezione egoistica che condizionava i rapporti tra padrone e proletario; critico nei confronti del capitalismo sfrenato, Ketteler non intendeva abolire il sistema di economia di mercato ma ne auspicava una trasformazione in senso sociale.

Dal versante del movimento socialista, è bene ricordare come il socialismo utopista fosse stato impregnato da una forte vena religiosa, ma anche come l’affermarsi del marxismo avesse chiuso ogni prospettiva di dialogo con il cristianesimo. Karl Marx era infatti convinto che fosse necessario non solo combattere lo sfruttamento indotto dal sistema economico capitalistico ma anche eliminare la religione che forniva basi di consenso a tale sistema, e che veniva considerata “oppio dei popoli”. Fu proprio la filosofia marxista, con il suo impianto ateistico e materialistico, che indusse la reazione della Chiesa, preoccupata che tale concezione erodesse i sentimenti cristiani, ma soprattutto in allarme per il carattere eversivo dal punto di vista degli equilibri sociali.

In realtà, già Friedrich Engels, che proveniva da una formazione pietista, aveva posto la questione della religione in maniera differente rispetto a Marx, sottolineando i notevoli punti di contatto tra le prime esperienze cristiane e il movimento operaio moderno: si trattava in entrambi i casi di gruppi di

poveri e oppressi, perseguitati da chi, detenendo il potere, si adoperava per il mantenimento dello *status quo*.

A differenza di Marx, che considerava la religione per lo più uno strumento di controllo delle classi al potere su quelle subalterne, Engels non dava un giudizio negativo dell’ascesi cristiana, ritenendo che questa potesse assumere una funzione positiva nell’evoluzione delle classi inferiori, come era avvenuto, ad esempio, in Germania all’inizio del Cinquecento durante le rivolte contadine.

Sulla stessa linea si sarebbe posto anche Karl Kautsky che nel 1902 scriveva che “più di qualsiasi altro movimento moderno, è il movimento socialista quello che più si avvicina al cristianesimo primitivo, perché, come questo, di origine proletaria”. La prima condanna ufficiale del socialismo da parte dell’Istituzione ecclesiastica avvenne con l’enciclica *Qui pluribus* del 9 novembre 1846, e il concetto fu ribadito da Pio IX nel dicembre del 1864 con l’enciclica *Quanta cura* e il *Syllabus errorum*, in cui, stigmatizzando i mali del secolo, si sottolineava il “funestissimo errore del comunismo e del socialismo”. Leone XIII, che già con la *Quod apostolici muneris* del dicembre 1878 aveva dato impulso ad analisi dottrinali del socialismo, affrontò con sistematicità il problema nella *Rerum novarum*, che venne pubblicata nel maggio del 1891, un anno prima della costituzione di un Partito socialista in Italia, ma quando ormai in Europa erano state fondate le maggiori organizzazioni legate alla Seconda Internazionale. L’enciclica, nella sua prima parte, era volta a confutare le teorie del socialismo e nella seconda a proporre soluzioni alternative dettate da generici ideali di solidarietà tra le classi e da un modello corporativo che poco si addiceva alla società industriale di fine Ottocento.

In Italia i contatti tra mondo cattolico e socialista iniziarono in ritardo rispetto ad altri paesi europei e ciò a causa del rallentato sviluppo economico. Tra i primi tentativi di un cattolico di affrontare le sfide indotte dai nuovi propositi di giustizia sociale è da ricordare quello di p. Carlo Maria Curci, autore nel 1885 *Di un socialismo cristiano nella questione operaia*, il quale dimostrava una grande sensibilità per la questione sociale, inusuale per gli ambienti conciliatoristi ai quali apparteneva. Il gesuita, dopo aver sostenuto che il socialismo avesse come fine quello di porre rimedio ad un sistema di “disordine economico, non accidentale e passeggero, ma che altera l’intima compagine della società”, prefigurava la necessità di unire il termine “cristiano” a “socialismo”.

Risulta opportuno poi sottolineare che i cattolici nel nostro paese, dalla fine dell’Ottocento in poi, si erano dovuti confrontare con un socialismo che, a differenza di quello tedesco diffuso fondamentalmente nelle zone industriali, risultava radicato nel mondo contadino; questa peculiarità poneva i cre-

denti in una condizione particolare perché, se da una parte ciò aveva accentuato gli elementi di concorrenza, dall'altra aveva creato i presupposti di possibili collaborazioni. Comune, infatti, in molti casi fu il tentativo di migliorare le condizioni di vita dei lavoratori: a Milano don Umberto Benigni (che sarebbe poi diventato uno dei più strenui oppositori del modernismo), insieme ad Angelo Mauri e Filippo Meda, fondarono la rivista "La Rassegna sociale", che contestava i fondamenti sia della scuola liberale che di quella marxista, e che considerava le Camere del lavoro, una volta "cristianizzate", strumenti utili per risolvere i problemi di operai e braccianti. Alcuni cattolici decisero addirittura di collaborare con i socialisti: della commissione ordinatrice della Camera del lavoro di Monza nel 1893 faceva parte Aristide Tagliabue, in rappresentanza della Società cattolica di mutuo soccorso operaio, alla CdL di Pavia collaborava don Anastasio Rossi (che sarebbe poi diventato vescovo di Udine) e a quella di Lodi don Luigi Cazzamali. Nonostante questi cattolici intendessero con il loro operato fronteggiare la diffusione delle teorie socialiste tra il proletariato, il loro contatto con i problemi degli umili li indusse, in contrasto con le teorie corporative riproposte dalla *Rerum novarum*, ad accettare lo sciopero come strumento di tutela dei lavoratori e ad ammettere la lotta di classe.

Il primo Novecento

Nella storia italiana un momento fondamentale fu il 1898, quando di fronte ai "moti del pane" di Milano, il mondo cattolico, che dalla Rivoluzione francese in poi aveva per lo più stigmatizzato la civiltà moderna, borghese e liberale che ne era scaturita, cominciò a rendersi conto che un altro problema ben più grave si stava affacciando, e cioè il socialismo. L'ampiezza dell'adesione cattolica alle misure forti decise da Antonio di Rudini fa ritenere quel frangente uno "spartiacque", perché in quell'occasione si schierarono con il governo non solo i conciliatoristi, ma anche la maggior parte degli intransigenti, che fino a quel momento si erano opposti allo "Stato usurpatore" dei territori della Santa Sede.

Non tutti, però, nell'universo cattolico attenuarono l'animosità nei confronti del governo liberale: don Davide Albertario e don Romolo Murri, infatti, accentuarono ancor più le loro critiche nei confronti di una classe politica che aveva dissolto gli antichi equilibri delle società tradizionali e aveva tolto al popolo la possibilità di una sopravvivenza dignitosa. Alcune anime del vecchio intransigentismo si trovarono così a condividere con i socialisti l'appoggio alle manifestazioni popolari e talvolta anche il carcere (don Albertario e Filippo Turati,

arrestati nel maggio 1898, furono infatti imprigionati nella stessa cella). In questa occasione, la sostanziale uniformità dello schieramento dei cattolici intransigenti, che si era registrata pochi anni prima di fronte ai moti di Sicilia, si spezzò, e mentre "La Civiltà Cattolica" mostrò preoccupazione per l'affermarsi di soluzioni violente e tese a scardinare il potere costituito, Murri si schierò al fianco di chi combatteva sulle barricate.

Il sacerdote marchigiano aveva colto nel segno quando nel giugno 1898, sulla rivista da lui fondata "Cultura sociale", sottolineava come la borghesia fosse interessata alla conservazione dei privilegi acquisiti: le idee che in passato aveva professato, ora le rinnegava "egoisticamente, ruvidamente, e vietava agli avversari la libertà di associazione, restringeva i diritti politici, attentava alla libertà di stampa, creava le leggi eccezionali e i tribunali militari e le colonie per i condannati politici"; delle libertà una volta sbandierate, ora solo quella economica era rimasta in voga. Gli unici due partiti in grado di lottare per "liberarci dal fardello immane che ci schiaccia" erano, secondo Murri, "i due poli estremi della nuova politica italiana, il radicalismo socialista, e il cattolicesimo divenuto base di un partito nazionale legale e onesto, ma insieme valido e vigoroso". Chiaro era dunque l'intento di Murri di collocare l'ispirazione religiosa dei cattolici tra le forze progressiste dell'Italia liberale.

Del resto è noto come il giovane – che aveva avuto l'ardire di frequentare nel 1893-94 i corsi sul materialismo storico che il filosofo Antonio Labriola teneva all'Università la Sapienza di Roma e che aveva iniziato un percorso che lo avrebbe allontanato dalla cultura intransigente – avesse dichiarato di ritenere più gravi le contraddizioni sociali che il sistema capitalistico aveva introdotto rispetto agli irrisolti dissidi territoriali tra i due Stati. Iniziò così ad operare per delineare il programma di un partito cattolico popolare in grado di lottare al fianco delle classi meno abbienti e che avesse come riferimento organizzativo quello socialista.

Del 1905 è poi la sorprendente e provocatoria proposta a Turati affinché il movimento democratico cristiano, fondato da Murri, e il Partito socialista giungessero ad accordi su un programma politico. Murri non sottovalutava le diversità, soprattutto a proposito dell'interpretazione dei fatti religiosi, esistenti tra i due movimenti, ma riteneva che fossero possibili lotte comuni per l'attuazione di quel "programma minimo" che, proposto dal Psi, già da anni aveva dichiarato di condividere. Il leader marchigiano sosteneva che le affinità politiche esistenti tra cattolici progressisti e socialisti non fossero meno importanti della dimensione religiosa che accomunava cattolici democratici e clerico-moderati: metteva così in discussione che il messaggio di Cristo dovesse essere interpretato dal

punto di vista sociale e politico in un unico modo, nonché la compattezza dei credenti alle direttive di Pio X. Inoltre Murri, attento conoscitore dei testi di Marx e degli epigoni del marxismo, sollecitato dalle riflessioni di Labriola e di Benedetto Croce, propose la distinzione tra materialismo storico e materialismo dialettico, ritenendo di poter accogliere lo strumento di analisi della società contemporanea fornito dal primo, e aprendo così la strada a un confronto tra filosofia marxista e mondo cattolico che sarebbe stato utile a molti credenti negli anni a venire.

La Dc murriana volle anche porre termine all'astensionismo elettorale, scelto dai cattolici contro lo Stato italiano a cominciare dagli anni Settanta con il *non expedit*, e per questo si adoperò per elaborare un proprio programma popolare ma alternativo a quello socialista; la politica di Pio X risultava differente perché implicava l'uscita dei cattolici dall'isolamento ma non con un proprio partito, bensì subordinati alle forze al governo, in una alleanza clerico-moderata. Tale programma si esplicitò, per la prima volta, nelle elezioni del 1904, quando i cattolici, autorizzati tacitamente dalla Santa Sede, iniziarono a convogliare i loro voti verso i candidati moderati. Una volta persa la speranza di poter coinvolgere tutto il movimento cattolico all'interno del suo progetto, Murri pensò di condurre una battaglia di minoranza contro il clerico-moderatismo e nel novembre del 1905 fondò a Bologna la Lega democratica nazionale.

La Lega rifiutava la proprietà collettiva e la gestione delle industrie da parte dei lavoratori, ma sosteneva l'espropriazione pacifica della proprietà fondiaria, quando questa fosse venuta meno alla sua funzione sociale. Ponendosi come fine la difesa degli interessi dei lavoratori e la loro educazione politica, la Lega concepiva anche la possibilità per i soci di partecipare ai sindacati socialisti, giudicando importante il principio di unità e non confessionarietà delle organizzazioni sindacali.

Per le posizioni assunte, Murri il 14 aprile 1907, per volere di Pio X, venne sospeso *a divinis* e nel settembre dello stesso anno la visione del cattolicesimo del prete marchigiano venne accomunata, nell'enciclica *Pascendi*, a quella dei modernisti. Nel marzo del 1909 fu poi scomunicato *ad personam* per aver accettato la candidatura a deputato nelle fila del Partito radicale. Nel suo programma Murri auspicava la creazione di una sinistra radicale che avrebbe dovuto comprendere anche i socialisti e giudicava il peggior male del nostro paese l'accordo clerico-moderato, a cui bisognava contrapporre un progetto che sostenesse la laicità dello Stato, la libertà di insegnamento, la soppressione del catechismo nelle scuole primarie e l'inserimento della storia delle religioni negli istituti secolari.

Più radicale rispetto a quella di Murri fu la visione espressa dal gruppo, che si riunì a Reggio Emilia dal 1904 intorno al

giornale "La plebe", dei preti socialisti chiamati "plebei". Non era un caso che questi credenti avessero maturato le loro convinzioni della necessità di coniugare socialismo e cristianesimo vivendo e lavorando nelle campagne emiliane, perché qui il movimento socialista era particolarmente diffuso tra i braccianti e i contadini, e aveva accantonato i caratteri anticlericali più esasperati per sostenere invece le prospettive di un socialismo evangelico.

I "preti buoni", come li chiamava il leader del movimento Camillo Prampolini, ritenevano che il messaggio di Cristo avesse rappresentato nei secoli uno sprone alle lotte per una maggiore uguaglianza sociale e giunsero persino ad affermare che il "Salvatore" fosse stato il primo socialista della storia; ma, a differenza di Prampolini, non esaurivano in questo il significato dell'insegnamento del Vangelo, rifiutavano la secolarizzazione dell'esperienza cristiana e ribadivano la necessità di salvaguardarne la dimensione trascendente.

L'Istituzione ecclesiastica seguì con preoccupazione l'affermarsi di tali idee e nell'agosto del 1906 don Rodrigo Levoni, uno dei sacerdoti del gruppo, venne sospeso *a divinis*; l'anno successivo "La Plebe" fu costretta a concludere le pubblicazioni a causa delle crescenti difficoltà economiche e Levoni decise di aderire all'organizzazione socialista.

Nel primo decennio del Novecento iniziava poi nella capitale l'esperienza del "gruppo radicale romano", del quale il personaggio più significativo fu Ernesto Buonaiuti, esponente del movimento modernista e sostenitore dell'esigenza di ritornare ai valori del cristianesimo delle origini, da lui, storico della Chiesa, attentamente studiato. Nella "Rivista storico-critica delle scienze teologiche", che uscì nel 1905, esaltava l'interpretazione escatologica delle origini cristiane, e tale impostazione lo portò a sostenere una "somiglianza perfetta" tra il messaggio cristiano e le speranze del socialismo moderno; analogamente, nell'opuscolo pubblicato a Roma nel 1908 *Perché siamo socialisti e cristiani*, si leggeva: "Noi diciamo ai nostri compagni di fede religiosa: siate pienamente cristiani e sarete socialisti e anticlericali. E ai nostri compagni di fede sociale: siate pienamente socialisti e sarete cristiani".

Il pensiero di Buonaiuti venne condiviso da alcuni giovani della Lega democratica nazionale, sostenitori di un'innovativa ipotesi socialista e della necessità di operare contemporaneamente per un rinnovamento politico e religioso. Due di essi, Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, giunsero a chiedere nel luglio 1908, con una lettera pubblicata sull'"Avanti!", l'iscrizione al Partito socialista in ragione della loro fede; la richiesta venne respinta dal partito di Turati, ancora connotato da una cultura positivista e che non riteneva possibile coniugare la dimensione religiosa con un progetto politico di trasformazione sociale.

Perroni e Quadrotta, a differenza di Murri che si era limitato a proporre alleanze elettorali con i socialisti, sostenevano la loro fiducia nel programma massimo del socialismo e dichiaravano di accettare i suoi metodi di rivendicazione proletaria. I due giovani ritenevano necessario riformare radicalmente le istituzioni economiche e politiche in modo che ogni uomo fosse messo nelle condizioni di esplicitare le proprie risorse spirituali e, ricordando il precetto cristiano dell'amore e la speranza di un Regno di Dio sulla terra, erano convinti che l'esperienza cristiana fosse stata nella storia forza stimolatrice di progresso sociale; così giudicavano che l'adesione al socialismo risultasse lo sbocco necessario e naturale del loro sentire religioso.

Se è vero che il Partito socialista negò loro la possibilità di iscriversi, è interessante però notare che la richiesta aprì un dibattito all'interno dell'organizzazione e che a favore si espressero i socialisti Ivanoe Bonomi e Giuseppe Rensi. In particolare Bonomi, oramai critico nei confronti della maggioranza del partito, negò che il movimento socialista dovesse stare tutto "nell'alveo del marxismo", e dunque giudicava che non fosse opportuno rifiutare quei cristiani che, pur da diversi presupposti culturali, aderivano a quella prospettiva politica. Il filosofo Rensi, dal canto suo, riteneva che l'unico "fondamento eterno del socialismo" fosse quello spirituale, giudicato superiore a "ogni vicissitudine di dottrina e ad ogni confusione scientifica"; a suo parere, dunque, il professare una confessione religiosa, a meno che si aderisse ad una concezione autoritaria e papista, non poteva essere considerata in contraddizione con l'adesione al socialismo.

Sulla rivista "Critica sociale" comparve anche un articolo di Domenico Spadoni, in cui l'esponente socialista riconosceva come dalla predicazione di Cristo si fosse irradiato "uno spirito di fraternità egualitaria, che congiunto al massimo di-

sprezzo della ricchezza, portava per naturale conseguenza al comunismo". Connessioni tra socialismo e cristianesimo erano sostenute anche da Angelo Crespi, dapprima esponente socialista e collaboratore di "Critica sociale" e successivamente approdato alla convinzione che una reale riforma della società dovesse contemplare un rinnovamento degli spiriti; così aveva aderito ad una religione rinnovata e vicina alle posizioni moderniste. Scriveva Crespi: "Cominciai a distinguere tra la degenerazione del fenomeno religioso e la sua essenza quale manifestasi nella genialità religiosa e sentii che esso è una forza immensa, capace d'immenso bene nel mondo".

Tale effervescenza di idee si doveva concludere con la Grande guerra: le esperienze radicali che avevano caratterizzato alcune minoranze cristiane nei primi anni del secolo ebbero fine per la repressione dell'Istituzione romana, che con l'enciclica *Pascenti* aveva dichiarato guerra al modernismo e a tutti i tentativi di ricerca e di riflessione sulla libertà religiosa. Poco dopo il termine del conflitto, come è noto, venne fondato a Roma (il 18 gennaio 1919) da don Luigi Sturzo il Partito popolare, un partito riformista, con un programma chiaramente alternativo rispetto a quello del Partito socialista, in quegli anni egemonizzato dalla corrente massimalista: è da sottolineare come sia Luigi Sturzo che Alcide De Gasperi, agli inizi del Novecento, avessero avuto contatti con l'esperienza murriana, e come entrambi negli anni della crisi della democrazia e dell'avanzata del fascismo avessero tentato di interloquire con la componente del partito socialista che faceva riferimento a Filippo Turati. I rapporti tra cristianesimo e socialismo sarebbero dunque risultati una costante del dibattito politico e culturale, pur con varie sfumature e propositi, fino all'ultimo decennio del secolo.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Cattolici e socialisti nei tornanti del Novecento

>>>> **Zeffiro Ciuffoletti**

La sfera religiosa è importante, persino in una società già secolarizzata, perché si riverbera nella sfera morale e civile della nazione. Tanto più in Italia, sede dello Stato pontificio, che nel 1871 aveva raggiunto la sua unità nazionale con Roma capitale.

Nonostante lo strappo del 1861, il cattolicesimo liberale, il “guelfismo giobertino”, ebbe, durante e dopo il Risorgimento, una funzione decisiva nella formazione di una identità nazionale fra le diverse storie degli italiani per secoli divisi. Il guelfismo, anzi, inseriva l’idea di nazione in un orizzonte più vasto, quasi a chiamare l’Italia, sede del papato, ad una missione universale addirittura superiore allo stato nazionale. Federico Chabot nella *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896* (1951).

Questa “doppia” identità, nazionale e universale, si ritrovava in qualche modo anche nell’ideologia del socialismo che prefigurava una società di eguali estesa all’intera sfera delle aspirazioni del proletariato a livello internazionale. Creando una tensione costante fra integrazione nazionale e aspirazioni universalistiche.

Lo Stato liberale e l’afflato razionale e unitario, più il sistema di voto e l’assetto costituzionale e amministrativo favorirono un certo grado di partecipazione, che tuttavia non riuscì ad assorbire i gravi *cleavages* che si sommavano fra vecchio e nuovo, fra Nord e Sud, fra Chiesa e Stato nella storia delle diverse Italie. La difficoltà a comporre la ferita culminata con

la presa di Porta Pia si acuì con l’opposizione del papato alla soggezione a un ordine politico secolarizzato. Da qui, ad esempio, il *non expedit*, ma anche la mancata formazione di un partito conservatore cattolico.

La Chiesa aspirava a un ordine sociale alternativo allo Stato liberale unitario, così come il movimento socialista aspirava a una dimensione sociale e internazionale completamente diversa. Tuttavia, proprio su questo terreno si poteva realizzare lo scambio, ma anche l’irriducibile diversità fra cattolici e socialisti. L’anticapitalismo, il rifiuto dell’“aristocrazia del denaro”, di cui parlava lo stesso Murri, potevano favorire e alimentare l’opposizione allo Stato liberale e persino alimentare una sorta di socialismo cristiano. Si pensi a Prampolini. Ma, poi, nella realtà politica, culturale e sociale restavano differenze che col tempo si accrebbero. Di fatto l’età giolittiana agevolò l’integrazione dei cattolici nello Stato, così come registrò con difficoltà l’evoluzione del socialismo italiano verso un atteggiamento *pro-labour* e quindi l’integrazione del movimento operaio e socialista nello Stato nazionale. Impresa non facile per le risorgenti spinte rivoluzionarie e massimaliste, o addirittura, l’insorgere dell’operaismo duro e puro dei sindacalisti rivoluzionari. Semmai la politica dei blocchi popolari a livello cittadino nell’età giolittiana servì a creare rapporti fra socialisti e radicali in alcune grandi città.

Prima la guerra di Libia, poi la guerra mondiale alimentarono le spinte nazionalistiche, ma anche l’opposizione alla guerra.

