

L. Sturzo e A. De Gasperi nella cultura e nella storia politica italiana del '900

Dal Partito Popolare alla Democrazia Cristiana



QUADERNI DI STORIA

Liceo classico "Pilo Albertelli" di Roma

Nota del curatore

L'iniziativa della pubblicazione di una sorta di miscellanea, di alcuni quaderni di Storia rieditati, relativi a progetti di studio condotti da nostre classi liceali, nel corso dell'ultimo decennio, nasce dal desiderio di raccogliere, testimoniare e condividere esperienze, fatti, momenti, percorsi e lavori realizzati con gli studenti e dagli studenti.

In particolare si tratta di quattro quaderni: il primo s'intitola "Alcide De Gasperi: l'uomo e il politico" – Il profilo biografico e quello politico-istituzionale; il secondo "Donne coraggiose. 1946-48: il coraggio di essere libere" – In Italia: Le donne della Costituente. Le ragioni della libertà. – Negli USA: E. Roosevelt e la Dichiarazione dei diritti umani; il terzo "Sturzo e De Gasperi nella cultura e nella storia politica italiana del Novecento" – Dal Partito popolare alla Democrazia cristiana; il quarto "Una fotografia del Medioevo: Assisi. S. Francesco e Santa Chiara".

Perché rieditare oggi alcuni lavori fatti con i nostri ragazzi e dai nostri ragazzi, nel corso dell'ultimo decennio, peraltro già presenti in formato digitale sul sito della nostra scuola?

Per lasciare una traccia concreta, scritta, anche nei "rotoli di carta", e non soltanto nelle anime degli allievi protagonisti di allora, di ricerche interessanti, di scoperte inconsuete, di percorsi significativi, fatti individualmente o da piccoli gruppi, per farli

conoscere e diffonderli criticamente, socializzarli, per così dire; per elevare la qualità dell'istruzione e dell'educazione di tutti e, in particolare, per le intelligenze degli adolescenti, il bene più prezioso di ogni società futura.

Il Dirigente scolastico del liceo classico "Pilo Albertelli" di Roma, Professoressa Antonietta Corea che ha patrocinato questa iniziativa, se ne è presa cura con una attenzione partecipe, un riconoscimento e un incoraggiamento costanti. Desidero ringraziarla di cuore perché senza il suo intervento questa pubblicazione non sarebbe stata finalmente realizzata.

Ringrazio infine, ancora una volta, quegli studenti che liberamente hanno saputo far tesoro dell'occasione loro offerta e arricchirla con i loro contributi personali, andando generosamente e con entusiasmo sempre al di là di ogni aspettativa.

"Liber quia libens".

Professoressa **Agnese Pica**

"No, la scuola non offriva soltanto un'evasione dalla vita in famiglia. Almeno nella classe del Signor Bernard, appagava una sete ancor più essenziale per il ragazzo che per l'adulto, la sete della scoperta. Certo, anche nelle altre classi si insegnavano molte cose, ma un po' come s'ingozzavano le oche. Si presentava un

cibo preconfezionato e s' invitavano i ragazzi a inghiottirlo. Nella classe del Signor Germain (qui l'autore cita il maestro con il suo vero nome), per la prima volta in vita loro, sentivano invece di esistere e di essere oggetto della più alta considerazione: **li si giudicava degni di scoprire il mondo.**

E anche il maestro non si occupava soltanto di insegnare ciò per cui era pagato, ma li accoglieva con semplicità nella sua vita personale, la viveva con loro, raccontava la propria storia e quella di altri ragazzi che aveva conosciuto, esponeva i propri punti di vista, ma non le proprie idee...

Albert Camus

"Il primo uomo" – Bompiani

Liceo classico "Pilo Albertelli" di Roma

2016

SOMMARIO

1. INTRODUZIONE
2. IL CONTESTO STORICO-POLITICO
3. RERUM NOVARUM
4. L'ESPERIENZA POPOLARE NEL GIUDIZIO DI LUIGI STURZO
5. IL DISCORSO DI CALTAGIRONE
6. IL CARTEGGIO STURZO - DE GASPERI
7. CONCLUSIONE

1. INTRODUZIONE

Luigi Sturzo, fondatore del Partito Popolare e artefice della presenza autonoma dei cattolici nella società e nella vita democratica nazionale.