Eppure non si può non rilevare il diverso comportamento dei cattolici e dei socialisti. I cattolici, nonostante la condanna della guerra per bocca del papa Benedetto XV, non si sottrassero a nessun obbligo materiale e morale. Ben più del patto Gentiloni il lungo e doloroso conflitto mondiale introdusse i cattolici nella cittadinanza dello Stato, senza troppi cedimenti in senso nazionalistico. Vedi il caso di don Sturzo che il 17 novembre del 1918 aveva sostenuto che la guerra aveva segnato la «sconfitta della nuova religione laica, quella dello Stato assoluto». Sturzo, fondatore del Partito popolare, riteneva i cattolici depositari di valori cristiani che gli altri partiti non avevano, ma difese il Ppi dagli attacchi dei cattolici integralisti come Agostino Gemelli e Francesco Olgiati che lo accusavano di aver «messo Cristo in soffitta». Come i massimalisti socialisti accusavano i riformisti di aver messo Marx in soffitta.

Quel mancato incontro favorì Mussolini, che sempre più si presentava agli occhi dei ceti medi e agrari come il baluardo dell'ordine sociale, minacciato dal bolscevismo

Mentre i socialisti si opposero alla guerra e addirittura subirono il dissenso di Mussolini e di parte dei sindacalisti rivoluzionari, che videro nella guerra un'occasione di rivoluzione. La formula «né aderire, né sabotare» si rivelò ambigua e fragile per i socialisti italiani, che furono gli unici in Europa a non aderire alla scelta dell'intervento. Con Caporetto, Turati capì che non si poteva più restare nell'ambiguità, anche perché molti giovani al fronte venivano dal mondo contadino e bracciantile in gran parte gravitante nelle organizzazioni socialiste, così come nel mondo cattolico. Nonostante il parere favorevole di Turati, i socialisti massimalisti impedirono la partecipazione ai lavori della Commissione per la ricostruzione. Infine, l'esempio vincente della rivoluzione leninista con la presa violenta del potere radicalizzò ancor di più la posizione dei massimalisti che guardavano ai soviet e all'idea del partito armato. I «riformisti» si trovarono prigionieri di un partito che non era più il loro, nonostante che Turati avvertisse i compagni della maggioranza che «fare come in Russia» voleva dire aspettarsi una reazione altrettanto violenta e sicuramente vincente perché avrebbe avuto l'appoggio degli apparati dello Stato e dei ceti medi impauriti dalle minacce dei socialisti e colpiti dall'inflazione.

Mussolini capì che i deboli e brevi governi liberali, ben sette

in tre anni, non potevano mantenere l'ordine pubblico nella fase postbellica caratterizzata dall'affermazione dei partiti di massa, né potevano riuscire a fermare lo scontro sociale nelle campagne. Mentre i soldati a centinaia di migliaia tornavano alle loro case con la promessa della terra come compenso al loro sacrificio per la difesa della patria.

Il mancato incontro fra il Partito popolare di don Sturzo e i riformisti di Turati, che dopo le elezioni politiche del 1921 avevano capito che occorreva fermare il fascismo se si voleva salvare lo Stato liberale e se si voleva un futuro per le organizzazioni del movimento operaio. Il Congresso da loro convocato nell'autunno del 1921, preludeva a un'alleanza estesa anche a popolari. Per quello, però, bisognava uscire subito dal partito sempre più in mano alle correnti massimaliste, nonostante la scissione di Livorno del gennaio del '21 che portò alla nascita del PCd'I. Non a caso si creò una forte tensione fra la Direzione massimalista e il Gruppo parlamentare

Quel mancato incontro favorì Mussolini, che sempre più si presentava agli occhi dei ceti medi e agrari come il baluardo dell'ordine sociale, minacciato dal bolscevismo. Quello che aveva predetto Turati fin dal 1919. L'esaltazione della violenza rivoluzionaria da parte dei massimalisti poteva alimentare la reazione. La «rivoluzione armata di cui tanti si riempiono la bocca», secondo Turati avrebbe preparato «la rovina» e la «reazione più feroce». Purtroppo con ragione.

L'avvento del fascismo e la nascita di un sistema a partito unico rese ancora più complicato, per non dire difficile, il rapporto fra cattolici e socialisti. I rapporti fra mondo cattolico e fascismo non erano univoci, anche se la storiografia di sinistra ha insistito sulla categoria di clericofascismo, mentre, come è noto, don Sturzo dovette rifugiarsi all'estero. Né la conciliazione del '29 risolse il conflitto fra Chiesa e Stato, come spesso si è scritto. Fu sicuramente non la ricucitura definitiva di una lunga contesa, ma l'inizio di una fase nuova nei rapporti fra Stato e Chiesa. Cosciché, quando Mussolini si alleò con Hitler, la divaricazione fra fascismo e mondo cattolico si riaprì e si riagravò.

Per i socialisti italiani l'evoluzione totalitaria del fascismo, dopo il delitto Matteotti, fu sempre più grave e ai leader socialisti non restò che l'esilio. Da quel momento le polemiche e le divisioni fra socialisti e comunisti, sempre più legati a Mosca, si dovettero misurare nella guerra civile di Spagna, ma anche nella politica dei Fronti popolari appoggiata da Mosca. Quando la crisi del '29 si abbatté dall'America sull'Europa, non ci fu il tracollo del capitalismo previsto dai marxisti, ma l'avvento di Hitler in Germania e l'avvio del Welfare State negli USA.

Fu però la politica dei Fronti popolari appoggiata da Mosca a

creare un precedente che lasciò un segno profondo nel socialismo italiano e persino in Carlo Rosselli, l'autore di *Socialismo liberale* e fondatore del movimento di Giustizia e Libertà. Si pensava che, con lo sguardo all'Europa, si dovesse mantenere l'unità delle forze antifasciste e antinaziste in vista di una guerra che sembrava inevitabile. E, infatti, la guerra arrivò con una estensione mondiale e con la replica, nel 1941, dell'intervento americano a fianco delle democrazie europee. Alla fine, nel fronte antinazista si ritrovò anche la Russia che pure nel 1939 aveva sottoscritto il Patto Molotov-Ribbentrop. Nelle tre guerre italiane, quella mondiale, quella civile e quella di classe, che si scatenarono fra il '43 e il '45, gli italiani si ritrovarono senza Stato e senza patria. Solo la Chiesa e solo il Papato divennero, ancor più dei partiti nascenti e del CLN, i riferimenti di un popolo sofferente e affamato. La guerra e il tracollo del fascismo determinarono la centralità della Chiesa e del Papato, soprattutto dopo l'abbandono di Roma da parte del re e del governo Badoglio. Da qui l'importanza del mondo cattolico nella resistenza e nella rinascita del partito cattolico, ma anche gli scontri con le formazioni armate comuniste, specialmente nel fronte orientale.

La "democrazia integrale" dei giovani socialisti era diversa dalla "democrazia progressiva" di Togliatti

Tutto ciò mentre proprio la guerra e poi la Resistenza avevano rafforzato il rapporto fra socialisti e comunisti e rinvigorito l'idea dei Fronti popolari. Si credeva che la fine della guerra e la sconfitta del nazifascismo aprissero una prospettiva di unità della classe operaia per il socialismo e si guardava al modello sovietico come un orizzonte possibile. Dimenticando le tante denunce dell'evoluzione totalitaria del comunismo e della persecuzione del dissenso.

Per essere più chiari, persino i giovani socialisti, che finirono in parte nel partito di Saragat, rifiutavano il riproporsi dello "spirito riformista e legalitario". Lo stesso, diciamo, che avevano espresso Turati e Matteotti negli anni in cui nel PSI aveva trionfato la linea massimalista e terzinternazionalista. Anni in cui la FGS aveva sposato la tesi della fusione con i comunisti.

Bisogna dire che nonostante la tragedia del fascismo non si era smaltito l'effetto del massimalismo. Persino Matteo Matteotti considerava «con ammirazione il grande esperimento sovietico», pur rifiutando sia «l'esperienza della seconda In-

ternazionale socialdemocratica quanto la terza Internazionale di Mosca». Per questo era favorevole all'unità d'azione, ma non alla fusione, con il PCI, come Pertini. C'era in questi giovani, come in parte della cultura di sinistra, una visione leninista della lotta di classe che teorizzava forme di violenza giustificate dalla violenza dell'oppressione e dello sfruttamento della classe operaia e contadina. Si trattava di un riflesso ideologico del rivoluzionarismo che aveva animato la lotta contro il fascismo. Rifiutando, però, l'unitarismo dei comitati di liberazione nazionale. Per proporre un'idea palinsestica di "democrazia integrale".

Su questo terreno di "democrazia integrale" poteva avvenire, ma non avvenne, la convergenza con parte del mondo cattolico ed in particolare con la sinistra della DC. Certi cattolici integralisti erano più anticapitalisti dei comunisti e dei socialisti. Nel mondo cattolico e in Vaticano ci fu un contrasto ovattato ma profondo tra quelli che volevano un partito popolare conservatore e De Gasperi che voleva tenere insieme le diverse anime per governare la transizione democratica.

La sinistra cattolica di Dossetti auspicava, invece, una svolta rivoluzionaria e non voleva il Patto Atlantico, ma non si poteva incontrare facilmente con un fronte socialcomunista che guardava come modello allo Stato sovietico e considerava fondamentali il leninismo e la grande guida di Stalin. Nel PSI una parte non indifferente dell'intellettualità era filo-sovietica perché considerava la dittatura comunista una condizione necessaria per la difesa della rivoluzione. Pulsioni evidenti anche nell'anima luxemburghiana di Lelio Basso che pensava alla democrazia dei soviet e alla democrazia consiliare.

Le divisioni della guerra fredda fecero dell'Italia un paese di frontiera e congelarono l'evoluzione ideologica dei socialisti verso un socialismo riformista o democratico come in altri paesi europei. Questo è il punto, ma per approfondire bisogna scendere nelle culture politiche di quegli anni cruciali.

La "democrazia integrale" dei giovani socialisti era diversa dalla "democrazia progressiva" di Togliatti. Poteva essere vicina a quelle componenti del cattolicesimo politico, Dossetti, La Pira, Fanfani, Moro, per citare i maggiori, che proprio durante l'elaborazione della Costituzione italiana concentrarono la loro battaglia ideale sulla valorizzazione di quei "corpi intermedi" (naturali per i cattolici), organizzati su basi politico-sindacali (per i socialisti). In questo i socialisti erano più vicini ai cattolici di sinistra che all'ideologia comunista e alla strategia togliattiana. Poteva essere un terreno di intesa, ma non lo fu. Per la loro ideologia i socialisti italiani si trovarono in un mondo diviso in blocchi, in una posizione di subalternità al PCI, che divenne via via sempre più pesante facendo del PSI l'unico partito dell'Europa occidentale alleato ai comuni-

sti.

Uno dei pochi socialisti che tentò un approccio diverso con il mondo cattolico fu Rodolfo Morandi. Morandi non cercava tanto il dialogo con la sinistra democristiana, quanto quello con le masse cattoliche nella loro globalità. Il suo obiettivo non era quello di fare “pasticci ideologici”, come quello di cercare una conversione dei cattolici verso il marxismo o di individuare una linea mediana tra marxisti e cattolici. Nell’alleanza che si poteva trovare ognuno doveva rimanere «ideologicamente sulle sue posizioni». Così ricordava l’onorevole Giovanni Galloni nell’occasione della celebrazione del 40° anniversario della scomparsa di Rodolfo Morandi organizzata al Senato della Repubblica dal Gruppo laburista socialista progressista il 28 luglio 1995. Quando “Mani pulite” aveva ridotto i socialisti ad accattoni e costretto Craxi all’esilio.

Per il resto si può parlare di disattenzione del socialismo italiano in tutte le sue componenti verso le questioni istituzionali e più ancora verso la questione cattolica in un paese ancora profondamente cattolico. Purtroppo, questo atteggiamento, più la scissione di Saragat furono all’origine della subalternità dei socialisti al PCI. Cosicché i socialisti italiani, maggioranza nel ’46, si ritrovarono in minoranza dopo le elezioni del ’48, quando persero la metà dei consensi rispetto alle elezioni del ’46.

Il Partito socialista si legò alla strategia del blocco orientale e all’ideologia marxista come metodo critico per l’interpretazione dei fatti storici sia per il rinnovamento radicale della società sia per il ripudio dell’eredità dello Stato liberale e del riformismo. Magari nell’utopia di collocare il PSI in un “fronte rivoluzionario europeo” per il quale l’unità d’azione della classe lavoratrice restava il solo strumento atto ad assicurare la pace mondiale per combattere la politica di potenza degli Stati vincitori. Così dopo il Congresso di Firenze del 24 settembre 1946. Era ancora questa la posizione di coloro che uscirono dal PSI e dal blocco popolare. Una politica che invece vide persino un leader della statura di Sandro Pertini, che, pur rifiutando la fusione, esaltava non solo il Fronte d’unità con il PCI, ma persino il modello sovietico con i relativi pellegrinaggi in Unione Sovietica.

Gli stessi cattolici avevano anch’essi un’ala di sinistra ideologicamente anticapitalista e antiamericana. Dossetti ne era l’espressione più marcata. Distante anni luce dalla posizione del cattolicesimo liberale e dal popolarismo di don Sturzo, ma anche di De Gasperi. Dossetti, nato nel 1913, non aveva partecipato all’esperienza del Partito popolare di don Sturzo. Anzi, dopo la crisi del ’29 aveva maturato la convinzione che il mondo borghese e il capitalismo fossero arrivati alla fine. Così come i marxisti.

La lettura dell’*Umanesimo integrale* (1936) di Jacques Maritain aveva rafforzato in Dossetti la carica antiborghese, anticapitalistica e persino l’idea che il marxismo fosse portatore di un messaggio genuinamente cristiano. Dossetti partecipò alla resistenza e collaborò con i comunisti. Era convinto della necessità della collaborazione fra le grandi forze popolari e che la DC non potesse fare a meno del PCI per rinnovare la società italiana e lo Stato, ponendo vincoli alla proprietà privata e alle imprese. Dossetti con Lazzari, La Pira, Fanfani influenzò profondamente i lavori dell’Assemblea Costituente. Dossetti, in effetti, era un ammiratore della Costituzione sovietica del 1936 di staliniana memoria e non era il solo, come se davvero la realtà della Russia di Stalin fosse impressa nella Costituzione. Luigi Sturzo, ma anche Einaudi diffidavano profondamente di questa impostazione. De Gasperi, formando il suo IV governo senza comunisti o socialisti, ne era perfettamente consapevole.

Naturalmente Dossetti fu contrario alla politica di De Gasperi e all’apertura verso le forze laiche e liberali. Persino sul piano internazionale la sinistra democristiana e Dossetti in particolare consideravano l’Unione sovietica portatrice di valori più sani di quelli degli Stati Uniti, incarnazione del modello capitalista e addirittura una minaccia per la pace. Dossetti e i suoi amici erano molto più vicini ai comunisti e il loro integralismo era antitetico ai valori liberali. Proprio quelli che prevalsero nella DC e nel governo del paese, grazie a De Gasperi e a Luigi Einaudi, che fu governatore della Banca d’Italia, ministro del Bilancio nel 4° governo De Gasperi e poi Presidente della Repubblica.

Suggerimenti bibliografici

D. Breschi – Z. Ciuffoletti, *Sfide a sinistra. Storia di vincenti e perdenti nell’Italia del Novecento*, Le Lettere, Firenze, 2023.

D. Breschi, *Quale democrazia per la Repubblica? Culture politiche nell’Italia della transizione 1943-1946*, Luni ed., Milano, 2020.

G. Mammarella, *Storia d’Italia dal 1861 al 2022*, Cadmo, Fiesole-Firenze, 2024.

P. Craveri, *L’arte del non governo*, Marsilio ed., Venezia, 2016.

F. Mazzei, *De Gasperi e lo “Stato forte”*, Mondadori, Milano, 2013.

A. M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Il Mulino, Bologna, 1999.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Livio Labor e l'utopia delle ACLI

>>>> **Michele Marchi**

L'obiettivo di questo contributo è quello da un lato di sottolineare l'importanza teorica ed ideologica del tentativo operato da Livio Labor e dal suo più stretto nucleo di collaboratori tra la metà degli anni Sessanta e i primi anni Settanta per andare oltre il collateralismo e il sostegno alla logica dell'unità politica dei cattolici partendo dall'importante formazione maturata all'interno del mondo delle Acli. Dall'altro il contributo vuole mettere in evidenza le criticità sistemiche con le quali si deve confrontare tale tentativo, elementi decisivi nel momento in cui dalla dimensione di analisi e di proposta politica il progetto Labor si deve tramutare in proposta politica concreta, in un contesto di democrazia bloccata, interessata in più dal concomitante tentativo moroteo di terza fase e berlingueriano di compromesso storico.

Alcune premesse

Il quadro non può che tenere conto della peculiare congiuntura ad inizio della terza legislatura, dopo il voto legislativo del 1963. Si devono infatti ricordare una netta frenata della Dc, un risultato mediocre per i socialisti, una inaspettata crescita di due punti percentuali per il Pci e soprattutto un ottimo risultato delle forze più ostili al centrosinistra, cioè liberali (doppio dei voti rispetto al 1958) ed estrema destra del Msi. Tutto ciò tende ad accentuarsi dopo la nascita del cosiddetto centrosinistra organico del dicembre 1963¹. Da questo momento per il Psi di Nenni inizia un cammino complicato nel tentativo di tenere in piedi da un lato l'azione di governo e dall'altro quella contestativa, fatta propria dalla minoranza che ha abbandonato il partito proprio al momento del via

libera al centrosinistra organico. Mentre il centrosinistra sembra esaurire la sua carica riformista già nel momento critico dell'estate del 1964, l'altro elemento da considerare è il doppio passaggio che si vive nell'universo del cattolicesimo istituzionale e del collateralismo. Da una parte l'avvio del pontificato di Paolo VI è accolto in particolare negli ambienti aclisti con un certo entusiasmo, per il sostegno che papa Montini aveva mostrato all'associazione dei lavoratori sia in epoca di segreteria di Stato vaticana, sia da arcivescovo di Milano. Dall'altro la fine del Concilio e gli immediati fermenti post-conciliari non risparmiano gli stessi ambienti delle Acli. Proprio in questo contesto è sempre più chiara la consapevolezza che la dottrina sociale cristiana tradizionalmente insegnata dalla Chiesa, seppur indispensabile per orientare l'azione sulla base di principi e valori, non possa in realtà fornire soluzioni specifiche adatte a risolvere in modo insindacabile ogni problema economico o sociale e pertanto la responsabilità dei laici cristiani in scelte opinabili venga ad assumere un valore centrale e crescente.

Il biennio in questione è quello del segnale inviato dalle Acli al mondo istituzionale del cattolicesimo politico rappresentato dalla Dc. Non si tratta ancora di una vera e propria rottura, ma sicuramente i "fischi a Rumor", sono l'apice di un malessere e di una riflessione interna che ha radici profonde. Radici che sembrano addirittura affondare all'interno della stessa Democrazia Cristiana. In occasione della crisi di governo del Moro II con il passaggio della sinistra Dc all'opposizione, Carlo Donat-Cattin a Sorrento, nel 1965, non esita ad affermare che "un accordo interno, basato sulla rinuncia alla dialettica democratica, schiera il partito nel ruolo della conservazione e lo esclude dalla partecipazione efficace alla formazione di un nuovo modello di società e di Stato"². Una Dc, insomma, che

¹ Su tutto il percorso vedi P. Pombeni, *L'apertura. L'Italia e il centrosinistra 1953-1963*, Bologna, Il Mulino, 2022.

² Cit. in *Archivio Donat-Cattin 1930-1991. Percorsi di ricerca a cura di Claudio e Mariapia Donat-Cattin*, Roma, Edizioni Lavoro, 2023, p. 54.

sembra attraversata da un dibattito interno presente anche di fronte alla riunificazione socialista. Proprio i “famosi fischi” al segretario Dc Mariano Rumor devono essere correttamente interpretati e connessi alla figura di Rumor stesso, aclista degli anni Cinquanta ma nella seconda metà del decennio successivo emblema di un moderatismo e di un tentativo di normalizzazione delle Acli all’interno di un contesto politico più complessivo nel quale, sempre a detta dello stesso Rumor, la Dc resterebbe l’unico reale punto di riferimento³. Tutto ciò per il mondo delle Acli della seconda metà degli anni Sessanta è inaccettabile.

Un’importante anticipazione teorica di tutto ciò Livio Labor la offre a Vallombrosa a fine agosto 1966. Il titolo delle giornate di studio è *Il potere economico nella realtà italiana*. Si parla di ricerca dell’unità sindacale fondata sulla volontà e gli interessi dei lavoratori. Si insiste anche sul valore della pianificazione e il coinvolgimento dei lavoratori nell’implementarla. Ma lo stesso Labor alza il livello della rivendicazione quando afferma che l’azione politica delle Acli è fondamentale per condizionare il potere economico ed indirizzarlo secondo le esigenze della società civile. Quello che poi risuona a Vallombrosa assomiglia ad una sorta di ultimatum lanciato alla Dc: “Nulla ha da temere la Dc, purché sia aperta agli obiettivi, ai metodi, alle soluzioni proposte in un sereno dibattito, dalle forze sociali ed in particolare da quelle di ispirazione cristiana”⁴. Per poi concludere che “le Acli ritengono di essere una forza sociale viva di lavoratori e sarebbe perciò vano pretendere da esse solo un atteggiamento di razionalizzazione e giustificazione dell’attuale assetto dei rapporti economici e di potere, giacché le Acli ritengono che questo assetto non realizzi interamente una democrazia effettiva”⁵.

Il conflitto latente con la Dc non tarda ad esplodere a Roma, in occasione del X Congresso nazionale delle Acli tra il 3 e il 6 novembre 1966. Il momento dei fischi giunge quando il segretario democristiano Mariano Rumor invita gli aclisti a partecipare più attivamente alla vita politica del partito. Subito dopo l’intervento fischiato di Rumor, al contrario molto applaudito è quello di Ettore Morezzi, presidente delle Acli torinesi, molto vicino a Labor, il quale non esita ad affermare: “La nostra preoccupazione nei confronti della Dc è dovuta al fatto che un tempo le scelte della Dc corrispondevano alle scelte delle nostre coscienze, ora troppo spesso le vediamo

coincidere con le scelte dei centri di potere esterni o interni alla Dc”⁶.

Su una linea simile si colloca anche l’intervento dello stretto collaboratore di Labor, Emilio Gabaglio, destinato ad entrare nella nuova presidenza eletta dopo il congresso: “In passato abbiamo assicurato una copertura a sinistra, veramente popolare alla Dc. Le Acli sono state per molti lavoratori un punto di riferimento per superare lo sconforto di una battaglia politica che spesso sembra tradire le grandi premesse ideali da cui pure era partita. [...] La Dc potrà ancora aspirare ad essere una componente del futuro partito delle riforme e del progresso solo se saprà impostare un rapporto nuovo con tutte le forze sociali e culturali del Paese che sono di matrice cristiana e innanzitutto con quelle del lavoro”⁷.

Ma il momento forse più significativo è contenuto nell’interessante apertura dei lavori da parte di Labor. In una lunga relazione egli sembra prospettare un quadro tutto in evoluzione. “Il movimento dei lavoratori cristiani – afferma Labor – non considera definitive le esperienze economiche, sociali e politiche in cui opera. Ciò significa che esso guarda ai tempi lunghi della democrazia italiana, il cui assetto politico e sociale non può dirsi definitivamente stabilizzato. Vi sono scelte radicali che oggi sarebbero premature da compiere, ma che domani forse saranno necessarie. Siamo aperti a tutte le possibilità, purché positive per la democrazia italiana e coerenti con il nostro essere. Non dobbiamo né vogliamo bruciare nel presente le novità possibili nel futuro, quando neppure si riesce ad intravedere ancora le linee di sviluppo. Ma non dobbiamo lasciarci cogliere impreparati”⁸.

Appare di particolare originalità la convinzione che sembra emergere sostenuta da queste considerazioni di Labor e cioè quella di un quadro non stabilizzato all’interno della logica del bipolarismo imperfetto italiano. A parere del leader aclista esiste un margine di manovra per intervenire a livello sistemico e in questa operazione le Acli devono svolgere un ruolo decisivo. Tutto ciò non significa però rottura almeno nell’immediato nei confronti della Dc. Nelle repliche congressuali lo stesso Labor chiede di frenare di fronte ad un contesto non ancora pronto per la rottura con la Dc. Non a caso nella sua replica torna sui fischi a Rumor e cerca in parte di depotenziarli, di spiegare che erano il sintomo di un fastidio nei confronti di una certa maggioranza Dc (quella dorotea) e soprattutto che dovevano essere interpretati con la convinzione che le Acli non volevano più firmare “assegni in bianco” alla Dc,

³ Su tutto vedi M. Rumor, *Memorie 1943-1970*, Milano, Neri Pozza, 1991.

⁴ Cit. in M. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le Acli*, Brescia, Morcelliana, 2019, p. 82.

⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁶ Cit. in M. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le Acli*, cit., p. 84.

⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁸ Vedi L. Labor, *Scritti e discorsi, vol. I*, Milano, M&B Publishing, 2003, pp. 492ss.

l'idea è quella di non "concedere a nessuno l'appalto della guida sociale e politica dei lavoratori cristiani". Il voto del Consiglio nazionale della Acli da un lato conferma in maniera plebiscitaria Labor, ma dall'altro i parlamentari Dc aclisti mantengono un buon livello di consenso (Vittorino Colombo si colloca al secondo posto e Giovanni Bersani al quarto). Dall'altro lato però occorre sottolineare l'attivismo in termini di elaborazione culturale ben simboleggiato dalla nascita nel giugno del 1967 di «Settegiorni», diretto da Ruggiero Orfei e da Piero Pratesi, sorta di punto di coagulo tra sinistra democristiana, Aclisti e membri dissidenti della Cisl. I finanziamenti per l'apertura del periodico sono riconducibili ad ambienti della Dc vicini a Carlo Donat-Cattin⁹. Lo stesso sottosegretario alle Partecipazioni Statali dal dicembre 1963 non esita ad affermare nel suo intervento al X congresso della Dc che si tiene a Milano nel novembre del 1967: "Lo slancio iniziale di un centrosinistra pur giunto in ritardo si è spento. [...] L'alleanza tra Dc, socialisti e repubblicani era stata proposta e voluta non per la pura e semplice normalizzazione dei rapporti politici ma perché mediante quello strumento si espandesse l'area della libertà, modificando il tradizionale equilibrio di potere, sembra entrata in fase di ripiegamento e di parziale svuotamento. Sembra che dalla linea delle riforme del sistema noi stiamo approdando alle più quiete rive dell'accettazione dell'equilibrio di potere in atto".

Questa vera e propria critica interna alla Dc è fatta propria dal movimento delle Acli come testimoniano le parole inequivoche di Gabaglio del dicembre 1967, il quale afferma che "dobbiamo chiederci che cosa le Acli possono fare per favorire nel medio e lungo periodo la nascita di una nuova forza di democrazia socialista che raccolga i consensi dei lavoratori"¹⁰. E addirittura «Azione Sociale» del 17 dicembre 1967 scrive: "Dovremo quindi chiederci in futuro cosa le Acli possono fare per contribuire ad un diverso assetto della vita politica [...] con la sola preoccupazione di promuovere la condizione umana e sociale dei lavoratori"¹¹.

Un quadro, dunque, in chiaro movimento e fermento, nonostante il nuovo richiamo da parte dei vescovi nella direzione dell'unità politica dei cattolici in vista delle elezioni legislative del 1968.

Il 1968 tra elezioni e studenti: un decisivo anno di passaggio

Il 1968 è senza dubbio l'anno della rivolta studentesca e dell'espressione più ampia di potenziale dissenso da parte del mondo giovanile a livello globale nei confronti di un sistema economico-sociale, sorto all'indomani della fine del secondo conflitto mondiale, non più percepito in grado di rispondere alle loro aspettative. Nel contesto politico italiano tra le poche personalità capaci di percepire la portata epocale della svolta vi è il leader democristiano Aldo Moro il quale non a caso cerca di salvare la prospettiva di un futuro centrosinistra, considerandolo l'unica formula politica che può incanalare nei giusti binari una "turbinesca crescita". Ma contemporaneamente egli non si limita ad un discorso di conservazione, cominciando ad avanzare l'idea di "tempi nuovi" che si affacciano all'orizzonte. Tutto ciò a livello politico si concretizza nell'avvio di quella "strategia dell'attenzione" nei confronti del Pci che si dispiegherà lungo tutti gli anni Settanta¹². Nell'immediato però occorre prendere atto dell'esito delle elezioni legislative. E si tratta di un risultato non disprezzabile per la Dc (in lieve recupero), lo stesso si può dire per il Pci (in costante, seppur contenuta, crescita). Disastroso è al contrario il verdetto per il socialismo riunificato. Psi e Psdi, riuniti nel Psu, perdono cinque punti percentuali rispetto alle legislative del 1963, quando si presentavano con due liste separate. Tutto ciò spinge gli stessi socialisti a contrastare l'ipotesi di un nuovo governo di centrosinistra e così nasce il governo di transizione guidato da Leone, in carica sino alla fine del 1968 quando sarà riproposta l'alleanza con socialisti unitari e repubblicani.

Se Moro offre del voto del 1968 e dei delicati passaggi successivi una lettura sistemica e tesa a rinnovare la logica del centrosinistra, interessante è notare come all'interno delle Acli, in particolare Labor, lo sforzo sia teorico, nel tentativo di preparare il terreno culturale ad una presa di posizione politica netta, già nell'aria da qualche tempo.

I messaggi anche espliciti non mancano sin dalla campagna elettorale per il già citato voto del maggio 1968. Secondo una testimonianza piuttosto attendibile, Labor avrebbe riferito allo stretto collaboratore Gabaglio una crescente sofferenza nel rapporto con la Dc ("Emilio questa è l'ultima volta che andiamo a negoziare alla Camilluccia a negoziare le candidature¹³"), sino ad arrivare a fornire una definizione anche teorica della cosiddetta "libertà di voto": "Il concetto della libertà di

¹⁰ Su questo punto si rimanda ai numerosi dibattiti avuti con il compianto Luigi Covatta. Vedi anche la testimonianza di R. Orfei in T. Barbo e L. Borroni (a cura di), *Livio Labor. La virtù dell'impazienza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2000, pp. 87-97.

⁹ Cit. in M. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le Acli*, cit., p. 98.

¹¹ Cit. in *Ibidem*, p. 98.

¹² Vedi G. Formigoni, *Aldo Moro. Lo statista e il suo dramma*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 229-243.

¹³ Testimonianza di L. Covatta e di E. Gabaglio all'autore.

voto è ancora in gran parte da valorizzare in Italia. In questa campagna elettorale le Acli hanno dato un contributo al recupero di questo concetto che rende, ad un tempo, meno emotivo e più significativo il contenuto delle loro scelte elettorali. È un apporto utile per il superamento di quel bagaglio mitologico di cui la maturazione democratica deve liberare la nostra vita politica per esaltare appunto il valore della libertà di scelta dei singoli e, come nel caso delle Acli, delle comunità associative¹⁴.

In realtà in termini numerici i candidati aclisti soprattutto alla Camera dei deputati sono in numero di 28 e 19 tra questi risultano eletti, ai quali si deve poi aggiungere l'elezione del senatore Vittorio Pozzar (vicepresidente delle Acli). E più in generale nei flussi di voto, il mondo aclista sembra aver attribuito un sostegno saldo e consistente al partito unico dei cattolici.

La vera discontinuità non appare però così legata alla contingenza elettorale, quanto al processo di elaborazione politico-culturale. Che si stia strutturando una dialettica potenzialmente in dissenso con le principali posizioni espresse dalla Dc è evidente anche dal convegno di studi organizzato a Vallombrosa tra fine agosto ed inizio settembre dello stesso 1968. Il titolo del convegno è al solito molto ampio e non in apparenza direttamente legato alla congiuntura politica del Paese (*Impresa, movimento operaio, piano*). Molte delle relazioni al contrario sono dure soprattutto nei confronti dell'esperienza di centrosinistra. Il presidente Acli di Torino Morezzi cita la necessaria "conflittualità permanente" del movimento operaio. Brenna dal canto suo si rivolge direttamente alla classe politica che ha sostenuto le illusioni del centrosinistra, giudicata incapace di interpretare le aspirazioni dei lavoratori. In tutti gli interventi l'impressione è quella che la conflittualità sociale diffusa debba trovare una corrispondenza anche a livello politico. Al solito è Labor a tirare le fila del discorso nelle sue conclusioni: "Il potere imprenditoriale autoritario e assoluto va contestato non solo nell'impresa ma anche nella società [...] nuove forme di partecipazione vanno conquistate con la contestazione creativa, con l'invenzione di nuovi strumenti e canali politici. [...]"

Occorrerà perciò che i lavoratori e quindi anche gli uomini delle Acli e di tutto il movimento operaio esprimano piattaforme articolate e differenziate, funzionali alle risposte politiche esigite dalle realtà locali e regionali, nonché uomini e classe dirigente che con tali piattaforme facciano corpo. Non crollerà la democrazia in Italia se su tali linee verranno inventati canali nuovi di partecipazione per una più diretta de-

mocrazia di base e nuovi giocatori entreranno nel gioco democratico a carte scoperte¹⁵.

I toni ma soprattutto i contenuti della relazione finale di Labor sono inequivocabili. Prima di tutto la Dc, ma con essa anche gli altri partiti di sinistra della coalizione che ha retto le sorti del Paese nella precedente legislatura sono ritenuti incapaci di rappresentare i valori autentici e i legittimi desideri di trasformazione della società. Nello specifico però ad essere in discussione sono ruolo, legittimità e significato dell'unità politica dei cattolici. È tempo, per le Acli, di fare passi significativi per contribuire al superamento di questa caratterizzazione della Democrazia cristiana italiana?

Lo spartiacque del 1969

Il 1969 può essere considerato l'anno chiave per la riflessione proposta in questo contributo. La cronologia gioca un ruolo rilevante. Già dal mese di febbraio Labor ha annunciato il suo proposito di non ricandidarsi alla presidenza delle Acli. Il 9 marzo nasce poi l'ACPol, l'Associazione di Cultura Politica che dall'ottobre successivo inizierà la pubblicazione di AcPol Notizie. Interessante è notare che tra i promotori vi sono aclisti quali Morezzi e Gennaro Acquaviva, ma anche esponenti della corrente Dc di Forze Nuove, socialisti lombardiani quali Fabrizio Cicchitto e Claudio Signorile, ma anche dirigenti sindacali della Cisl, membri del movimento studentesco. Labor, regista dell'operazione, non è membro ufficiale in quanto ancora presidente, seppur uscente, delle Acli.

Tale importante novità deve essere poi inserita nell'evoluzione in atto all'interno delle Acli e della stessa Democrazia Cristiana. Il 19 giugno a Torino si apre l'XI Congresso delle Acli, mentre il 27 giugno a Roma prende avvio l'undicesima assise nazionale della Dc. E' necessario considerare i due passaggi in parallelo.

A Torino Labor avanza l'idea di costruire una società alternativa a quella capitalistica, quella che egli definisce una "nuova società del lavoro". Ma soprattutto parla della necessità di ritirare "deleghe in bianco ai partiti, a tutti i partiti. [...] Ogni spazio, ogni margine di partecipazione va difeso e conteso: non per fare polemica verso i partiti, ma per un corretto sviluppo della dialettica civile". Se dunque è ribadita l'importanza della "ispirazione cristiana", egli altresì insiste sulla necessità che le gerarchie ecclesiastiche siano liberate dalla necessità di "investitura ufficiale o titolo di rappresentanza esclusiva dei lavoratori cristiani". Le gerarchie devono essere libere,

¹⁴ Cit. in M. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le Acli*, cit., p. 99.

¹⁵ *Ibidem*, p. 102.

almeno quanto i lavoratori cristiani nella loro scelta politica. “La fine del collateralismo – sottolinea – con la Dc è e deve essere una scelta permanente e irreversibile del movimento operaio cristiano. Ciò significa che non si immagina, non si vuole e non si deve in alcun modo decidere che la rottura di un collateralismo implichi la creazione di un analogo rapporto in direzioni diverse, magari di segno divergente”¹⁶.

Che tipo di reazione incontra il punto di vista così espresso da Labor? La sua mozione è sostenuta ad ampia maggioranza, alla fine verrà votata dall’86% dei delegati (tra i dissenzienti si segnala il bolognese Giovanni Bersani, fondatore poi di FederAcli). Interessante è sottolineare la convergenza, in questa fase, tra il punto di vista di Labor e quello del suo successore designato Emilio Gabaglio, il quale afferma che l’obiettivo delle Acli deve essere quello di “contribuire a sanare la frattura sopravvissuta per troppo tempo tra religione e mondo operaio; [...] frattura rispetto alla quale il mondo cattolico poco o nulla ha fatto per dimostrare nei fatti che non vi è contraddizione tra l’essere cristiani vivi e consapevoli e l’essere dei militanti che lottano per gli obiettivi di libertà e dignità e progresso della classe lavoratrice”¹⁷. Da segnalare è anche il sostegno che in questa prima fase giunge dagli ambienti ecclesiastici vicini a Montini. L’assistente centrale dal 1964, monsignor Pagani, non esita infatti ad affermare di fronte alle prese di posizione congressuali: “Se ho ben capito le Acli degli anni ’70 non potranno non intensificare la loro tipica politicizzazione perché intendono approfondire e allargare il loro patrimonio di vista culturale, di testimonianza vitale, di tesori spirituali ed umani, d’impegno per l’umanizzazione del mondo del lavoro”¹⁸.

È impossibile non notare che il vero e proprio aggiornamento politico-ideologico delle Acli del 1969 non si limita al mondo del lavoro. E la mozione finale di Torino è piuttosto esplicita: “La lotta dei lavoratori a partire dalla fabbrica e la protesta giovanile a partire dall’università e dalla scuola, hanno maturato una presa di coscienza della necessità di profonde trasformazioni di un sistema che mortifica la condizione umana. [...] A queste lesioni profonde è finora mancata una adeguata risposta. Il progressivo esaurirsi della spinta innovatrice del centrosinistra e il sistematico svuotamento delle proposte di pianificazione hanno sminuito la portata degli interventi settoriali pur realizzati e disatteso i grandi impegni di riforma”¹⁹. Prima di ufficializzare la “fine del collateralismo”, la mozione

finale si sofferma nel ribadire il carattere “cristiano” delle Acli da intendersi come “azione sociale e capacità di contribuire alla costruzione di una nuova società trasmettendo i valori del cristianesimo in una adeguata risposta alle esigenze del mondo del lavoro”.

Appunto, l’esaurirsi del collateralismo viene esplicitato non come chiusura di un rapporto privilegiato con il partito unico dei cattolici, ma come affermazione di piena e completa autonomia da qualsiasi partito politico. “Conseguenza di ciò è l’acquisizione del principio del voto libero degli aclisti, come espressione di fiducia nei lavoratori, nelle loro capacità di compiere scelte personali coerenti con i valori in cui credono e con il messaggio delle Acli. Con questa scelta di autonomia le Acli si mettono nella condizione migliore per instaurare con tutte le forze partitiche un libero rapporto di critica e di proposta, e di sollecitare, così, una loro presa di coscienza nei confronti delle istanze sociali in continua evoluzione”²⁰.

Una prima importante considerazione da aggiungere è che prima di tutto per Labor, ma anche per molti dirigenti a lui vicini, la fine del collateralismo e l’avvio di un possibile, almeno potenzialmente, pluralismo delle opzioni politiche è considerato un punto di partenza e non di arrivo. Sul terreno vi è una progettualità futura. L’idea è quella di avviare la creazione di una nuova forza politica democratica, espressione diretta e unitaria dei fermenti del mondo del lavoro. Soltanto in questo modo si può spiegare la scelta di Labor stesso di lasciare la guida delle Acli per impegnarsi a tempo pieno nel progetto dell’AcPol.

Come già anticipato è però impossibile comprendere alcuni decisivi snodi successivi se non si osserva anche l’altro lato della medaglia. Si è parlato di fine del collateralismo e di conseguenza occorre fare attenzione a ciò che sta maturando all’interno della Democrazia cristiana. Se ci si limita a considerare il rapporto diretto tra Dc e Acli si può senza dubbio registrare il giudizio sprezzante inviato dal segretario (uscente) Piccoli: “Se a monte di tutte le iniziative del mondo cattolico, a monte quindi anche delle Acli, non ci fosse stata e non ci fosse l’iniziativa della Dc con il suo patrimonio di libertà dove sarebbero le Acli?” (cit. p. 113). Si chiede poi anche se le Acli che dovevano “promuovere l’uomo alla luce della Rivelazione e del magistero della Chiesa”, non avessero invece “orientamenti e propositi di esplicito intervento politico”²¹.

La figura di Piccoli rappresenta in questa fase il simbolo di quella che sarà una segreteria unitaria, anche al termine di un Congresso nel quale però la maggioranza dorotea scende sotto

¹⁶ L. Labor, *Relazione introduttiva all’XI Congresso nazionale*, in «Azione Sociale», 29 giugno 1969, p. 5.

¹⁷ Cit. in M. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le Acli*, cit., p. 110.

¹⁸ Cit. in M. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le Acli*, cit., p. 110.

¹⁹ Vedi su questo L. Labor, *Scritti e Discorsi*, cit., pp. 666 ss.

²⁰ Cit. in «Azione Sociale», 29 giugno 1969, p. 29.

²¹ Cit. in V. De Marco (a cura di), *Fede e politica nelle relazioni dei segretari della Dc 1946-1986*, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 98-100.

il 40%, i cosiddetti “amici di Moro” più le sinistre superano il 33%, mentre i fanfaniani occupano la terza posizione andando oltre il 15%. È evidente che una figura come quella di Piccoli non possa incarnare un tentativo di rinnovamento che almeno simbolicamente invece caratterizza la scelta di Arnaldo Forlani, il quale emerge a fine 1969 dopo l’ennesima frattura interna ad Impegno Democratico e l’avvicinamento di tutte le sinistre interne a quella corrente degli amici di Moro. Ma per il mondo aclista ad avere importanza sono ancora una volta le parole di Carlo Donat-Cattin durante il congresso democristiano: “Il punto essenziale è una riforma della politica di fronte al nuovo che si manifesta nella società civile. Vi sono delle scelte di valore che bisogna compiere non soltanto a parole. [...] Si ignora che il movimento operaio è il più grande protagonista della politica di un secolo. [...] Ma il maggior problema non è di contenuti, è politico. Noi abbiamo detto in altre occasioni: il sistema democratico sì, il sistema economico no. Finché si portano avanti le soluzioni interclassiste storicamente sperimentate non avremo possibilità di una politica adeguata alle tensioni non artificiose, che non sono malattie dello sviluppo, ma la misura della non corrispondenza alla realtà della interpretazione ottimistica della società industriale²²”.

Nell’agosto 1969 lo stesso Donat-Cattin diventa ministro del Lavoro del governo Rumor II, mentre la scelta di Labor è oramai testimoniata dal suo attivismo nell’AcPol e dalla pubblicazione del suo volume *In campo aperto* (agosto 1969), un vero e proprio elenco di tutti i principali snodi politico-programmatici per i mesi a venire, un catalogo di riflessioni che assomiglia molto ad un manifesto fondativo di natura programmatica ed eventualmente anche elettorale.

Il giudizio sul centrosinistra è senza appello. “Un’operazione che avrebbe dovuto mobilitare grandi masse di cittadini si ridusse rapidamente a una riedizione del centrismo e del suo metodo verticistico di gestione del potere²³. L’importanza del Concilio è ribadita: “Il Concilio ci ha rispiegato che cosa vuol dire essere cristiani e ci ha invitati ad esserlo oggi, nel XX secolo. Il Concilio cioè ha distinto una volta di più quello che è sostanziale, coesenziale, da quello che non è, nella vita cristiana: ed ha invitato tutti gli uomini non a conformarsi a una norma nuova, in contrapposizione a quella vecchia, ma piuttosto a riprendere in mano il messaggio di Vita di sempre e ad applicarlo nella loro piena responsabilità – in campo aperto, nel mondo, fermento dentro le masse – nel loro pieno

rischio di uomini figli di Dio, di essere destinati – con un semplice impegno di amore al prossimo – alla felicità e all’Amore eterni²⁴”.