Alcide De Gasperi, leader democristiano, statista e politico eccezionale, il più autorevole protagonista della democrazia italiana ed europea del secondo dopoguerra che guidò l'Italia repubblicana nella ricostruzione e la inserì nel sistema di alleanze e di solidarietà occidentali ed europeistiche.

Siamo di fronte alle due figure più significative nella storia del cattolicesimo politico italiano, che hanno segnato profondamente l'evoluzione del nostro paese e inciso sulla cultura politica nazionale del ventesimo secolo.

Quali i caratteri del lungo rapporto vissuto tra i due, le analogie e le differenze?

Attraverso il carteggio curato da F. Malgeri, l'intervista di G. De Rosa, le lezioni dei professori F. Piva («Dal Cattolicesimo intransigente al Partito Popolare Italiano») e F. Malgeri («L. Sturzo. Dall'esilio al ritorno in patria») e i filmati e i documenti messi a disposizione dall'archivio dell'Istituto Sturzo, ne abbiamo scoperto, con molto interesse, la densa complessità e la ricchezza e profondità umane.

2. IL CONTESTO STORICO-POLITICO

2.1 LA NASCITA DELLA SOCIETÀ DI MASSA

Alla fine dell'Ottocento, nei paesi economicamente e socialmente più avanzati dell'Europa Occidentale e del Nord America, venne affermandosi la società di massa. Con questa espressione, in realtà dotata di una forte valenza ideologica e di una scarsa consistenza analitica, si indica, nel linguaggio specifico della storiografia, una realtà complessa risultante dall'intreccio di una serie di processi economici, di trasformazioni politiche, di mutamenti culturali: la produzione e il consumo su vasta scala, la crescente burocratizzazione degli apparati, il funzionamento generalizzato degli istituti della partecipazione politica, la diffusione della cultura attraverso i mezzi di comunicazione di massa, il sostituirsi dei rapporti formali alle relazioni comunitarie, l'uniformarsi dei comportamenti secondo nuovi modelli generali, l'urbanizzazione crescente. Tutte questi caratteri sono effetto dello sviluppo, dell'industrializzazione e modernizzazione, che hanno dissolto la società tradizionale basata sulle piccole comunità. Pur essendo a più stretto contatto tra loro, anche grazie alla disponibilità di mezzi di comunicazione e informazione, gli uomini vivono rapporti anonimi e impersonali, soffrono di isolamento, si sentono schiacciati dagli apparati burocratici e dalle grandi istituzioni nazionali.

“Massa”, nel senso letterale di “impasto molle”, rimanda alla moltitudine indifferenziata al suo interno, all’aggregato omogeneo in cui i singoli tendono a scomparire rispetto al gruppo; sono “i più”, gli “uomini-massa”, coloro che non sanno governarsi; inerti, mediocri, privi di slancio, di coraggio, alienati nella “ripetizione”. Questa connotazione negativa del termine è propria del linguaggio politico e sociologico di scrittori aristocratici e conservatori dell’800, spaventati dal violento ribaltamento dell’ordine tradizionale operato dai nuovi movimenti rivoluzionari; è patrimonio di una tradizione politica e di pensiero che giudica negativamente l’avvento delle masse sulla scena politica, perché porta all’appiattimento generale e minaccia le libertà individuali, e addebita alla democrazia il declino della civiltà.

«La moltitudine, improvvisamente, s’è fatta visibile. [...] Prima, se esisteva, passava inavvertita, occupava il fondo dello scenario

sociale; adesso s'è avanzata nelle prime linee, è essa stessa il personaggio principale. Ormai non ci sono più i protagonisti: c'è soltanto un coro.»

(La ribellione delle masse - Josè Ortega y Gasset)



Altre correnti di pensiero politico ritengono questa trasformazione epocale, iniziata tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, decisamente

positiva, perché indice di democratizzazione, industrializzazione progressiva, diminuzione dell'analfabetismo, progresso scientifico e sociale, emancipazione femminile, graduale diffusione del benessere. La società di massa non porta ad un "coro" indistinto ma permette ad ogni individuo di irrompere sulla scena politica e di far sentire la propria voce, rimasta inascoltata per troppo tempo.