Per quanto riguarda il collateralismo, Labor è molto netto. La sua fine è storicamente motivata. Non esiste più spazio, all’alba degli anni Settanta, per uno schematismo che finirebbe per non riconoscere gli ideali dei lavoratori. Scontata appare infine l’idea di contribuire alla costruzione di un nuovo socialismo. “Il problema da definire è quindi, per noi, quale socialismo si voglia perseguire, e allora rispondiamo: un socialismo che non è mai esistito. Queste non sono parole mie, ma di un vecchio socialista francese Gilles Martinet, che nel suo pamphlet *La conquista dei poteri* scrive: “Il potere socialista finora non è stato altro che questo. Si è affermato solo con la dittatura e il termine va inteso non solo nel suo significato sociologico e marxiano (il dominio del proletariato opposto a quello della borghesia) ma nel suo significato politico tradizionale. In compenso, in nessun luogo, in nessun momento e in nessun modo i governi socialdemocratici che esercitano il potere nel quadro della democrazia politica esistente, cioè borghese, sono riusciti a rimettere in discussione il sistema capitalista e a gettare le basi di una nuova società. La democrazia socialista – conclude Martinet – bisogna inventarla²⁵”.

Non altrettanto chiaro è però il punto di arrivo di tale riflessione. Tutte le cosiddette “forze della sinistra” devono essere coinvolte. Sono citati in maniera esplicita momenti di auto-governo, di auto-coordinamento. Si punta a scardinare il binomio Dc-Pci: “Un movimento che ridia vigore ed entusiasmo all’area della democrazia socialista; che quindi contesti al Partito Comunista l’egemonia politica sul Movimento Operaio o peggio su tutta l’area della sinistra italiana. Ma nello stesso tempo contesti alla Dc l’egemonia sulla politica dei cattolici, obbligandola a farsi giudicare, oramai in modo irreversibile, solo per la sua politica e la sua moralità politica e quindi per la sua capacità o meno di realizzare, nella società e nello Stato, gli ideali e gli interessi globali che essa intende rappresentare. Così, rischiando tutti in campo aperto, si potranno le premesse per una strategia del cambiamento, per una verifica tra le forze politiche, per un nuovo modo di fare politica²⁶”.

Non è chiaro se si tratti di un vero partito o almeno in questa fase di una sorta di movimento o di club sul modello di quelli sorti ad esempio nel contesto transalpino tra inizio e seconda metà del decennio precedente.

²² Cit. in *Archivio Donat-Cattin 1930-1991. Percorsi di ricerca*, cit., p. 65-66.

²³ Cit. in L. Labor, *Scritti e Discorsi*, Vol. 2, Milano, M&B Publishing, 2003, p. 49.

²⁴ *Ibidem*, p. 52.

²⁵ Cit. in L. Labor, *Scritti e Discorsi*, Vol. 2, p. 67.

²⁶ *Ibidem*, pp. 92-93.

Le accelerazioni del 1970 e il vero punto di non ritorno del progetto Labor

Come spesso accade nell'evoluzione storico-politica a fare la differenza è il sovrapporsi di eventi non direttamente legati alla volontà e allo sforzo introdotti da una leadership politica come quella di Labor, sostenuta da un importante lavoro di elaborazione e maturazione teorica. Il lavoro avviato dall'AcPol subisce un'accelerazione improvvisa e in larga parte impreveduta da un lato di fronte alla scelta di Donat-Cattin, maturata ad inizio luglio 1970, e dall'altra in corrispondenza con la traumatica "scelta socialista" delle Acli guidate da Gabaglio. Donat-Cattin decide di restare ad operare all'interno dello spazio di agibilità del partito unico dei cattolici. La Dc deve essere preservata da una potenziale svolta a destra, Donat-Cattin sceglie di assecondare e sostenere lo sforzo dei cosiddetti "Amici di Moro", che hanno oramai sancito l'eclissarsi della stella dei dorotei. Donat-Cattin non sarà accanto a Labor nella trasformazione dell'AcPol in un nuovo soggetto politico, ma lavorerà per la cosiddetta "strategia dell'attenzione" nei confronti del Pci.

D'altra parte, la cosiddetta "scelta socialista" che matura all'interno del convegno di Vallombrosa di fine agosto 1970 è doppiamente "compromettente". Prima di tutto perché è pronunciata con toni utopistici e quasi messianici. Il cuore della riflessione è la "scelta anticapitalistica" e che dunque "non esclude l'ipotesi socialista". Il dato però che colpisce se possibile ancora di più è che le parole di Gabaglio a Vallombrosa giungono dopo una serie importante di pressioni e di incontri tra la presidenza delle Acli e le gerarchie episcopali. A partire in particolare dal marzo la Cei vuole risposte ufficiali su almeno quattro questioni: l'attività delle Acli è in linea con la dottrina sociale della Chiesa? L'azione del movimento va al di là degli scopi originari dell'articolo 2 (cioè educativi, formativi, previdenziali, cooperativistici e ricreativi ma non politici)? Le Acli vogliono ancora la presenza degli Assistenti ecclesiastici? E infine il cambiamento della società così come pensato dalle Acli è compatibile e conforme al magistero ecclesiastico? Oggi si è al corrente che l'elenco delle richieste è stato direttamente dettato da Paolo VI al cardinal Jean-Marie Villot (segretario di Stato vaticano) e che è giunta dopo le molte pressioni di importanti settori della Dc, in particolare quelli della poi uscente segreteria Piccoli. Nella discussione Gabaglio tiene il punto su tutta la linea denunciando le strutture capitalistiche prevalenti nella società italiana, insistendo sulla necessaria scelta di classe per il cristiano/lavoratore, ribadendo la fine del collateralismo e concludendo che la comunità ecclesiale dovrebbe non essere assolutamente turbata da diffe-

renti scelte sul piano sociale. Come è noto la vera e propria "deplorazione pontificia" giungerà nel giugno successivo ad opera del Santo Padre, è però anche interessante l'incontro del 12 maggio 1970, noto come momento di chiarificazione. In realtà le parti sono molto distanti ma a colpire è l'insistenza con la quale l'episcopato chiede informazioni sulla scelta acliista, in vista delle elezioni regionali (le prime dall'attuazione delle regioni), con un Pci in netta ascesa soprattutto a livello locale. Al netto delle disquisizioni teologiche Monsignor Nicodemo (vicepresidente della Cei) sembra interessato a qualcosa di meramente politico: "per chi votate e per chi farete votare"?

Gabaglio nelle testimonianze successive tenta di depotenziare la portata della cosiddetta "scelta socialista", cercando anche di insistere sul carattere ideologico e la dimensione solo teorica della presa di posizione²⁷.

Il quadro è travolto dal doppio colpo e come testimoniato da Luigi Covatta il MPL (Movimento Politico dei Lavoratori) nasce quasi per "disperazione", come reazione immediata e accelerata al cosiddetto "tradimento" di Donat-Cattin e al rovesciamento del banco da parte di Gabaglio²⁸. La fase costituente del Movimento Politico dei Lavoratori si apre a Sorrento nel novembre 1970. Da alcuni mesi però Labor sta offrendo, con interviste ed articoli, il suo punto di vista. "A noi non interessa il secondo partito cattolico, né il laburismo cristiano. Noi vogliamo riaggregare la sinistra (comunista, socialista e cristiana)"²⁹. Il punto per Labor è quello di mettere in discussione l'evoluzione che sembra strutturarsi all'interno dello spazio del bipolarismo imperfetto costituito dal progressivo riconoscimento reciproco della Dc e del Pci. La progettualità di Labor prevede una iniziativa per una nuova sinistra, lontana tanto dal secondo partito cattolico, quanto dal partito del socialismo cristiano.

Proposta politica o utopia teorica?

Con una affermazione in apparenza forte, ma in realtà piuttosto veritiera si può affermare che la dimensione politico-elettorale del Movimento Politico dei Lavoratori paghi l'altra grande accelerazione questa volta legata al complessivo quadro poli-

²⁷ Testimonianza di E. Gabaglio all'autore. Su questo punto vedi anche il classico M.C. Sermanni, *Le Acli. Alla prova della politica 1961-1972*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1986, in particolare pp. 353ss.

²⁸ Testimonianza di L. Covatta all'autore. Vedi anche D. Rosati, *La Profezia laica di Livio Labor*, in «Quaderni di Azione Sociale», 1/1999, in particolare pp. 65ss.

²⁹ *Dove va Labor. Risposta a Lucio Magri*, in «Settegiorni», 20 settembre 1970.

tico nazionale: il primo voto anticipato della storia dell'Italia repubblicana. In un clima sempre più caratterizzato dalla spinta eversiva (in questa fase di estrema destra, basti citare i tragici eventi di Piazza Fontana e il tentativo Golpe Borghese tra fine 1969 e fine 1970) e attraversato dallo scontro politico e culturale successivo all'approvazione della legge Fortuna-Baslini (con successiva raccolta firme per il referendum abrogativo), il MPL deve in tutta fretta organizzarsi in forza politica in grado di proporre candidature su un territorio nazionale che fatica a raggiungere. Sullo sfondo della caotica elezione di Leone alla presidenza della Repubblica nel dicembre del 1971, giungono le dimissioni del governo Colombo e la convocazione delle elezioni anticipate del 7-8 maggio 1972. Quella del voto diventa una "necessità" per il MPL. Nella relazione di Labor all'assemblea straordinaria di Grottaferrata (svoltasi tra il 4 e il 6 marzo 1972) vi è condensato tutto il progetto politico del MPL.

Alla base di questa nuova progettualità politica vi è un assunto sistemico imprescindibile: la modifica degli schieramenti politici che dovrebbero ristrutturarsi secondo le dinamiche delle lotte sociali in corso.

Sul piano degli schieramenti politici, il nodo principale da sciogliere è quello rappresentato dalla Dc, dal suo ruolo egemone sul sistema politico italiano e dal sistema di alleanze che a sostegno della propria egemonia la Dc ha costruito. La politica interclassista della Dc, infatti – come ogni politica interclassista che, nella misura in cui pretende di fare parti uguali fra disuguali, è sempre profondamente ingiusta – si è risolta nella migliore delle ipotesi nella subordinazione degli interessi delle componenti popolari del movimento cattolico alle ragioni dello sviluppo capitalistico, senza proporsi minimamente – dopo le profonde trasformazioni sociali e culturali avvenute in Italia – di modificare il meccanismo di sviluppo o comunque di proporre allo sviluppo finalità collettive: "Quando negli ultimi anni questo sistema di mediazione non ha tenuto più [...] la Dc – afferma Labor – ha degradato la propria politica interclassista a politica esplicitamente corporativa, fondata sulle clientele e sul sottogoverno e tenuta insieme dal ricatto interclassista. In questo modo la Dc si è legata per sempre a una sola politica: quella dell'occupazione ad ogni costo del potere. L'esperienza politica dal '45 ad oggi insegna che le componenti democristiane e popolari che pure esistono nella Dc non possono contraddire questo disegno se non negando la logica di partito e accettando di romperne l'unità. La Dc, sin dalla sua origine, ha preteso il monopolio della rappresentanza politica del mondo cattolico italiano. Negli ultimi anni, di fronte ai profondi cambiamenti verificatisi in seno alla comunità ecclesiale nel nostro Paese, la Dc

ha cercato di ricomporre una solidarietà oramai compromessa usando spregiudicatamente anche la questione del divorzio, fomentando così un rilancio delle componenti più esplicitamente clericali, ormai travolte dal processo di rinnovamento ecclesiale in corso. Il concilio ecumenico Vaticano II, sollecitando l'autonomia dei laici cattolici in politica e rinunciando a ogni disegno temporalistico o costantiniano ha rimosso le basi culturali su cui si fondava principalmente la prassi dell'unità politica dei cattolici. È quindi importante che anche i cattolici che hanno maturato nelle lotte del movimento operaio come nell'esperienza culturale del movimento cattolico italiano la coscienza della propria autonomia rispetto alla Dc testimonino esplicitamente anche in sede politica la non identificazione fra valori religiosi e civiltà capitalistica-occidentale; che anche in Italia come già in Francia e in Irlanda, in Spagna e in Portogallo, negli Stati Uniti come in America Latina e negli altri Paesi del Terzo Mondo molti cattolici portino il loro contributo di idee e di esperienze alle lotte unitarie della sinistra, anche se con iniziative articolate e pluralistiche"³⁰.

Scardinare il bipolarismo imperfetto diventa l'obiettivo dichiarato del MPL. Prima di tutto partendo dalla cosiddetta crisi dell'interclassismo cattolico rappresentato dalla Dc. "I lavoratori, gli intellettuali, i giovani cattolici devono potersi confrontare con una proposta politica autonoma da ogni confessionalismo che si qualifichi attraverso l'impegno di costruire una alternativa all'egemonia della Dc, di saldare lotte sociali e iniziativa politica della sinistra, di non strumentalizzare in nessun modo la fede religiosa del popolo italiano, ma che anzi garantisca e promuova insieme a tutte le libertà e nella autentica libertà di tutti, ogni fase della costruzione di una nuova società, la libertà religiosa e di coscienza di tutti i cittadini".

Se la Dc è diventata in quest'ottica il partito del "conservatorismo italiano", l'unità delle sinistre perseguita dal MPL deve qualificarsi in maniera totalmente innovativa. Deve prendere le distanze dall'esperienza del frontismo ma anche da quella del centrosinistra, con il suo carico di aspettative non mantenute. Solo così potrà davvero tramutarsi in una unità delle sinistre che persegue una possibile alternativa di democrazia e progresso da contrapporre a quel blocco d'ordine che sembra strutturarsi all'orizzonte del sistema repubblicano italiano.

"In questa luce il MPL è disposto a collaborare con tutte le forze della sinistra che riconoscano nella DC il perno del blocco di potere conservatore e che intendano contestare l'egemonia della DC sul sistema politico italiano".

L'esito del voto non solo non scalfisce la centralità della De-

³⁰ Per questa citazione e le due seguenti si rimanda a L. Labor, *Scritti e Discorsi*, Vol. 2, cit., pp. 202-214.

mocrazia Cristiana, ma conferma la logica del bipartitismo imperfetto con una abbastanza netta opzione moderata, che non a caso porterà alla nascita del governo Andreotti-Malagodi, sostenuto oltre che dal partito di maggioranza relativa anche dai socialdemocratici e dai grandi oppositori del centrosinistra, cioè i liberali. I poco più di 120 mila voti ottenuti dal MPL certificano una debacle politico-elettorale che deve essere accompagnata da almeno altre due considerazioni di natura sistemica.

In definitiva l'operazione intrapresa da Labor presenta un sostanziale bagaglio di elaborazione politico-culturale che dovrebbe però dispiegarsi all'interno di un contesto sistemico dominato dal giustamente citato interclassismo democristiano (che ha oramai perso una parte importante della sua caratterizzazione cattolica) e dal potente monopolio comunista nello spazio della sinistra italiana. Un quadro molto differente rispetto, soltanto per citare un esempio, a quello transalpino laddove un movimento o club come Objectif '72 del cattolico Robert Buron, riesce a portare all'interno del PS una tradizione di cattolicesimo umanista o come accadrà per alcune importanti adesioni successive sempre al socialismo mitterrandiano, la più autorevole delle quali è quella dell'ex militante di azione cattolica e sindacalista Jacques Delors.

È sempre osservando l'esempio transalpino che emerge un altro importante elemento. Il progetto di Labor incontra una strenua opposizione da parte delle gerarchie ecclesiastiche. E questo non tanto in relazione alla vera e propria "condanna" subita dalle Acli nel momento della cosiddetta scelta socialista. Ma quanto nel costante sostegno da parte di vescovi e cardinali italiani all'unità politica dei cattolici. Come ricordato dal vescovo di Grenoble Gabriel Matagrin, grande protagonista di questa fase di passaggio degli anni Settanta, l'episcopato francese proprio ad inizio anni Settanta ha istituzionalizzato il pluralismo delle appartenenze politiche (*Pour une pratique chrétienne de la politique*) e ha contribuito in questo modo in maniera sostanziale ad un primato del socialismo mitterrandiano nello spazio della gauche francese (tutto a discapito naturalmente del comunismo transalpino)³¹. Il quadro italiano, seppur travolto dall'onda del post-concilio e anche dalla contesa relativa al referendum sul divorzio, non si muove certo in questa direzione e finisce al contrario, anche nel momento in cui il pontificato di Giovanni Paolo II entra nelle dinamiche più connesse alla cosiddetta "nuova Guerra fredda", per reiterare un sostegno dell'episcopato nazionale all'unità politica

dei cattolici, anche se questa appare sempre meno in grado di autorappresentarsi come cattolicesimo politico.

Rimane un ultimo elemento sul quale soffermarsi in questa rapida e non esaustiva ricostruzione. Quello relativo alla scelta del Psi negoziata da Labor nell'estate del 1972. L'opzione Labor vince su quella sostenuta da Gian Giacomo Migone al convegno del MPL del luglio dello stesso anno. A detta dello stesso Labor solo lo strutturarsi di un forte soggetto politico socialista può contribuire ad un'alternativa seria alla crisi dell'interclassismo democristiano e alla conseguente crisi di un Paese che oramai da un trentennio vive senza alcuna alternanza di governo³². Le sue parole al XXXIX Congresso del Psi nel novembre dello stesso 1972 vanno in questa direzione: "Solo un forte Partito socialista questa è la nostra convinzione – può dar luogo a una reale articolazione della sinistra, che ne renda credibile la proposta alternativa, che sia in grado di approfondire tra i lavoratori e nel ceto medio progressivo la consapevolezza della inscindibilità del nesso democrazia-socialismo, che sia perciò anche in grado di liberare il paese tutto dalla paura e dal continuo ricatto della teoria degli opposti estremismi"³³.

Quale ruolo dei cristiani provenienti dalla militanza del cattolicesimo sociale all'interno del Psi? Quello di ricordare quanto sia fondamentale andare oltre l'unità politica dei cattolici per costruire un reale dialogo, sui contenuti e sui provvedimenti, con quella parte sempre più consistente di cattolici che non si riconoscono nella Democrazia Cristiana.

"Siamo militanti – sottolinea Labor – che alla radice hanno un compito particolare da svolgere nelle formazioni politiche delle quali fanno parte: quello di ricordare che non è più valida l'equazione "cristiano-democristiano" (falsa sia dal punto di vista religioso che da quello politico), quella di rendere avvertiti del travaglio che è in atto nel mondo cattolico quello di pazientemente spiegare che altro è dialogare col partito della Dc, altro è dialogare col movimento cattolico nel suo insieme"³⁴.

Si chiude una progettualità di ampio respiro teorico e culturale mentre si apre un attivismo politico in ambito socialista. Questa appare però più legata ad alcune figure poi molto vicine a Craxi (si pensi a Luigi Covatta ma soprattutto a Gennaro Acquaviva), che ad una complessiva capacità di innervare il riformismo socialista craxiano con le elaborazioni dell'umanesimo cattolico. L'ennesima "occasione mancata" per il riformismo socialista italiano.

³¹ Vedi D. Pelletier-J.-L. Schlegel (sous la direction de), *A la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, pp. 425-456 e vedi anche O. Landron, *Monseigneur Gabriel Matagrin 1919-2004*, Paris, Editions du Cerf, 2019.

³² Vedi anche la testimonianza di G.G. Migone in *Livio Labor. La virtù dell'impazienza*, cit., pp. 79-86.

³³ Cit. in L. Labor, *Scritti e Discorsi*, Vol. 2, cit., pp. 237-238.

³⁴ L. Labor, *Cristiani e Socialismo*, in «L'Avanti», 22 settembre 1973.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Anni Ottanta: potenzialità e fallimento di un incontro necessario

>>>> **Gianluca Scroccu**

Parlare delle relazioni fra cristianesimo e socialismo nel contesto italiano degli anni Ottanta impone di retrodatare il termine iniziale di questo rapporto almeno al 1978 e quello finale al 1992. Un decennio che oggettivamente si concluderà con quella che può essere definita un'occasione mancata, nonostante la grande forza delle personalità e delle idee che sono state al centro di questo rinnovato dialogo fra cristianesimo e socialismo.

All'interno di questo arco temporale c'è un evento capitale come il Concordato del 1984, che pose con forza il tema di una rinnovata rielaborazione dei rapporti fra Chiesa Cattolica e Stato italiano, e in generale fra potere spirituale e potere temporale. Se però si prova a fare uno sforzo più articolato di ragionamento, si vede come riflettere sul rapporto fra cristianesimo e socialismo può aiutare a ripensare criticamente il decennio degli anni Ottanta, cercando di andare un po' al di là di quello che è stato il giudizio su questo periodo definito in maniera non sempre centrata come "riflusso, disimpegno, del mero potere". Tematiche su cui esiste già una robusta storiografia, penso ai volumi editi da Carocci sull'Italia repubblicana negli anni Ottanta, o ai lavori di due storici come Anna Tonelli e Marco Gervasoni, senza dimenticare i libri editi in questi anni dalla Fondazione Socialismo.

Quello degli anni Ottanta è un decennio cruciale perché ha presentato snodi politici e culturali che hanno inciso profon-

damente sugli anni a venire e direi sino ai nostri giorni, tant'è vero che molte delle questioni di allora sono ancora oggi di una straordinaria attualità.

Il 1978 è l'anno simbolo per chi voglia ricostruire genesi e struttura della riforma del processo concordatario, non solo perché è l'anno dell'assassinio di Moro, dei tre papi e dell'elezione di Sandro Pertini. In quei frangenti, infatti, si sviluppa il dibattito e l'iter parlamentare sul Concordato, in un contesto in cui il dialogo fra laici e credenti trova nuova linfa anche alla luce del processo di secolarizzazione che l'Italia stava vivendo, a partire dalle leggi sul divorzio, l'aborto e la riforma del diritto di famiglia.

L'assassinio di Moro innesca un modello e un tentativo di reazione che segnano uno scarto nella società italiana e il nascere di un nuovo sentimento religioso che coinvolge anche il mondo laico. Per capire come avvenga questo rinnovato dialogo, può essere molto utile iniziare a riflettere sulle personalità che maggiormente incidono su questo incontro. In questo senso, la figura di Giovanni Paolo II diventa la prima su cui focalizzare l'attenzione.

Il Pontefice polacco si pone, infatti, come un catalizzatore di una nuova cristianità che vuole reagire ai processi di scristianizzazione, inizialmente nella battaglia contro il comunismo e successivamente contro il capitalismo. La battaglia di Wojtyła è interessante, se vogliamo riflettere sul rapporto fra cri-

stianesimo e socialismo e mondo laico negli anni Ottanta, perché si muove su un piano che non è soltanto spirituale ma corporale, nel senso che il Papa diventa un faro fisico e globale di questo tentativo del cattolicesimo di reagire alla modernità anche attraverso il dialogo con altre religioni.

L'intuizione del nuovo pontefice parte dal fatto che egli capisce come la scristianizzazione alla fine degli anni Settanta e per tutti gli anni Ottanta vada a colpire prima di tutto il mondo giovanile. Per questo si rende protagonista di un nuovo impegno, in parte già iniziato da dei suoi predecessori, ma che con lui diventa fortissimo, che lo vede testimone diretto nell'incontro con le ragazze e i ragazzi in grandi eventi mediatici come le Giornate mondiali per la Gioventù.

E non è un caso che su un terreno più propriamente legato alla politica italiana, questo suo modo di approcciarsi abbia un punto di contatto che se si sviluppa in un'amicizia particolare, ovvero quella con il Presidente della Repubblica Sandro Pertini. Quest'ultimo, eletto qualche mese prima del nuovo Pontefice, è un socialista ateo, ma che è profondamente rispettoso del sentimento religioso anche in virtù della sua origine familiare e della fede della madre che ha avuto un'importanza sostanziale nella sua educazione giovanile.

Questo rapporto fra Pertini e Wojtyla può essere visto come una nuova lente attraverso cui tentare a comprendere come provasse a reimpostarsi un nuovo rapporto fra mondo cattolico e laico. Nel caso di Pertini, del resto, questa relazione aveva anche una valenza di tipo politico-istituzionale. Eletto nei frangenti terribili delle settimane successive all'omicidio di Moro, Pertini forse è tra i pochi che coglie il problema del rapporto della salvaguardia della lotta democratica, cercando di dare un nuovo spirito popolare alla presidenza della Repubblica. Questa popolarità, in piena sintonia con il Papa polacco, si manifesta ad esempio nella capacità di dialogare e di instaurare, anche con la sua presenza e fisicità, un rapporto di simpatia con le giovani generazioni.

Se si vanno a vedere le lettere che i cittadini inviano a Pertini appena eletto presidente nelle settimane successive al 1978, questo aspetto è più volte richiamato: egli appare come una specie di presidente taumaturgo, ma non solo perché ricopre la carica presidenziale, bensì in quanto viene visto come un uomo con una storia fatta di esperienze e quotidianità che lo rende sensibile alla quotidianità delle persone e ai loro problemi. E in Vaticano, di lì a qualche mese, arriverà un uomo che, come Pertini, ha lavorato, ha fatto l'operaio e l'attore; in questa specularità c'è un tentativo di mettere insieme il Quirinale e San Pietro, che ha una sua importanza in questo nuovo clima di dialogo che inizia ad avere un suo peso.

L'apostolato di Wojtyla, da questo punto di vista, significò

anche un altro elemento molto importante che incise nel dibattito politico italiano: come polacco, egli apparve meno legato alla contingenza della politica italiana rispetto ai suoi predecessori.

Questo naturalmente non significa che, negli anni Ottanta, all'interno del cattolicesimo italiano non ci siano stati tentativi concreti di conquistare nuovi spazi. Si pensi, ad esempio, al caso di Comunione e Liberazione, il cui primo meeting che si tenne a Rimini nel 1980 segnò un passaggio importante in questo nuovo modo di esser presente nella società di una parte del mondo cattolico. Una modalità molto concreta, politica, che contrastava naturalmente con quella più spirituale che per esempio parte dalle ACLI ma soprattutto l'Azione Cattolica avrebbero portato avanti. Una ricerca di nuovi ruoli che troverà un ulteriore rafforzamento nell'azione della conferenza Episcopale italiana guidata da Camillo Ruini; non a caso, al convegno di Loreto dell'aprile 1985, questa comunione di interessi si manifesterà in maniera abbastanza evidente e proprio Wojtyla invierà un importante messaggio in cui avrebbe rimarcato proprio la necessità della presenza dei cattolici nella società.

Resta il fatto che il pontefice polacco predilige sicuramente lo sguardo su quanto accade in Europa e nel mondo. Sull'operato di Wojtyla agiva anche quello che capitava nella sua terra d'origine, la Polonia, con l'azione oppositiva al regime comunista di Solidarnosc e che trovava sponda negli Stati Uniti con la presidenza di Ronald Reagan. Quest'ultimo fu un presidente molto particolare, in quanto sicuramente molto meno animato da sentimenti religiosi rispetto al suo predecessore Carter che, essendo un "cristiano rinato", aveva approccio religioso molto più profondo e diretto. Reagan, pur partendo da basi più laiche del suo predecessore, riuscì a interpretare quel sentimento di contrapposizione cristiana ai processi di scristianizzazione, di laicizzazione, forti del mondo statunitense post 1968, e a diventare un faro per quel mondo neoconservatore che si porrà l'obiettivo di rievangelizzare l'America.

Tornando a Wojtyla, occorre ribadire come un Papa con questo profilo si mosse comunque in un contesto che non poteva prescindere dal campo italiano e dall'evoluzione che attraversa la Democrazia cristiana tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta. In sostanza, come notato anche da Paolo Pombeni, la sfida per la DC era quella o di seguire l'opzione di un processo di cambiamento ispirato al modello della CDU tedesca, oppure privilegiare la dimensione di un partito calato nel sociale con un ruolo specifico di un gruppo di intellettuali che stavano provando a declinare un nuovo modo di legittimare la presenza dei cattolici in politica. L'ascesa alla segreteria di Ciriaco De Mita nel maggio del 1982 avrebbe

introdotto un altro elemento molto importante, ovvero il confronto con il nuovo corso socialista di Bettino Craxi e, soprattutto, con il tentativo del neosegretario socialista di promuovere una riforma della politica anche all'interno di un processo di ripensamento della relazione fra socialismo e cristianesimo, così come era avvenuto Oltralpe con il socialismo francese e il coinvolgimento da parte di Mitterand di personalità come Delors nella sua squadra di governo.

In questo senso, la sfida fra De Mita e Craxi è molto interessante perché, a ben vedere, è la sfida fra due personalità che giocano una partita che riguarda la dimensione partitica, culturale ed istituzionale della politica. Craxi colse infatti le potenzialità di un arricchimento della proposta del nuovo corso socialista che contemplasse anche un rapporto dinamico e costruttivo con quello che il cristianesimo e il mondo cattolico potevano rappresentare nel processo di modernizzazione.

Viene da chiedersi come alla fine di quel decennio, ad esempio con le elezioni politiche del 1987, si sia dissipato quello spirito di dialogo e discussione aperta.

Dopo le elezioni del 1983, giunto a Palazzo Chigi, egli manifestò una capacità di rendere pratico il suo orientamento attraverso l'accelerazione del processo di conclusione dell'iter politico-parlamentare del Concordato.

Nel disegno craxiano, l'elaborazione del processo di revisione del Concordato, nel suo iter lungo ma efficace perché plurale e inclusivo, vi era una concretizzazione di un disegno più ambizioso, ovvero quello della grande riforma tanto della sinistra italiana che del sistema politico italiano.

Questo, naturalmente, era anche il frutto di un dibattito che era stato presente dentro il mondo socialista negli anni precedenti, sia per il contributo dei gruppi parlamentari, sia per il contributo offerto dagli intellettuali e dalle riviste che stavano collaborando nel costruire il nuovo profilo politico-culturale della segreteria Craxi.

Per i socialisti, e quindi anche per il modello di partito adattato al contesto sociale e culturale che volevano costruire dopo la fine della solidarietà nazionale con Craxi al governo, occorre prendere atto che la sfida con il mondo cattolico aveva un carattere positivo, nel senso che serviva ad innestare un dialogo aperto e costruttivo di contaminazione reciproca tra universo del laicato e spazio religioso dei credenti. Credenti che erano però profondamente diversi rispetto a quelli con cui

il mondo socialista si era confrontato nei decenni precedenti, e che non erano stati indifferenti rispetto al processo di secolarizzazione degli anni Settanta e alle trasformazioni della società in senso plurale, diverso e alternativo. Si erano pertanto create le condizioni per la nascita di un terreno di dialogo e incontro, che rispondeva alla necessità di trovare una sintesi tra una maturazione della sensibilità religiosa rispetto alla modernità e al modo con cui lo spazio della propria fede doveva essere garantito e tutelato dallo stato.

Se oggi i rapporti fra Stato, Chiesa e le altre confessioni religiose riconosciute dallo Stato sono all'interno di una cornice dinamica e virtuosa, anche quando entrano in contrasto su questioni che riguardano la sfera etica, molto del merito è da ricercarsi nella revisione concordataria e nel clima degli anni Ottanta. Quel processo ci appare agli occhi di oggi, con uno spettacolo della politica non certamente esaltante, come un momento interessante di dialogo e confronto fra politica e cultura laica e religiosa pienamente inserito nel pluralismo garantito dalla Carta costituzionale.

Viene da chiedersi come alla fine di quel decennio, ad esempio con le elezioni politiche del 1987, si sia dissipato quello spirito di dialogo e discussione aperta. Il decennio si sarebbe chiuso infatti con un sostanziale arretramento, cui si sommarono fatti tragici come l'assassinio di personalità tipo Roberto Ruffilli. Per non parlare del fatto che lo scoppio di Tangentopoli e quello che accadde dal febbraio 1992 furono elementi che resero meno forte la dimensione del dialogo proficuo fra etica cristiana ed etica socialista. Si pensi, in tal senso, all'assenza di *pietas* verso chi venisse non solo recluso e successivamente condannato, ma addirittura solo indagato.

In sostanza, il percorso che si completa alla fine degli anni Ottanta ha rappresentato un momento importante nella storia repubblicana, anche se quello che avviene dopo quel decennio quasi mai è stato all'altezza dei momenti precedenti. Se pensiamo, per esempio, a tematiche come quelle relative a questioni che sono al centro del dibattito politico odierno, tipo la questione sul fine vita, problema essenziale del dibattito fra mondo cristiano e molto laico oggi, o alle relazioni che dovranno instaurarsi fra Stato italiano e religioni ancora senza accordo come quella musulmana – confessione molto presente fra gli immigrati provenienti dagli stati africani e dell'area mediterranea – si capisce come lo studio delle pagine più ricche della storia repubblicana relative alla discussione su queste materie possano rappresentare un punto di riferimento imprescindibile per i nostri tempi.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Proposizioni

>>>> **Giuliano Amato**

Devo formulare delle “proposizioni” – dice il nostro programma – sul senso dell’incontro della cristianità con la politica in un mondo come quello di oggi; un mondo che, rispetto a quello della storia che abbiamo alle spalle, è come quei panorami che ci erano familiari e dei quali uno dei tifoni del nostro tempo ha alterato totalmente la fisionomia.

Prima di farlo, però, mi consento due considerazioni sulla storia di cui si è parlato nel corso della giornata. La prima riguarda i filoni che prendono corpo con la rivoluzione industriale, l’uno sul versante socialista, l’altro sul versante cattolico, per fronteggiarne le conseguenze a carico dei più deboli. Erano filoni convergenti quello socialista e quello cattolico popolare e ci sarebbero state tutte le ragioni perché si incontrassero. Tutte le ragioni, meno una: il peso della questione romana, divenuta questione dei cattolici davanti all’unità d’Italia. Senza di essa, ne sono convinto, la storia d’Italia, anche sotto questo profilo, sarebbe stata diversa. Certo, la questione c’era ed era impossibile che non ci fosse. Forse possibile sarebbe stato un Papa meno intransigente e meno restio a qualsivoglia negoziato con l’Italia di Pio IX. Certo è che le vite separate di socialisti e cattolici in Italia appaiono davvero un prezzo molto alto, quando pensiamo che non è stato così in Francia, nonostante il rigore asettico e senza sconti, nemmeno sui monili, della sua laicità. Certo, va anche aggiunto ciò che qui ricordava prima Ciuffoletti, e cioè il rapporto che non solo i comunisti, ma gli stessi socialisti ebbero col marxismo. Anche questo contribuì a quella separazione.

La seconda considerazione è sul Secondo dopoguerra. Qui io

condivido la valutazione del Fronte Popolare del 1948 come un errore fatto da Nenni. Ci abbiamo messo oltre 30 anni, c’è voluto Craxi con la sua limpidezza e il suo coraggio per arrivare a dire: “Saragat aveva ragione e socialdemocratico non è una parolaccia”. Insomma, era iniziata la guerra fredda, l’uscita delle sinistre dal governo non era dovuta a una estemporanea svolta di De Gasperi, ma era dovuta al solco che si stava aprendo fra chi si collocava nella democrazia e chi coltivava l’adesione al sistema sovietico. Aveva senso per quel Partito socialista che aveva subito la scissione di Livorno schierarsi da quella parte? Detto questo, leggere il PCI come un mero rappresentante del Cominform e dell’Unione Sovietica, pronto a riapparire come partito rivoluzionario armato, è sbagliato.

Certo, c’era dell’ambiguità, eccome se c’era; il Pci sveva firmato e condiviso la Costituzione, i suoi esponenti avevano fatto battaglie per rafforzare le garanzie di libertà anche individuale, eppure si mantenevano i militanti ancorati al mito sovietico. Si discuteva di “fuoriuscita” e la si ritenne anche compatibile con la stessa Costituzione. Tuttavia, quanto meno Togliatti sapeva benissimo che la *conventio ad excludendum* non era un’invenzione democristiana, nasceva dalla spartizione del mondo fatta a Yalta dai vincitori della guerra e di sicuro fu Stalin a comunicargliene le conseguenze: l’Italia era dalla parte Occidentale e ogni tentativo di spostarla avrebbe comportato per l’Urss turbolenze nella cintura dei paesi dell’Est europeo, che essa non voleva. E dunque i comunisti italiani potevano crescere e moltiplicarsi, ma il loro futuro era solo nel radicamento nella democrazia parlamentare. Il che

sarebbe lentamente accaduto. Certo nel 1948 era ancora lontano e l'immagine che davano, insieme, i socialisti e i comunisti del Fronte aveva inesorabilmente Mosca sullo sfondo. Per questo fu un errore, considerato tale anche da chi, come Pertini, rimase sempre orientato verso l'unità politica della sinistra.

Quando le Acli, Labor, Gabaglio, presero ad avvicinarsi ai socialisti, quell'immagine era comunque sparita da tempo e di sicuro non pesava su una possibile, nuova relazione. Né erano ancora emersi gli ostacoli che io stesso mi trovai davanti all'inizio degli anni '90, quando, travolti i nostri partiti dalla bufera di Tangentopoli, io con altri socialisti e Martinazzoli con altri democristiani ci trovammo insieme nel Patto Segni. In un riservatissimo incontro fra noi due soltanto, io proposi a Martinazzoli di fondare insieme una nuova casa, dopo che per tanti anni avevamo collaborato. Sapete cosa mi rispose? "Guarda, si avvicina una stagione nella quale acquisteranno un rilievo crescente le questioni bioetiche. E penso che la Chiesa, di fronte ad esse e alle forti implicazioni di principio che ne verranno, vorrà poter contare, ancora, sul partito dei cattolici". E dette vita al rinnovato Partito popolare.

Ed ecco allora le grandi domande che vanno riportate al centro. Possiamo stare insieme senza un metro comune di ciò che è giusto o ingiusto?

Insomma, non è stato mai facile, non dirò attuare, ma solo progettare un'unione dei cattolici con un partito come il Partito socialista, che anche al netto dei trascorsi frontisti, rimaneva per definizione laico, intransigente sui diritti civili, di sicuro partecipe della tradizione massonica. In effetti, l'avventura di cui Gennaro Acquaviva è stato uno dei principali protagonisti è stata possibile per la fermezza di coloro che la vollero affrontare, ma anche perché avvenne in anni in un certo senso di intermezzo: fra le vecchie questioni di un passato marxista (o filo-marxista) ormai venute meno, e le nuove questioni etiche e bioetiche, vissute dalla Chiesa con grande diffidenza, che non erano ancora arrivate. Avemmo – è vero – in quegli anni di mezzo la vicenda del divorzio. Ma un'intesa venne civilmente raggiunta, approvando la legge che lo prevedeva e, insieme, la legge sul referendum, che avrebbe permesso di sottoporre la stessa istituzione del divorzio al voto popolare. E ciascuno poi, davanti a quel voto, prese la posi-

zione che gli dettava la sua coscienza.

Lascio qui il passato e parto, in funzione del presente, da Giovanni Paolo II e la cristianizzazione, di cui qui già si è parlato. La cristianizzazione, se così si vuol dire, ci fu, ma ci fu molto di più: ci fu l'erosione, fino alla cancellazione, dei tessuti connettivi delle nostre società, che negli anni fra i Settanta e i Novanta vengono segnate dall'individualizzazione delle vite e dalla perdita dei valori comuni. È una individualizzazione che ha tante cause: l'urbanizzazione che cancella la grande famiglia contadina, la progressiva riduzione dei grandi conglomerati lavorativi, che creavano solidarietà di vita fra i tanti che vi facevano lo stesso lavoro, la televisione, che sostituisce i divertimenti collettivi. Più tardi arriveranno i social, che permetteranno di comunicare con gli altri rimanendo tuttavia da soli.

Che cosa accadrà, allora, di queste vite di ciascuno, affidate a ciascuno? Perché anche le gerarchie sono messe in discussione, anche chi dice agli altri com'è che si deve fare non ha più l'autorevolezza per dirlo. Lo dirà Pasolini, nel suo famoso articolo sulla scomparsa delle lucciole del 1975; un articolo molto unilaterale, in cui Pasolini accusa il consumismo, imposto dal capitale, di essere responsabile di quello che sta accadendo. Al di là dell'unilateralità, era tuttavia vero che iniziava una stagione nella quale le soddisfazioni materiali prendevano il posto di quelle morali e spirituali e le nuove condizioni di maggior solitudine venivano compensate da gadget materiali con i quali riempire il proprio tempo. Una stagione, sia chiaro, che è stata anche di giusto allargamento dei diritti individuali, con confini, però, sempre più labili a causa della perdita di valori e di limiti etici condivisi. E ciò che ha preso piede è stata anche la pretesa di veder trattato come diritto ogni proprio desiderio. Il che da Pasolini ci porta al famoso dialogo del 2004 fra Habermas e Ratzinger, uniti dalla comune constatazione della ingovernabilità di società nelle quali quei valori scompaiono ed entrambi convinti della necessità, quindi, che credenti e non credenti, fede e ragione cooperino per farli ritrovare.

Ed ecco allora le grandi domande che vanno riportate al centro. Possiamo stare insieme senza un metro comune di ciò che è giusto o ingiusto? Possiamo costruire un futuro comune senza un metro del genere? E possiamo affrontare il futuro senza affrontarne i problemi con visioni e ambizioni comuni? Possiamo appagarci di una politica che, in assenza di ciò, si rifugia essa stessa nel presente, nel soddisfacimento delle nostre ansie ancorate al solo presente (notiamo un neologismo, il "presentismo", che non a caso anni addietro non c'era)? È esemplare quello che sta accadendo, non solo da noi, sul cambiamento climatico. Le istituzioni europee avevano messo

a fuoco il disegno e le misure che dovremmo attuare (il c.d. “green deal”). Lo si è lasciato lì, senza occuparsene, sino a quando gli interessi che ne sarebbero colpiti nell’immediato se ne sono accorti ed hanno reagito. Immediatamente le politiche nazionali, e la stessa politica europea, hanno fatto marcia indietro. All’insegna del presentismo, non ha retto neppure il divieto di usare, per il futuro, i pur dannosi pesticidi.

Insieme a Vincenzo Paglia e a Giancarlo Bosetti abbiamo scritto un libro “Il sogno di Cusano”, per sostenere che la politica ormai essiccata del nostro tempo ha un gran bisogno di essere nutrita di valori, di ritrovare con essi, con la rinnovata percezione del bene comune, la capacità di pensare al futuro, di lavorare non solo per sé, ma per le future generazioni, di ritrovare l’umiltà, e la dignità, di lavorare per qualcosa più grande di ciascuno di noi.

Ebbene, la tesi del libro è che per ritrovare tutto questo, la politica debba guardare alle religioni, non farsi inceppare da visioni troppo restrittive e sbagliate della secolarizzazione (perché mai un’opinione fondata su principi religiosi non dovrebbe avere accesso alla sfera pubblica?) ed aprirsi ai sentimenti di empatia, di solidarietà, addirittura di fratellanza che sono presenti in tutte le religioni, quando queste non sono strumentalmente piegate a fini di intollerante dominio. Ciò è particolarmente vero per la religione cristiana, la religione, l’unica, del Dio fatto uomo.

Il Dio fatto uomo è un impegno enorme per i cristiani e quindi per i cattolici. Esso significa che in ogni uomo c’è traccia di Dio e tu non puoi respingere l’altro, non puoi non prenderti cura dell’altro senza negare il tuo Dio. Il che porta a due conseguenze, con le quali concludo.

La prima conseguenza è che i cattolici non possono ricordarsi di esserlo soltanto quando in gioco ci sono i modi di nascere e i modi di morire e soltanto per una difesa intollerante dei propri principi. Cattolico, e difensore non intollerante dei tuoi principi, devi esserlo anche a proposito delle tante vicende

che stanno fra la nascita e la morte: si tratti dell’adempimento degli obblighi fiscali, della preservazione dell’ambiente, dei modi in cui accogliamo coloro che vengono a vivere con noi. La seconda conseguenza è che questa attenzione alla vita collettiva, questa disponibilità ad occuparsi degli affari pubblici oltre che di quelli privati sono attitudini che vanno stimolate, promosse, rese attuali anche attraverso il necessario addestramento. Quell’uomo controverso, ma certo intelligente, che fu Agostino Gemelli, fondò un’università negli anni Venti per dare ai giovani, presumibilmente cattolici, che la avrebbero frequentata, l’attrezzatura culturale che serve a una classe dirigente. L’ostracismo era finito, ora anche i cattolici potevano essere classe dirigente nazionale e dovevano anche saperlo essere. Oggi non si tratta certo di rifare quell’università, ma quello che mi chiedo, e so che Gennaro Acquaviva è su questo profondamente d’accordo, è se la Conferenza episcopale, che ha istituzionalmente come suoi i problemi italiani, non dovrebbe considerare questo un suo prioritario problema.

C’è il grande mondo del Terzo settore, di esso fanno parte tante persone di ispirazione religiosa, e carattere comune di tutti loro è occuparsi non di sé, ma degli altri. Benissimo, ma ciò non risolve il problema, perché questo occuparsi degli altri avviene in una dimensione che non è politica, ma molto personale, interpersonale. Epperò è un’ottima piattaforma sulla quale costruire – e questa è una proposta che mi permetto di fare – una fondazione che insegni a occuparsi degli altri, non solo in quello stesso modo, ma anche in chiave politica, imparando a vedere gli interessi collettivi e a trattarli come interessi pubblici.

È un’ipotesi tutta da elaborare, ma vale la pena che lo si faccia. Non basta scrivere libri, non basta organizzare convegni dal titolo, giusto e accattivante, “Torniamo a Camaldoli”. Occorre creare le condizioni perché ciò sia reso concretamente possibile.

Il posto del riformismo

>>>> Nicola Antonetti

Le ricostruzioni storiche e le acute *Proposizioni* di Giuliano Amato ascoltate oggi, inducono a riflettere ancora sul ruolo svolto in passato e su quello che potrebbero ancora avere le culture del cristianesimo sociale e del socialismo, quando si consideri che, pur nelle loro distinte declinazioni politiche, sociali e religiose, esse hanno definito nell'ultimo Dopoguerra il significato dei progetti riformisti necessari a creare e a difendere le libertà, la giustizia sociale e la sicurezza nel nostro Paese e non solo. A me pare che ogni possibile riproposizione di un nuovo e credibile riformismo non possa prescindere da un paio di constatazioni preliminari.

La prima constatazione nasce da un'evidenza che rende paradossalmente comparabile, almeno dal punto di vista dell'efficacia politica prodotta, la prima fase delle esperienze riformiste, socialista e cattolica, e quella della presente fase storica.

A cavallo tra Ottocento e Novecento, nella grave situazione della ritardata modernizzazione, le esperienze di cui trattiamo ebbero, nel loro insieme, un'incidenza poco rilevante nell'evoluzione del sistema politico, e anche oggi i lontani eredi di quelle tradizioni, eccetto che in alcuni casi, sono solo partecipi e non attori primari dei processi decisionali in atto.

All'inizio gli "esclusi dal Risorgimento" rientravano di fatto tra le *forze antisistema* e, in quanto tali, riuscirono a esprimere le proprie aspirazioni con i relativi indirizzi politici per lo più sul terreno aspro delle lotte sociali, senza apprezzabili incidenze sugli assetti parlamentari e governativi.

Nell'ultima stagione, i socialisti e i cattolici, con la scomparsa dei loro partiti storici, la Dc e il Psi, vivono nel sistema antifascista e democratico da loro stessi in buona parte costruito, operando in modo sparso in gruppi politici diversi e talora opposti. In generale è difficile individuare in una situazione, come la nostra, segnata da una crisi sistemica sociale e politica

e dal perpetuarsi di esperienze belliche a noi vicine, l'emergere di un qualche progetto organico e risolutivo ispirato dal riformismo, per natura e storia sempre teso a superare o a risolvere con i mezzi della politica i contrasti che la realtà presenta di volta in volta.

Tale inerzia politica non riguarda solo l'Italia, perché la vera questione da risolvere dentro l'Europa e fuori di essa riguarda l'inacidimento progressivo del terreno sociale e culturale dove nasce e si sviluppa la politica stessa, così come intesa nell'intera tradizione delle democrazie occidentali. Di fatto, la politica pare essere efficace e riconosciuta unicamente nella dimensione del potere politico, accreditandosi, in modo positivo o negativo, solo in relazione al successo o all'insuccesso ottenuti nella gestione dei più rilevanti processi decisionali. Vengono a mancare i riferimenti alle varie dimensioni comunitarie da cui attingere sia le ragioni nuove dei diritti sociali, sia gli orientamenti per rinnovare le forme della partecipazione democratica. Non è un caso, come ci avverte di continuo papa Francesco, che si sono smarriti non solo i più evoluti riferimenti religiosi della politica, ma che gli stessi termini essenziali del lessico democratico – la libertà, l'uguaglianza e la solidarietà – sono da tempo in una condizione di «evaporazione» o, meglio, di insignificanza tale da essere assunti e manipolabili da chiunque, anche da forze antidemocratiche. Per il Papa, ciò accade per il misconoscimento del tessuto connettivo delle nostre società, prodotto della progressiva individualizzazione dei nostri mondi vitali, sciolti dalle regole e dai limiti necessari a condurre una vita collettiva.

Le cause economiche di tale situazione sono state certificate da Jürgen Habermas nei suoi scritti degli anni '80 dello scorso secolo, quando segnalò l'avvento di una «nuova oscurità» prodotta dal declino del «progetto dello Stato sociale, che continua a essere nutrito dell'utopia di una società fondata sul

lavoro». Il filosofo tedesco si riferiva proprio al declino dei progetti riformisti di *Welfare State*, che nelle società di tutta l'Europa avevano promesso il godimento universale dei diritti di cittadinanza.

Dopo Habermas, negli studi di sociologi ed economisti è emerso una sorta di *Orror Vacui* sul futuro delle democrazie; lo stesso termine democrazia non è più enunciato da solo, bensì implementato da avverbi: quindi è divenuto un luogo comune parlare di *post-democrazia* o *contro-democrazia*. Nel periodo a noi più vicino, con l'incremento elettorale delle destre in tutto il Continente, si avverte la preoccupante tendenza, anche nella destra italiana, a trascurare i postulati essenziali della liberal-democrazia per inseguire i modelli costituzionali delle cosiddette democrazie illiberali.

Pare che non siano sufficienti i richiami alla libertà e all'uguaglianza postulati dalle varie forme moderne del giusnaturalismo o del contrattualismo: serve altro.

Desta preoccupazione, infatti, l'idea diffusa del ruolo sovraordinato affidato alla volontà politica, cioè alle maggioranze di governo, sulle forme di controllo della legalità dei processi sociali che spettano ai corpi dello Stato per svolgere in autonomia le funzioni giurisdizionali e imperative per la difesa dei diritti individuali e sociali, nonché del ruolo delle minoranze. Una tendenza, quest'ultima, che, tra altre in corso, si trasforma in una concreta prospettiva politica e costituzionale quando propone un inedito accentramento dei poteri nella figura di un *leader* eletto dal popolo, inteso semplicemente come entità numerica, titolato a surrogare in buona parte le funzioni plurali di controllo e di indirizzo proprie delle rappresentanze politiche. C'è da attendersi che il già ampio isolamento della politica si riveli come una vera e propria frattura dalle diverse articolazioni ed esigenze della società.

Per ricostruire, se ancora possibile, un circuito virtuoso nei

rapporti tra governanti e governati, indispensabile nei sistemi democratici, è richiesto l'impegno particolare del riformismo, sia cattolico che socialista, se si mostra capace di rinnovarsi per far fronte alle difficoltà che presenta l'impresa. I problemi da affrontare per ridare il ruolo che spetta alla società e, quindi, ai governati, ricomposti in nuove forme organizzative, sono tutti quelli che determinano la crisi del nostro sistema politico: dal lavoro alla salute, dalla fiscalità alla formazione, dall'ambiente alle migrazioni. Servono soluzioni nuove, ma è necessario anche che si premetta all'azione politica una riconsiderazione approfondita sulle ragioni dell'inerzia o del parziale fallimento del piano unicamente antagonistico sul quale si svolgono le attuali relazioni tra individui, tra comunità, tra partiti e tra gli Stati.

Pare che non siano sufficienti i richiami alla libertà e all'uguaglianza postulati dalle varie forme moderne del giusnaturalismo o del contrattualismo: serve altro. Va quindi approfondito quel livello religioso, valido per credenti e non, che interviene a dare senso alle relazioni private e pubbliche, secondo quanto scrive ancora papa Francesco. Nella sua ultima e recente enciclica *Dilexit nos* dedicata all'amore e all'amicizia di Cristo per gli uomini ricorda che è «il cuore [...] a unire i frammenti» e a rendere possibile «qualsiasi legame autentico, perché una *relazione* che non è costruita con il cuore è incapace di superare la frammentazione dell'individualismo».

Qualcuno può rilevare qualche analogia tra l'uso del «cuore» indicato dal Papa e la «*Fraternité*» divenuta solo simbolica nella tradizione francese; si può rilevare, invece, in modo significativo che la proposta dell'enciclica riguarda la condivisione universale della libertà e dell'uguaglianza. In tal senso, il superamento degli atteggiamenti antagonisti può essere assunto dai riformisti anche quando sono impegnati a decostruire sul piano politico le artificiali tendenze gerarchiche e anticostituzionali in atto. Ancor di più, il riferimento all'azione del «cuore» mira a sottrarre i conflitti in atto da presunte e antistoriche cause religiose: e su questo difficile tema urge una visibile posizione dei riformisti.

Gli incontri mancati e quelli realizzati

>>>> Stefano Ceccanti

Vorrei iniziare dagli incontri mancati. Ha ragione il presidente Amato a richiamare l'eredità negativa in Italia della questione romana, con difficoltà di lungo periodo a formare partiti misti tra cattolici e laici, ma spesso anche solo coalizioni tra forze diverse rispetto a quella linea divisoria.

Quella però che ha pesato di più nella rinascita democratica è stata la frattura del 1947 in cui non solo il Pci ma anche il Psi, a differenza degli altri socialisti europei, non scelse la collocazione euroatlantica, dando quindi vita al sistema dei partiti basato sul "bipartitismo imperfetto", ossia per un verso ad una sinistra a dominante comunista e per altro alla scelta conseguente dell'unità politica dei cattolici. Una situazione anomala rispetto al resto d'Europa con l'impossibilità dell'alternanza.

Mi è capitato di prendere direttamente coscienza di questa anomalia negativa nell'aprile 1981, quando l'allora presidente della Fuci Giorgio Tonini mi inviò a Strasburgo un incontro europeo Jeci-Miec, l'organizzazione di cui fanno parte per l'Italia la Fuci e il Movimento Studenti dell'Azione Cattolica. La Jec sono gli studenti secondari, il Miec gli universitari. Il Miec insieme al Miic (i Laureati) costituiscono l'organizzazione internazionale Pax Romana, a cui diede un grande impulso Montini dalla Segreteria di Stato subito dopo la seconda guerra mondiale.

I delegati francesi, che pur erano per così dire i padroni di casa, partecipavano solo in parte alle riunioni perché andavano a fare la campagna porta a porta per Mitterrand, che pure non amavano, preferendo la maggior parte di loro Delors e Rocard. C'era stato, dopo la fine dell'Mrp, la dc francese, un processo di bipolarizzazione e di pluralismo, preparato anche dall'episcopato. Due dettagli interessanti di cui tenere conto sono descritti dal vescovo Matagrín, regista dell'operazione nella sua autobiografia: in relazione al congresso di Epinay del 1971, fondativo del nuovo Partito Socialista, Matagrín si reca da Mitterrand e ottiene garanzie sulla continuità della collocazione euro-atlantica, perché quello era per i vescovi il punto decisivo; va anche da Paolo VI che gli dà il via libera per la Francia, ribadendo però che per l'Italia, a causa del primato comunista sulla sinistra, quello schema non sarebbe stato proponibile. Il vincolo dell'unità politica in Italia doveva perdere.

I delegati spagnoli e portoghesi propendevano per i partiti socialisti. Il nostro presidente mondiale Josep Maria Carbonell era iscritto al Partito socialista catalano già durante la Transizione (lo è tutt'oggi, è stato anche deputato regionale) e un'esponente storica del cattolicesimo democratico portoghese, Maria de Lourdes Pintasilgo, già esponente internazionale di Pax Romana, era stata primo ministro indipendente di un Governo tecnico, vicina al Partito socialista, che poi la can-

didò come capolista nel 1987 per le prime elezioni europee del Portogallo. Del resto il cardinal Tarancon, plenipotenziario di Montini in Spagna, si era opposto all'unità politica dei cattolici, perché c'era stata identificazione della Chiesa col regime franchista e bisognava assolutamente evitare nuove forme di collateralismo nel nuovo contesto democratico.

C'era stata anche un'evoluzione naturale interna al laicato cattolico, spiegata da Gregorio Peces Barba, uno degli autori della Costituzione spagnola per il Psoe. Egli ci racconta che a metà degli anni Sessanta, con vari giovani cattolici spagnoli della stessa area ecclesiale montiniana di Pax Romana, si incontrò a Roma con Carlo Donat Cattin che li spinse a non fare un partito come la Dc, ma a contribuire alla creazione di un partito socialista. Al loro stupore del perché non sostenesse la stessa tesi in Italia, rispose che da noi non si poteva perché c'era un più forte Partito comunista. Da notare che in seguito in Spagna si è formato anche un gruppo di Cristiani nel Psoe fondato da Carlos Garcia de Andoin, anch'egli proveniente dalla Jeci-Miec che è racciato all'Ilrs, l'organizzazione dei socialisti di matrice religiosa, affiliata all'Internazionale.

Per non parlare poi del Regno Unito, dove cattolicesimo e laburismo si sono sempre legati con forza e dove Cherie Blair era in quegli anni una militante degli studenti cattolici della Jec.

Per inciso: in quella sessione di Strasburgo invitammo come relatrice Paola Gaiotti, che espose le classiche visioni sull'Europa, sull'Alleanza Atlantica, sulle priorità politiche interne. Alla fine tutti erano d'accordo ma ci chiedevano come mai sedesse nelle fila del Ppe e non in quelle socialiste...

Importante comunque una chiarificazione: non stiamo parlando di forme di cattolicesimo di sinistra cosiddetto 'profetico', come quello che vi è stato anche in Italia, per lo più intorno agli indipendenti di sinistra e a gruppi più a sinistra, che insieme all'unità politica dei cattolici rifiutavano anche la cultura di governo con posizioni terzomondiste, anticapitaliste, pacifiste radicali, ecc., ma invece di un cattolicesimo democratico con posizioni realiste di governo, analogo a quello che in Italia si esprimeva intorno alle correnti di sinistra della Dc. Insomma l'equivalente funzionale di quello che chiamiamo cattolicesimo democratico si è incorporato nei partiti socialisti a vocazione maggioritaria e non da oggi.

Quindi, come ebbi modo di capire bene in quell'incontro del 1981, l'anomalia italiana c'era ed era negativa sotto vari profili: anzitutto perché rendeva impossibile la fisiologia dell'alternanza, a differenza di queste democrazie, anche di quelle più giovani.

Ma perché questo incontro non vi fu negli anni seguenti, quando il Psi si autonomizzò in modo più coerente?

Segnalo anzitutto un episodio particolare, spesso sottovalutato: quello dell'alleanza tattica che intorno a un'edizione del meeting di Rimini di metà anni '80 si realizzò tra il gruppo dirigente socialista e il Movimento Popolare, che se ne servì perché in quel momento si riteneva non valorizzato da De Mita che era alla guida della Dc. Ciò avvenne in una fase di forte polarizzazione interna all'area cattolica tra cultura della mediazione e della presenza e contribuì ad una valutazione negativa del gruppo dirigente socialista proprio delle aree più a sinistra.

Con chi ci sarebbe stato l'incontro
per determinare una svolta?

Gli esiti non erano affatto chiari quando
nel marzo 1989 al Congresso di Bari della Fuci
l'allora presidente Giovanni Guzzetta avanzò
la proposta dei referendum elettorali

Al di là di questo episodio, che si sedimentò nelle memorie più di quanto non si creda, non va però sottovalutato il decisivo quadro sistemico: il cattolicesimo democratico avrebbe dovuto abbandonare la tradizionale collocazione vicina alle correnti di sinistra della Dc non per una proposta alternativa di governo (come accadeva a chi in Francia aveva scommesso sul nuovo Ps o in Spagna col Psoe), ma a favore di un partito che governava comunque con la Dc. In qualche modo, in una democrazia bloccata, l'area del cattolicesimo democratico svolgeva già un ruolo di bilanciamento a sinistra delle coalizioni di governo, senza bisogno di rompere lo schema dell'unità politica dei cattolici. Peraltro, anche per il timore di perdere consensi a sinistra, in tutta la serie storica delle elezioni dal 1976 al 1987 la Dc si presentò alle elezioni politiche guidata proprio dalla sinistra interna, mentre non a caso la nascita del Mpl si era prodotta durante la segreteria moderata di Forlani.

Si era tuttavia creata una profonda insoddisfazione verso la fine degli anni '80, anche nell'area cattolico-democratica, che su questo era in sintonia col Paese per la situazione bloccata del sistema dei partiti, e vi fu anche da parte di quest'area un investimento sul tema delle riforme elettorali e istituzionali per sbloccare la situazione.

Con chi ci sarebbe stato l'incontro per determinare una svolta? Gli esiti non erano affatto chiari quando nel marzo 1989 al Congresso di Bari della Fuci l'allora presidente Giovanni Guzzetta avanzò la proposta dei referendum elettorali. Fin lì, a dire

la verità, oltre che dai radicali, gli incontri promossi da Segni, Pannella ed altri con la Lega per il collegio uninominale vedevano una presenza dominante per un verso di settori moderati innovatori della Dc, forti nei gruppi parlamentari (il gruppo 'Proposta'), che immaginavano una democrazia dell'alternanza in cui rappresentare il perno dell'area moderata alternativa alla sinistra e per altro verso di socialisti come Tamburrano che pensavano ad una guida socialista dello schieramento alternativo, mentre per il Pci era presente quasi solo Augusto Barbera.

L'iniziativa promossa qualche mese prima (dicembre 1988) dalla direzione della rivista "Appunti di cultura e di politica" guidata da Pietro Scoppola, in sintonia con Fuci e Acli, con l'editoriale collettivo "Nove tesi per l'alternanza," aveva allargato il quadro e aveva coinvolto anche alcuni esponenti della sinistra Dc come Nino Andreatta, ma nella sinistra storica le cose non erano chiare. In quelle stesse settimane la limitazione del voto segreto, una riforma regolamentare che andava nel segno della trasparenza e della democrazia dell'alternanza, era stata promossa dal Psi con la contrarietà del Pci. L'ex-gesuita e funzionario del Pci Francesco Demitry, che teneva costantemente da anni i rapporti coi vertici dell'associazionismo cattolico democratico, di solito con una discreta convergenza, si era stupito del consenso dei nostri mondi a quella riforma, così come si era stupito qualche anno prima della nostra sintonia con Carniti sul referendum sulla scala mobile.

In quei mesi, però, il sistema si chiuse sempre più a riccio col cosiddetto accordo del Caf (Craxi, Andreotti e Forlani), che portò nel febbraio 1990 ai decisivi voti di fiducia contro l'elezione diretta del sindaco, soluzione che era molto popolare nel Paese di fronte alla crescente ingovernabilità, specie una volta che era caduto il Muro di Berlino, rendendo possibili le più varie coalizioni.

Contro le innovazioni istituzionali, e a rigida difesa dello *status quo*, si consolidò quindi un asse tra il ventre molle della Dc, che aveva sempre condiviso quell'immobilismo, e il Psi, che, invece, rinnegava così il revisionismo istituzionale precedente, esposto con brillantezza nelle varie annate di "Mondoperaio", di cui nella Presidenza Fuci era lettore attentissimo Giorgio Armillei, prematuramente scomparso qualche anno fa. I socialisti abbandonarono, quindi, quello che si stava configurando come il movimento referendario (per evoluzione dalla Lega per il collegio uninominale), che qualche settimana

dopo dalla bocciatura dell'elezione diretta del sindaco, nell'aprile 1990, iniziò la prima raccolta. In compenso, trascinati dalle associazioni cattolico-democratiche entrò la sinistra Dc, la quale nel frattempo era stata emarginata dalla gestione Forlani (nonostante le riserve di Bodrato ed altri), ed al posto del Psi entrò in modo rilevante il Pci-Pds. Ciò accadde sia per le varie iniziative di coinvolgimento prese da Barbera, sia per il fatto che il nuovo segretario Achille Occhetto si dimostrò particolarmente attento ad esse, sia per la scelta, su iniziativa di Claudio Petruccioli, di candidare alle elezioni europee in Italia il politologo Maurice Duverger nel giugno 1989. Vicino in Francia ai socialisti, era uno dei più convinti sostenitori di sistemi maggioritari e di riforme della forma di Governo. Duverger svolse poi, nei mesi di passaggio dal Pci al Pds, un ruolo su questo tema analogo a quello che Altiero Spinelli svolse nell'evoluzione di quel partito su europeismo e atlantismo. Sono i due indipendenti che hanno segnato di più la modernizzazione della cultura politica del postcomunismo.

L'incontro tra cattolici e 'socialisti', quindi, vi fu nel movimento referendario e creò un network su cui qualche anno dopo si sarebbe anche innestato l'Ulivo. Il punto è che però i 'socialisti' dell'incontro furono quelli del Pds e non del Psi. Sia per la velocità del nuovo partito ad inserirsi nella dinamica e sia per l'incomprensione dell'opinione pubblica da parte di Craxi, che si rivelò appieno nell'affluenza di massa del primo referendum elettorale (9 giugno 1991) contro il suo invito ad andare al mare.

Non era a priori un esito scontato, né facilmente prevedibile. Eppure così accadde.

Volendo, però, trarre qualche elemento di riflessione per l'oggi, va detto che le nuove questioni di un tempo diverso come il presente, richiede di non ricorrere alle identità del passato per piccoli partiti o piccoli movimenti identitari, sia che si definiscano cristiani sia socialisti. È sorto con difficoltà un partito di centrosinistra con vocazione maggioritaria, il Pd, ha tanti difetti, ma lì vanno riversati gli sforzi, se vogliono essere efficaci. Non dobbiamo inventarci un luogo per l'incontro, che già esiste, ma che va valorizzato e stimolato in senso riformista di governo, anche con realtà esterne come quella dell'Associazione Libertà Eguale guidata da Enrico Morando che si è proposta come laboratorio di incontro tra i riformismi di diversa matrice originaria.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

I processi di modernizzazione

>>>> **Giuseppe De Rita**

Chi, come noi, crede ancora e sempre nella potenza culturale del cristianesimo e del socialismo deve collegare le ambizioni future con le ferite profonde che tale potenza ha dovuto sopportare nell'ultimo secolo, che ha visto un enorme processo di secolarizzazione (che ha mandato in frantumi un consolidato paradigma valoriale dei comportamenti individuali e collettivi); ed un altrettanto enorme processo di globalizzazione economica e finanziaria (che è andato oltre le tradizionali certezze della razionalità economica, produttiva, aziendale).

Possiamo quindi capire la critica di chi ci accusa di essere anti-moderni: sia nel moralismo con cui propendiamo a irrigidire la libertà delle persone, sia nella diffusa resistenza alla cultura dell'innovazione (tecnologica, finanziaria, logistica, comportamentale). E penso che sia tempo di ammettere che i due processi storici sopra richiamati ci hanno visto sotto accusa ed in parte sconfitti. I nostri mondi, quello cristiano e quello socialista, si sono entrambi ridotti ad apparire gli avversari della "modernità": sia di quella operante della rampante competitività della vita economica, sia di quella della crescente laica liberazione dei diritti e dei comportamenti individuali e collettivi. Ci siamo in altre parole fatti prendere da un diffuso complesso di inferiorità di fronte a concetti e prassi di modernizzazione, e siamo stati considerati gli avversari dei progressi dell'ultimo secolo, fatto da uno sviluppo basato su innovazione, razionalità, competizione; e da noi spesso considerato troppo "squilibrato".

Oggi riprendere la battaglia di opposizione, più o meno esplicita, alla modernità del "seculum", mi sembrerebbe una decisione sbagliata. La modernità non va combattuta con i paradigmi del passato, ma va studiata per come si presenta nell'attuale fase di congiuntura. E in questo va preso atto che essa ha perso le vesti e l'anima dell'"andare oltre", che non è certo estraneo alla cultura sociale italiana, se solo si constata che lo sviluppo italiano è sempre andato oltre: nel '45 oltre la guerra, la sconfitta, l'8 settembre, la "morte della Patria", la distruzione delle case e delle fabbriche, dando luogo ad un vero "miracolo"; negli anni successivi, oltre tutte le crisi che si sono succedute dal 1970 al 2018.

Chi, come me, ha seguito questi cinquant'anni dell'andare oltre, sa che sono stati respinti dal basso da una grande voglia del sociale italiano di mantenere una linea costante di galleggiamento; ed è valutando la forza ulteriore di tale voglia della società italiana che possiamo, noi cattolici e socialisti, capire se siamo tagliati fuori dal futuro o se abbiamo ancora qualcosa da dire. Ci sono sul tavolo (o sulla futura storia sociale d'Italia) due grandi tematiche "moderne", che si candidano ad essere impegnative per tutti: la tematica dei diritti individuali e la tematica dell'intelligenza artificiale, tematiche in cui l'andare "oltre" è essenziale.

Naturalmente il primo nostro impegno è quello di definire un atteggiamento rispetto alle due novità, senza farci assalire dalla loro carica di provocazione, magari sposando senza alcun filtro culturale il luminoso traguardo della libertà di genere

(come fa la leader dell'attuale opposizione), la carica di innovazione senza fine che c'è nell'intelligenza artificiale (come fa la attuale premier). Abbiamo invece il dovere di avere un più prudente angolo visuale, senza cadere nella prudenza negazionistica e mantenendo una equilibrata capacità di approfondimento. Ci aiuta il fatto che qualcosa sta avvenendo nella presunta onnipotenza dei due processi di ipermodernità sopra citati, con all'orizzonte qualche serio dubbio che si debba andare sempre oltre.

Pensiamo anzitutto alla tematica oggi più di moda, e più politicamente cavalcata, quella dei diritti: dove va ripensata la logica in cui ci si muove? Perché i diritti sono belli, però li devi definire. Se hai il diritto di emigrare dal luogo in cui sei nato per cercare lavoro (cosa che succedeva una volta in Italia) era giusto "andare oltre" i timbri ed i decreti delle autorità; ma andare oltre sui diritti è oggi più vago e indistinto. A me ad esempio fa venire un po' di stordimento quando vedo la sigla LGBTQ+: se l'andare oltre di oggi è il +, un mondo non definito, e questo porta ad una debolezza intima della tematica dei diritti. Vedete ad esempio cosa è successo all'inaugurazione delle Olimpiadi: la manifestazione inaugurale era esplicitamente fatta da e per esponenti del mondo LGBTQ+, dal regista agli attori; hanno fatto una spinta provocatoria mettendo in ridicolo la Madonna e l'Ultima Cena, invece la gente s'è stufata. Oggi cosa vuol dire "libertà di genere"? Andare oltre? Ma oltre cosa?

La stessa cosa vale per l'intelligenza artificiale, considerata un andare oltre la nostra l'intelligenza naturale, sfruttando la capacità, oggi esistente, di manovrare grandi masse di dati. Ed invece non sembriamo andare oltre. Non è passato un anno dall'esplosione di questa tematica, e c'è sempre meno gente che ci crede, tranne i manager delle grandi aziende informatiche che si comprano e si vendono e si rivendono a prezzi sempre più alti. L'exasperato entusiasmo non ha più tanta benzina nel motore, subentra un po' di stanchezza, come del resto nel campo dei diritti.

Questa duplice stanchezza potrebbe esser presa da noi catto-

lici e socialisti in due modi: o dicendo "ve l'avevamo detto, adesso torniamo un po' indietro"; oppure riaffermando il peso futuro dei fondamenti, delle certezze, della dimensione forte della vita, della diversità fra uomo e donna; abbiamo cioè l'occasione di tornare nella grande dialettica sociopolitica, anche magari lontano dalle ambizioni di rifare un partito cattolico o un partito socialista.

Io sono uno che è nato ed è stato educato con il mito del "preprolittico" cioè con la convinzione che si può far buona politica solo se si riesce prima a elaborare una strategia di impegno culturale. In questa luce posso insistere sul dire che chi vuole un cambio di passo sulla dialettica sociopolitica italiana ha il dovere di imporre un costante dibattito sul futuro (di debolezza o di potere) dei due principali fattori di ipermodernità: dobbiamo cioè da un lato stare dentro il dibattito sulla delicata congiuntura di una tematica (la libertà dei diritti) che sta dentro quella filosofia dell'andare "oltre"; e dall'altro lato dobbiamo stare nel dibattito sulla consistenza sociale del progredire dell'intelligenza artificiale. Può darsi che si tratti di due svolte epocali e/o che risultino solo dalle "bolle" di speculazione; ma è certo che sono i grandi temi del prossimo futuro e su di essi noi cattolici e socialisti dobbiamo ricalibrare la nostra presenza sull'onda storica della modernità e della premodernità.

E per questo non dobbiamo farci prendere dal cedimento quotidiano al "circostante". È una scelta importante, perché significa per noi, cattolici e socialisti, rinunciare a un po' di dibattito di opinione, a un po' di pagine di giornale, a qualche talk show; ma io, che pure ho avuto sempre attenzione al "rasoterra", sto maturando una insopportazione al circostante, lo considero perfido perché si basa su nulla.

I nostri padri socialisti o democristiani hanno fatto vita politica non sul circostante, ma sulla realtà, sul potere reale, sugli snodi della Costituzione, non sullo sfarfallio del circostante. E posso dire che avessi trenta anni di meno, mi impegnerei su tale prospettiva di lotta, ma non credo di avere a disposizione ancora tanti anni.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Cristianesimo europeo

>>>> **Vincenzo Paglia**

Cari amici, purtroppo non posso essere presente tra voi. Ma alcune poche righe di riflessione sento il dovere di inviarle, anche per le precedenti riflessioni che ho fatto con alcuni di voi, in particolare con Giuliano Amato e Gennaro Acquaviva.

Siamo tutti consapevoli della durissima condizione nella quale ci troviamo: siamo di fronte a emergenze globali che mettono in pericolo la stessa sopravvivenza sia dell'umanità che del creato. L'elenco delle questioni è lungo e drammatico. Non sto qui a declinarlo: dalle questioni epocali come il nucleare, il clima e le nuove tecnologie a quelle emergenziali come le guerre, le disuguaglianze, i sovranismi, e così oltre....

È indispensabile un sussulto morale, culturale, politico e spirituale per avviarsi verso un nuovo umanesimo "planetario", ossia verso un mondo ove l'uomo ritrovi l'armonia con il creato e il realizzarsi di una fraternità tra i popoli. La sfida è gigantesca e la comunità internazionale non può non farsene carico. E qualcuno deve pur avere l'audacia di iniziare.

Ebbene, a mio avviso, credenti e laici abbiamo la responsabilità di offrire una nuova prospettiva che aiuti a delineare una visione unitiva che dia speranza per un nuovo futuro. Con Giuliano Amato abbiamo sottolineato l'urgenza di una nuova alleanza tra credenti e uomini di buona volontà davanti all'inaridimento della politica. E il suggerimento di ripartire dall'Europa mi pare quanto mai opportuno.

Ricordo ancora l'interrogativo retorico di Papa Francesco al Parlamento Europeo quando gli consegnarono il Premio Carlo

Magno: "Che cosa ti è successo, Europa umanistica, paladina dei diritti dell'uomo, della democrazia e della libertà?". Era convinto il Papa, che "la creatività, l'ingegno, la capacità di rialzarsi e di uscire dai propri limiti appartengono all'anima dell'Europa". Siamo in molti a pensare che ci sia bisogno di una nuova consapevolezza nel cristianesimo europeo di una sua rinnovata missione in un mondo che continua a frantumarsi, a farsi a pezzi con conflitti e guerre che non si riescono a bloccare.

I cristiani europei – la stessa Chiesa europea, nelle sue diverse forme organizzative – debbono appassionarsi di nuovo all'Europa. Non per farne la ridotta dentro la quale difendere un cristianesimo identitario, minoritario e residuale. Si tratta di restituirle la passione contagiosa di un umanesimo degno della sua qualità personale, che poggia sul fondamento della passione condivisa per l'umano che è comune a tutti i popoli.

Certo, si tratta di ripartire per una nuova missione. Per il cristianesimo, l'Europa è il suo prossimo più prossimo, anche se – o proprio per questo – appare come il più lontano. L'Europa, è il campo nel quale il cristianesimo ha più storia, più esperienza, più invenzione. È un'eredità che ci interroga. Non possiamo lasciarla sottoterra senza spenderla per l'oggi di un mondo che si sta ripiegando su stesso, a tutte le latitudini. Non a caso, papa Francesco, nel discorso citato, ricordava che "nel secolo scorso l'Europa ha testimoniato all'umanità che un nuovo inizio era possibile: dopo anni tragici di tragici scontri, culminati nella guerra più terribile che si ricordi, è

sorta, con la grazia di Dio, una novità senza precedenti nella storia”.

C'è bisogno di una nuova consapevolezza del cristianesimo europeo la quale abita una cultura che – seppure in una lunga storia di prove ed errori della religione e dell'umanesimo più di qualsiasi altra provincia umana – è però approdata al governo democratico, ai diritti umani e alla scienza naturale. La diffusione di questi tratti di civiltà, nella loro versione attuale, registra un'inclinazione di enorme popolarità e di inquietante drammaticità: non ci sono più popoli – quale che sia la loro antropologia e la loro religiosità – che possono sottrarsi agli sviluppi dell'invenzione europea: dell'economia di mercato, alla giustizia contrattuale, alla strumentalità tecnica.

L'incremento del benessere
non si diffonde, le disuguaglianze
crescono esponenzialmente e
incominciano a toccare i fondamentali
delle promesse di una
cittadinanza assistita

Nello stesso tempo, l'atmosfera creata dal capitalismo finanziario della competizione neoliberista, della sostituzione tecnologica e dell'individualismo etico, accentua paradossalmente il clima da “tutti contro tutti” che sta emergendo ovunque nel mondo. Paesi di culture nobili e millenarie istupidiscono in guerre commerciali, guerre civili, guerre di confine, guerre di sovranità, guerre di prestigio. Proprio come, al loro interno, sempre più frequentemente – e per analoghi motivi – si accendono pulsioni aggressive di cui l'apparato emozionale non registra neppure il pericolo e – spesso – i veri e propri orrori dei suoi effetti.

Di fronte a questi scenari inquietanti, il cristianesimo europeo deve ritrovare una sua missione proattiva, direi profetica, per delineare quella visione umanistica planetaria di cui abbiamo urgente bisogno. Ancora papa Francesco: “alla rinascita di un'Europa affaticata, ma ancora ricca di energie e di potenzialità, può e deve contribuire la Chiesa”. Ha ragione il Papa. Bisogna pertanto anzitutto chiudere la fase delle lamentazioni che spingono verso una tristissima rassegnazione. Confessiamo piuttosto un po' di vergogna per questa lagna – anche quella triste e sterile tra conservatori e progressisti –, che ci sta rendendo litigiosi e inerti al tempo stesso. Il Vangelo spinge ad una nuova creatività. La Chiesa europea deve ridi-

ventare un soggetto che guarda, non l'oggetto che deve essere guardato, se vogliamo abitare i segni della storia rendendo testimonianza allo sguardo di Gesù. Ci guardiamo troppo e troppo ci preoccupiamo di come siamo guardati.

Dovremmo riprendere lo sguardo di Dio, che, come scrive Giovanni: “Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3, 16). Dio ama il mondo, anche quel mondo che si chiama Europa...E noi? Non è urgente una ripresa di iniziativa nel contesto della formazione di una politica europea adeguata all'umanesimo spirituale della comunità che in questo momento storico può assumere il rilievo di questione epocale? Le politiche prevalenti appaiono sempre più polarizzate sull'umanesimo materiale della collettività. E questo, in Europa, significa, oltre che riduzionismo etico della convivenza civile, ottusa difesa del privilegio accumulato attraverso i decenni della *governance* democratica. Purtroppo, questo vantaggio, gestito malissimo dalla cultura dei diritti umani e del benessere diffuso, si è andato rapidamente esaurendo.

L'incremento del benessere non si diffonde, le disuguaglianze crescono esponenzialmente e incominciano a toccare i fondamentali delle promesse di una cittadinanza assistita e regolata secondo giustizia. La cultura dei diritti umani, poi, sta impetuosamente evolvendo verso il culto ossessivo della indiscriminata libertà individuale di arbitraria manipolazione di tutti i legami fondamentali: dell'eros e della generazione, del sé e del corpo, del benessere individuale e del bene comune. Questa manipolazione, accortamente incoraggiata dall'economia neoliberista dei consumi e assistita dai protocolli tecnologici delle prestazioni, genera forme – per lo più inconsapevoli – di assuefazione e costrizione mentale che, fino ad ora, la storia del rapporto fra poteri ideali e libertà reali non aveva ancora reso possibili.

Ecco la domanda che dobbiamo porci: esiste la possibilità di immaginare una rinnovata vocazione del cristianesimo europeo che sia capace di coniugare l'adorazione di Dio in spirito e verità (che passa indiscutibilmente attraverso la responsabilità dell'amore del prossimo) con la passione per il destino spirituale e comunitario della società civile (che si concepisce democraticamente come soggetto culturalmente composito e politicamente auto-governato)?

Il cristianesimo europeo – in tutte le sue articolazioni, dimensione politica compresa – deve riscoprire la passione per un nuovo futuro. È questo il senso nel quale possiamo avviarci verso una Camaldoli europea che vede credenti e non credenti uniti nel comune impegno per una nuova visione e azione politica.

>>>> **cristianesimo e socialismo**

Un patrimonio culturale da ripensare

>>>> **Claudia Mancina**

Mi è accaduto varie volte di chiedermi come sarebbe stata la storia italiana se ci fosse stato un rapporto inverso dal punto di vista quantitativo tra Partito Socialista e Partito Comunista, cioè se il Partito Socialista fosse stato più grande e il Partito Comunista più piccolo. Sarebbe stata sicuramente una storia molto diversa, forse una storia più simile a quella degli altri Paesi europei. L'anomalia italiana sarebbe stata sicuramente o inesistente o comunque molto meno pronunciata, perché essa consisteva, come Ceccanti ha spiegato molto bene, nella presenza di questo forte Partito Comunista.

Tuttavia forse ci dovremmo chiedere come mai è successo che il Partito Socialista dal 1946 ha immediatamente perso la sua preponderanza mentre il Partito Comunista è cresciuto in modo estremamente significativo e ha continuato a crescere, a parte qualche ovvio momento di frenata. Ora io non pretendo di rispondere a questa domanda, è un quesito che tocca più agli storici, però la mia impressione è che all'uscita dalla guerra, in una atmosfera caratterizzata dalle difficoltà ma anche dall'entusiasmo della ricostruzione, il Partito Comunista apparisse – ai giovani soprattutto – come qualcosa di più nuovo, di più fresco, di più seriamente organizzato. L'orga-

nizzazione del Partito Comunista, che è stata più tardi considerata quasi un difetto, era allora invece vista come un elemento di grande valore, di grande stima. E un elemento di concretezza.

Credo anche che il Partito Socialista, nella fase precedente al fascismo, all'inizio del Novecento, si fosse esposto a un giudizio negativo, con le sue contorsioni interne, con la frattura violenta tra riformisti e rivoluzionari, essendo poi – dopo la nascita del Partito comunista – altrettanto rivoluzionario dei comunisti.

Mi pare cioè che il Partito socialista non rappresentasse in quella fase, e anche nell'immediato dopoguerra, un'opzione realmente socialdemocratica, ma qualcosa di non molto diverso dai comunisti. Comunque, la storia è andata così; per quanto la storia controfattuale sia utile, non è il caso di interrogarsi oltre un certo limite su una possibile storia diversa.

Sul partito nuovo e il ruolo di Togliatti è stato detto molto. Io vorrei ricordare un episodio, un piccolo episodio, perché è stata citata, come segno della vocazione insurrezionale del PCI, l'occupazione della Prefettura di Milano nel 1947. Bisognerebbe citare però anche la risposta – ben nota – che To-

gliatti dette a Pajetta che gli telefonava tutto orgoglioso: “abbiamo preso la Prefettura di Milano”; la risposta fu: “bravi, adesso che ve ne fate?”. Che non è una cosa da poco, ma mostra chiaramente che il PCI di allora non aveva affatto una prospettiva di tipo insurrezionale. Certamente in seguito a una scelta di Stalin e agli accordi di Jalta, come ha ricordato Amato; ma anche come effetto di un filone di pensiero sviluppato da Gramsci in carcere e dallo stesso Togliatti nell’esilio sovietico. Se non fosse così, non comprenderemmo passaggi fondamentali della storia italiana, come la partecipazione alla Costituente anche dopo l’esclusione dal governo; o il modo in cui si comportò il Partito Comunista durante il rapimento di Moro. Non potremmo neppure comprendere Berlinguer e il suo avvicinamento al governo negli anni Settanta.

È vero però, e questo credo che debba essere sottolineato, che ci fu una sottile vena insurrezionale in parte dentro il Pci ma soprattutto fuori e accanto ad esso (penso al tema del cosiddetto “tradimento della Resistenza”), che rimase viva molto sottotraccia e molto minoritaria, e che riemerse poi in collegamento con il terrorismo (l’album di famiglia della Rossanda non era una stupidaggine). Però non era quello il PCI, non era quella la linea del PCI, che d’altra parte, anche questo va detto e sottolineato con forza, non ruppe mai i suoi rapporti con Mosca: la “doppiezza”, che significava stare sì dentro la democrazia, ma non dentro l’Occidente.

Vorrei dire qualcosa sugli altri temi che ha sollevato Amato rispetto all’oggi e al domani e cioè le questioni che riguardano le prospettive della nostra democrazia. A proposito delle lucciole di Pasolini, io per esempio non sono tanto d’accordo. Ricordo un passo di Miriam Mafai, che scriveva (nei colloqui con Reichlin e Foa) “le lucciole sono tornate”, cioè non c’è solo il regresso, a volte ci sono anche momenti di progresso. Le lucciole sono tornate perché è diminuito l’impatto dei pesticidi, non è scomparso completamente ma è diminuito. Il declino non è ineluttabile, come pensava Pasolini, e le lucciole possono tornare.

Questo per dire che ho qualche perplessità sull’atteggiamento totalmente anticonsumistico che si incarna nella figura di Pasolini, più che nelle figure di Habermas e Ratzinger nel loro dibattito del 2004. Devo dire soprattutto che ritengo Ratzinger interessantissimo, più ancora di Habermas.

Ma tornando alla questione del consumismo, non sono così convinta che sia possibile essere totalmente negativi su questo punto, perché una tendenza al consumo e al godimento del consumo anche materiale è insita nell’essere umano ed è strettamente connessa all’innovazione tecnologica che è la principale caratteristica dell’*homo sapiens*. Cos’erano le fiere

medievali, diffuse in tutta Europa, se non appunto il tentativo di avvicinarsi a oggetti di consumo, naturalmente in condizioni di risorse – di offerta e di domanda – completamente diverse da quella in cui viviamo noi?

Io credo che la sinistra debba avere la capacità e l’umiltà di assumere, sia pure trasformandoli, almeno alcuni valori che appaiono a uno sguardo pigro conservatori.

Però poi il consumismo, per usare questa parola standard, che è uno slogan, è stato uno degli elementi fondamentali della caduta del comunismo. I cittadini dei Paesi comunisti si sono trovati di fronte a un’organizzazione statale e sociale che predicava l’uguaglianza, ma nella quale invece c’era una assoluta disuguaglianza, come fu denunciato già negli anni Sessanta nel celebre libro di Milovan Gilas sulla nuova classe: la classe dei burocrati, che godeva di condizioni di grande privilegio sfruttando i cittadini lavoratori. La percezione ormai generalizzata della disuguaglianza, l’assenza di libertà e l’arretratezza tecnologica: sono questi gli elementi sui quali è caduto il comunismo. Il desiderio di consumi migliori e più facili sintetizza questi tre elementi. E non è un caso che, quando i tedeschi dell’Est si sono riversati nelle strade di Berlino ovest, dove sono andati? Sono andati nei grandi magazzini, cosa che i comunisti, anche noi comunisti italiani, abbiamo guardato con grande disprezzo. Allora era solo un problema di consumismo? O si trattava di avere una vita migliore, come avevamo in Occidente e come in quei Paesi non avevano proprio, neanche nella Germania Est che pure era il paese più avanzato, più coccolato e più ricco? (E oggi, per un terribile paradosso della storia, quello in cui si sviluppano i partiti neonazisti).

L’ultimo punto che vorrei toccare è questo: il presentismo della politica. Certo, è verissimo che siamo in una fase in cui la politica non riesce a guardare neanche all’anno dopo, figurarsi allo sviluppo decennale di questioni come quella climatica o quella, ad essa collegata, della riconversione industriale. Io però credo che questo sia fondamentalmente un problema della politica; sull’opinione pubblica sono meno pessimista e mi chiedo se non possiamo guardare con un po’ più di fiducia all’evoluzione della nostra società. È vero che ci sono gli attacchi ai medici, agli insegnanti, che c’è un aumento dell’egoismo sociale, dovuto anche alla pessima influenza dei *social media*, ma credo che la responsabilità maggiore sia di una politica che

non è in grado di rispondere ai bisogni della società, non è in grado di indicare prospettive di sviluppo al paese, e tanto meno di indicare dei valori.

Io non credo di avere soluzioni, per carità. Un punto che però mi sentirei di sottolineare è quello dei valori conservatori di cui pure ha parlato Giuliano Amato. Io credo che la sinistra debba avere la capacità e l'umiltà di assumere, sia pure trasformandoli, almeno alcuni valori che appaiono a uno sguardo pigro conservatori. Credo che questo sia il punto vero che abbiamo di fronte. Non chiedo alla religione di svolgere questo ruolo, anche perché il discorso sulla religione oggi è più complicato che mai: la nostra società è inevitabilmente multireligiosa e multiculturale, in tutti i paesi democratici, e questo rende ancora più difficile attribuire alla religione (quale religione?) il ruolo di "deposito di valori" evocato da Habermas. Credo che la politica progressista possa e debba elaborare da sé il deposito di valori che è necessario per ricostruire una società libera e solidale.

Faccio un esempio. La politica progressista, una politica che guardi avanti, deve essere in grado di porsi seriamente, e non soltanto in termini ideologici o moralistici, il problema dell'immigrazione. Non basta l'idea di accoglienza, bisogna porsi il problema di come concretamente strutturare l'ingresso di migliaia e migliaia di persone nei nostri Paesi, delle quali peraltro abbiamo bisogno. Non è solo per generosità che li dobbiamo fare entrare, è anche perché ne abbiamo bisogno, come ci ripetono tutti i giorni gli industriali e gli economisti.

Però bisogna pensare a modi concreti di inserire queste persone nel nostro tessuto sociale, rispettando la loro cultura e la loro religione, (sono convinta che l'assimilazione nel vecchio

senso francese sia fallita e non sia più un modello); però nello stesso tempo richiedendo un'adesione a quelli che sono i valori fondamentali della nostra società democratica e anche, non dobbiamo temere di dirlo, della nostra tradizione culturale. La differenza tra la sinistra e la destra non dovrebbe essere sulla negazione o affermazione della tradizione culturale, ma sul modo di concepirla: come qualcosa di statico o come qualcosa che è in continua evoluzione, oggi come ieri e come domani.

Così come penso che sarebbe giusto anche recuperare un concetto progressivo di nazione, e non lasciare questo concetto esclusivamente alla destra. Non credo che sia un concetto di destra: è nato come concetto democratico (non c'è bisogno di citare Mazzini, John Stuart Mill, Renan), ma anche oggi è un concetto che ha e deve avere un senso democratico e progressivo.

Mi fermo qui perché non voglio fare un elenco. Voglio però dire, come atteggiamento generale, che credo che la parte progressiva, quella che è erede del Partito Socialista e anche in buona parte del Partito Comunista e naturalmente del Partito Popolare e della Democrazia Cristiana, dovrebbe avere la capacità di ripensare in termini un po' più aperti, un po' più dinamici, il proprio patrimonio politico-culturale. Il nostro patrimonio di idee mi pare un po' troppo – come dire – adagiato su sé stesso; non guarda sufficientemente ai mutamenti che sono in atto nella società. Per guardare a questi mutamenti, per cercare soluzioni nuove, temo che non basti rivolgersi alla religione; bisogna ripensare, rinnovare coraggiosamente tutto il nostro patrimonio, quello del mondo cattolico così come quello del mondo della sinistra.

L'anomalia italiana

>>>> **Silvio Pons**

Vorrei fare un ragionamento in chiave storica e insieme in una chiave propositiva.

Occorre assumere una prospettiva di lungo periodo sulla storia italiana, come ha suggerito Daniela Saresella. In quest'ottica è difficile evitare una nozione efficace quanto controversa, cioè quella di una "anomalia italiana". Una nozione controversa, perché presuppone che esista una norma di civiltà politica o religiosa che, in realtà, non esiste. Ma anche una nozione efficace se la adottiamo con moderazione, vale a dire nella chiave di una peculiarità della nostra storia nazionale, nel contesto più generale della modernità europea. Nella storia europea dell'Ottocento e del Novecento, come sappiamo, l'incontro tra socialismo e cristianesimo si è svolto in forme intense e intrecciate tra loro, soprattutto nei paesi che presentano tradizioni, sia pure diverse tra loro, di Cristianesimo riformato. Nella storia italiana ciò che prevale è invece una lunga separazione tra cattolicesimo e socialismo. Un incontro difficile malgrado il contributo fondamentale di figure importanti quali Murri o Turati. Forse, potremmo scomodare categorie storiche come quelle di integralismo e separazione nel definire il rapporto tra fede e politica più in generale.

Queste due categorie, nel nostro Paese, hanno prevalentemente rappresentato una coppia antinomica. L'integralismo

implica la rivendicazione di una dimensione completamente autonoma del cristianesimo, enfatizzando la fede come un dato collettivo e istituzionalizzato. La separazione implica una distinzione netta e anche irriducibile per tanti aspetti tra i due piani, che fa parte della cultura liberale, ma anche di quella socialista.

In questo breve e schematico ragionamento storico, l'interrogativo che emerge è come quella polarizzazione sia stata affrontata, in quale misura sia stata ricomposta fino ai nostri giorni. In tal senso credo che sia quanto mai opportuno ricordare le modalità della ricostruzione dell'Europa dopo la Seconda guerra mondiale, cioè la ricostruzione degli Stati nazionali europei su basi completamente diverse da quelle dello Stato nazione militarizzato della prima metà del Novecento.

La storia italiana deve essere compresa nel contesto dell'Europa che si mette alle spalle l'epoca delle guerre civili. Ciò vale anche per le "anomalie" nazionali, in questo caso quella rappresentata dalla lunga separazione tra socialismo e cristianesimo, nella sua variante cattolica e istituzionale. Per questo motivo, concordo molto con quanto ha affermato Giuliano Amato circa il rilievo storico della scelta di Togliatti di votare in favore del famoso articolo 7 della Costituzione italiana, ac-

cettando la regolazione dei rapporti fra Stato e Chiesa cattolica stipulata nei Patti Lateranensi. Una simile scelta, così critica e controversa, andrebbe infatti letta retrospettivamente come un tentativo di liquidare una precisa frattura nella storia italiana, quella appunto esistita tra cristianesimo e socialismo. Il “partito nuovo” togliattiano si configura come un’organizzazione politica aperta a tutti, e anzitutto ai credenti e alle donne, che va oltre la tradizione separatista e mette in discussione di fatto quella integralista. Potremmo dire che il Partito comunista italiano, come partito di massa, si presenta come un soggetto rivolto a liquidare una frattura di lungo periodo nella storia italiana, proprio mentre si fa protagonista della nuova frattura della guerra fredda.

Si tratta di un paradosso? Senza dubbio, ma è soltanto uno dei tanti paradossi, o se preferite “anomalie” della storia italiana. In altre parole, vedere nel Partito comunista l’unica

“anomalia” della storia italiana rappresenta una semplificazione che non contribuisce alla comprensione della nostra storia. Vale la pena di ricordare che Togliatti, insieme ad altri leader dell’epoca, contribuì in modo decisivo a evitare che il Paese cadesse in una nuova guerra civile, dopo quella del 1943-45, e in particolare che i comunisti italiani reagirono in un modo molto moderato alla famosa scomunica emanata nei loro confronti dal Vaticano nel 1949. A partire da qui, malgrado la guerra fredda, si innesca una tendenza alla secolarizzazione della politica che modifica i termini stessi del rapporto con la fede religiosa.

In conclusione credo si debba vedere in quella congiuntura storica il presupposto dell’epoca che si aprirà oltre un decennio più tardi, negli anni Sessanta, e che porterà alla nascita di nuove soggettività e sintesi fra fede religiosa e impegno politico nell’Italia e nell’Europa del “lungo dopoguerra”.

Possibili linee d'azione

>>>> Gennaro Acquaviva

Abbiamo costruito una raccolta di opinioni, di idee, di storie, di proposte per tutta questa proficua giornata. Per me è stata una buona cosa aver trascorso così utilmente ed insieme tutte queste ore. Sempre con grande desiderio di approfondire, ricercare, provare a capire e a proporre. Dico subito che per tornare a ragionare sopra a questi temi e cercare di individuare soluzioni positive, raccoglieremo integralmente tutti i vostri interventi e li pubblicheremo sulla nostra splendida rivista, *Mondoperaio*, nel più breve tempo possibile.

Sono molto d'accordo con quanto poco fa ha detto Giuliano Amato, soprattutto nelle sue conclusioni. Quello che lui propone è anche la mia proposta. Anche se io sono un po' più radicale e un po' più operativo di lui, e quindi tendo ad esempio a propormi con maggiore nettezza le azioni da svolgere, la penso alla stessa maniera. Su queste premesse ora dobbiamo forzarci di trovare mediazioni, buone formule, alleanze per costruire consenso: e andare avanti realizzando. Non dobbiamo perdere nulla del ragionamento che abbiamo appena ricordato: ma non stando fermi e andando avanti, trovando alleati ed ascoltatori responsabili e saggi, coinvolgendo attenzioni e propositi di molti.

Nel merito. Per quanto ho fatto io stesso nella mia vita di cristiano in politica, è per me impossibile non confermarci nella convinzione che la testimonianza si costruisce nell'azione e nella passione, avendo un credo e degli ideali da perseguire,

anche nella concretezza della politica, come è stato nella storia dei cristiani e della Chiesa da sempre: e, ripeto, in particolare nella Chiesa italiana degli ultimi Ottant'anni. Formare, ordinare, scegliere e mandare: non c'è stato altro modo nella Chiesa per costruire ed indirizzare l'impegno dei suoi figli, nel campo della vita civile non meno che in quello spirituale. Provo a spiegare questa mia antica convinzione ricordando un piccolo episodio che mi riguarda: una testimonianza di una vicenda di tanti anni fa, di più di cinquanta anni fa.

Alla fine degli anni '50 del Novecento, io ero un ragazotto che lavorava (gli facevo da segretario parlamentare) per una santa e pia donna, che si chiamava Maria Badaloni. Era allora la autorevole ed autoritaria presidente di una associazione importante, cardine di quel forte mondo cattolico unito: quella dei maestri cattolici. Un giorno venne a salutarla Carlo Carretto, durante un suo ritorno temporaneo dall'Africa dove era andato a seppellirsi da missionario dopo il suo scontro con Gedda e Pio XII. Era tornato per una breve vacanza ed era venuto a trovare questa sua amica e sorella in Cristo. Io non sapevo che erano amici (le loro storie erano così diverse tra loro!). Mentre lo stavo salutando, con affetto e rispetto, Carretto, con grande franchezza e simpatia, rivolgendosi alla Badaloni ma parlando a me, disse: "Ma sai che io e Maria siamo andati insieme in giro per l'Italia, nel 1944, per costruire le

fondamenta proprio dell'associazione dei maestri cattolici??"

Non sarà facile, perché questo mondo
diffuso, e ormai fortemente parcellizzato,
è abituato alle sue piccole certezze

Nell'estate del 1944, appena Roma fu liberata, Pio XII – che sarà stato anche quel Papa reazionario che molti ci hanno raccontato, ma che evidentemente aveva una testa politica molto raffinata – chiamò questi due maestri elementari (sia Maria Badaloni che Carlo Carretto erano di mestiere maestri elementari), gli fece trovare una vecchia Topolino e li mandò nel Sud dell'Italia, nella parte liberata dell'Italia del tempo, naturalmente onorati di buone credenziali, per costituire subito questo nuovo organismo; li mandò dai vescovi e dalle persone che contavano nel Mezzogiorno d'Italia a raccogliere i maestri elementari e fare con essi un'associazione che poi diventò rapidamente, nei mesi successivi, presente e forte in tutta l'Italia. Essa allora fu una delle basi fondanti (insieme a quella parallela dei coltivatori diretti e di altre formazioni sociali) della neonata Democrazia Cristiana. Il Papa prese questi due suoi figli obbedienti (due innamorati di Gesù Cristo ma anche forniti di buone doti e vogliosi di fare), gli affidò una Topolino e li mandò per l'Italia devastata a fare un'associazione capace di presidiare la principale e decisiva figura formativa che i figli degli italiani avrebbero avuto davanti nella loro vita (perché allora il 90% degli italiani andava solo alle elementari e molti di loro avrebbero visto solo la figura del maestro nella loro breve vita di formazione).

Questo era il modo, nel 1944, per scegliere e muovere quei testimoni di Cristo di cui oggi c'è assoluto bisogno come allora. Oggi sarà tutto cambiato: ma ritengo che non ci sia tuttora altro modo di procedere (magari facendosi aiutare da Internet) per costruire una classe dirigente espressione del cattolicesimo italiano. Il mio buon senso organizzativo mi dice che alla fine sarà necessario utilizzare un metodo simile anche al tempo di Papa Francesco, se si vuole raggiungere l'obiettivo di cambiare il mondo e di assicurare ad esso la presenza di testimoni vitali della Chiesa di Cristo, necessari per salvare l'Italia con dei buoni governanti, ma anche, io ritengo, utilissimi per sostenere una Chiesa missionaria e vitale, pur se pellegrina, nella terra dove ancora abita il Papa, ringraziando Dio. Rispetto a questa scelta, che ritengo, allo stato dei fatti, inevitabile se si vuole perseguire l'obiettivo della ricostruzione di un impegno politico dei cattolici su basi realistiche, il pro-

blema maggiore oggi è quello di colmare il grave distacco tra l'agire sociale del cattolicesimo e la sua evidente difficoltà, o meglio il suo disagio profondo, nel tradurlo in impegno civile. Quasi trent'anni di antipolitica, non contrastata ma sommessamente e diffusamente praticata anche nella base cattolica ben prima del crollo della Dc, si sono sommati senza sforzo all'atteggiamento di disincanto praticato di fronte a Tangentopoli. Più ci si incamminava in quella terra del nulla che si è costruita a seguito del crollo peccaminoso della «Repubblica dei partiti», più il «popolo cattolico» quasi per istinto di difesa si è rifugiato in una dimensione di piccolo gruppo, incardinandosi troppo spesso al suo campanile parrocchiale, e quindi inevitabilmente rinserrandosi in una dimensione autarchica: un «noi» spesso colorato di corporativismo, limitato nell'orizzonte sociale, e quasi sempre ristretto alla gestione di un esistente sempre più modesto e misero.

La prima operazione che i cattolici dovranno realizzare (e naturalmente richiedere ed in qualche maniera pretendere dai loro Pastori), se vogliono tornare ad essere attori di una politica che li veda partecipi e protagonisti, dovrà essere quella di una forte chiamata all'azione, anche di carattere prepolitico, che parta da sé, dal piccolo gruppo della comunità locale che si costituisce intorno al parroco, ma che poi trovi la forza coagulante di una chiamata all'azione più generale, anche utilizzando a fondo la presenza corposa nel Terzo Settore.

Non sarà facile, perché questo mondo diffuso, e ormai fortemente parcellizzato, è abituato alle sue piccole certezze. Di più: oggi è anche da tempo cosciente, per la prima volta nella sua storia millenaria, di essere comunque minoritario. Ma, ripeto, i cattolici devono capire che questa è una strada obbligata se intendono perseguire concretamente il bene comune, se vogliono tornare ad impossessarsi della convinzione di essere forza sociale decisiva per i destini dell'Italia. E certo questa convinzione può nascere, se nascerà, dentro di loro, proprio a partire da quella carità diffusamente praticata un giorno dietro l'altro da tanti, e poi realizzata con quelle modalità di altruismo che ancora molti cattolici sentono risuonare con forza nella loro esperienza di vita.

E vengo, per concludere sinteticamente, a qualche suggerimento circa gli strumenti ed il possibile percorso utili per realizzare un programma praticabile e capace di mettere in moto la macchina, lungo un arco temporale naturalmente non infinito, ma che non può essere neppure concentrato in pochi mesi. Gli strumenti sono quelli facilmente rintracciabili nella tradizione del cattolicesimo politico delle origini, che fu, come già dicevo, innanzitutto sociale e comunale. Del resto, per tornare a riproporre un parallelo a me caro, medesimo riferimento si può fare per il movimento socialista, per le modalità che esso utilizzò all'origine per avviare il suo cammino, per

gli strumenti che inventò e praticò così ampiamente e positivamente fin dai primordi: leghe, aggregazioni di interessi, comunità locali. Oggi non c'è bisogno di inventare molto di più: basta aggiornare e soprattutto realizzare, soprattutto utilizzando energie e metodi da Terzo Settore.

Questo è il vero punto di unione
tra le esperienze del cattolicesimo
politico e del socialismo riformista:
lo stare insieme con gli altri e per gli altri

Per quanto riguarda il percorso io seguirei questa traccia. Proponerei al vertice CEI la costituzione di una Fondazione, da esso dipendente, dedicata alla formazione alla politica, a cui fornire programmi precisi, tempi di azione e soprattutto mezzi garantiti, in modo da dar vita, partendo dal basso, a comitati e gruppi in grado di conoscere il territorio, di interpretarne le esigenze sociali vitali, in grado di estrarre e selezionare così singoli e gruppi impegnabili nella politica praticata. Per cominciare punterei concretamente sulle «piccole patrie», e cioè sui comuni e sulle loro articolazioni solidali. È utile ripartire da qui soprattutto se si vuole tornare a fare politica concreta iniziando dal favorire e sostenere la ricostruzione di gruppi dirigenti primordiali ma affidabili, che inevitabilmente vanno sostenuti ed indirizzati verso la realizzazione di una politica per il popolo capace di promuovere una coscienza partecipata alla politica vera. Per completare il raggiungimento di questi obiettivi punterei infine a promuovere, incentivare, diffondere (ma anche fiancheggiare e quindi governare) la presentazione di liste civiche, a partire da quelle comunali, aperte e disponibili al confronto e al contributo di tutti. Il resto verrà di conseguenza e dipenderà anche dalla Provvidenza. E comunque camminerà sulle gambe degli uomini.

Questi nuovi protagonisti, questi uomini e donne che i cattolici, se si vorranno impegnare, troveranno innanzitutto nelle loro file, ma anche vicino e accanto a loro, saranno compagni e fratelli di un'avventura pensata e voluta per rendere l'Italia un Paese degno della sua storia solidale fondata sulla libertà. Prima di lasciarci, concedetemi un piccolo "pensiero della sera". Un pensierino che mi è venuto in mente proprio ascoltando, con attenzione e interesse, quanto veniva qui detto. Quel "simpaticone" di Craxi, quando diventò Presidente del

Consiglio, tra le altre cose, ci fece ricercare il manoscritto (non ricordo più in quale biblioteca era sepolto) in cui il grande Generale Garibaldi, nel suo esilio a Caprera, durante gli ultimi mesi della sua vita, aveva scritto la sua storia personale, il racconto di quella che era stata la sua vita. Un testo scritto a mano, bellissimo, che allora riproducemmo in un volume, non so se è ancora visibile da qualche parte. In questo testo Garibaldi ricordava, tra le altre della sua vita, una vicenda che mi impressionò e mi commosse, perché lui racconta della sua intimità, di quando inizia a conoscere il mondo e di quando conosce sé stesso. E di quando scopre di avere una missione da compiere.

Garibaldi è un giovane fuggitivo: scappa da Genova, scappa da casa, da Nizza, e va per mare su una nave dove fa il mozzo; diventa poi negli anni un marinaio provetto e così gira tutto il mondo. Passa il tempo e un giorno – è in viaggio nell'Estremo Oriente – incontra sulla nave su cui lavora un gruppo di fuggitivi come lui: ma francesi, e soprattutto di origine e di cultura saintsimoniana. E questi suoi amici, che sono diventati fratelli durante le lunghe notti d'Oriente in cui stanno insieme sulla nave a guardare il cielo ripieno di meravigliose stelle, gli raccontano di sé stessi, della loro storia e gli parlano della loro esperienza e soprattutto del loro "Santo": Saint Simon. E lui, Garibaldi, si innamora del cuore, dell'umanità, della sensibilità che loro esprimono con tanta passione. Del fatto che c'è qualcuno prima di te, capace di privarsi del tuo egoismo, solidale con tutti gli uomini, con tutti gli italiani e con gli altri e soprattutto felice di esserlo. È da questa convinzione profonda, come lui la racconta nella biografia della sua vita, che nasce il suo sogno: una nave in un mare tranquillo, all'altro capo del mondo, le stelle che stanno lì e illuminano tutto e rendono sognante la vita. E questo illumina la sua esistenza perché fa emergere la generosità del suo cuore, la sua umanità, il suo stare con gli altri a servizio di tutti, il suo riconoscersi in ciascuno. Fatemi dire che è questo lo spirito con cui noi stiamo tentando di affrontare, nella nostra modestia e per l'ennesima volta, questo tema, con il proposito limpido di ricostruire una buona politica non a nostro vantaggio ma a vantaggio di tutto un popolo.

Questo è il vero punto di unione tra le esperienze del cattolicesimo politico e del socialismo riformista: lo stare insieme con gli altri e per gli altri. Questo sì, ci ha unito in tanta esperienza. Vi ringrazio tanto e vi faccio tanti auguri.