«La società di massa costituisce il punto di arrivo del processo di modernizzazione: di affrancamento dell'individuo, di ogni individuo (e non più solo dell'individuo superiore, aristocratico, idealizzato dagli illuministi e dai romantici) dai legami ascrivibili, e quindi da un destino all'orizzonte circoscritto, predeterminato.» (L'autunno del Leviatano - Massimo Corsale)

In ambito storiografico, pertanto, nonostante la chiara consapevolezza che società di massa e società democratica non siano sinonimi, è oggi concorde il riconoscimento che in Europa, tra i due secoli, il cammino verso la società di massa si coniugò alla tendenza costante verso una più ampia ed estesa partecipazione alla vita politica.

2.2 DAL PARTITO NOTABILIARE AI MODERNI PARTITI DI MASSA

Il carattere oligarchico del regime liberale

Durante il XIX secolo, nei paesi in cui si era affermato il regime liberale, la legge elettorale concedeva il diritto di voto ad una ristretta minoranza della popolazione: anche nelle nazioni più avanzate, infatti, il suffragio universale era considerato pericoloso portatore di tendenze rivoluzionarie incompatibili con il carattere moderato dello Statuto. I requisiti necessari per poter esercitare il diritto di voto consistevano nel saper leggere e scrivere e nel pagare un'imposta sul reddito. Alla base della prima condizione c'era la convinzione che chi fosse totalmente privo di cultura e di informazione (non costituisse cioè l'opinione pubblica) non sarebbe stato adatto a partecipare consapevolmente alla vita dello stato; la seconda invece veniva difesa affermando che chi non avesse alcuna proprietà da difendere e quindi nulla da temere, avrebbe agito in modo irresponsabile. Tutte le donne erano escluse dal diritto di voto.

Risultava così un sistema fortemente oligarchico, dal quale la maggioranza del popolo era tagliata fuori; inoltre il rapporto numerico tra deputati ed elettori consentiva che tra di essi si instaurassero rapporti di conoscenza e frequentazione personale, nonché un contatto diretto basato a volte sulla comunanza di ideali politici ma più spesso sul clientelismo e sulla corruzione.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, si avvertì l'esigenza di modificare questo sistema, che assicurava al regime liberale una base sociale esigua e una stabilità incerta, di fronte alle crescenti

rivendicazioni delle classi popolari; si operarono quindi varie riforme elettorali volte ad allargare il suffragio e a comprendere una porzione di popolazione sempre crescente: questo processo culminò con l'introduzione del suffragio universale.

Questo fu il primo passo verso l'affermazione dello "Stato pluriclasse" e del regime dei grandi partiti politici, ovviamente diversi da quelli che esistono oggi.

Nel regime liberale, infatti, la vita politica era dominata dalla presenza di partiti di notabili, di élite, che decidevano la linea politica durante riunioni private, i "banchetti"; non esistevano le grandi macchine politiche attuali, fondate su grandi burocrazie e apparati stabili e organizzati con iscritti e funzionari, ma al massimo i singoli deputati erano sostenuti dalla propria clientela (la "destra" e la "sinistra" erano semplici aggregazioni parlamentari di deputati uniti da programmi ed esigenze affini e dall'«idem sentire de repubblica»).

La Camera era composta da singoli "notabili" eletti in quanto tali e non come espressione di organizzazioni politiche, inoltre appartenevano alla medesima classe sociale, la borghesia, e in questioni di politica interna l'omogeneità delle loro opinioni era notevole.

L'assenza di vincoli di partito rigidi e la prevalente omogeneità di posizioni comportarono la "fluidità politica" che caratterizzava la "Camera dei notabili": fu la premessa in Italia del trasformismo parlamentare, ovvero il passaggio di singoli deputati o di interi

gruppi da uno schieramento all'altro, senza chiare ragioni politiche, magari per garantire al governo una solida maggioranza necessaria per l'approvazione di importanti riforme, oppure solo per ottenere i vantaggi derivanti dalla partecipazione al potere.

Un altro aspetto deteriore di questa nuova politica fu il manifestarsi di quello che si definì il “partito governativo” che, per ottenere la maggioranza dei suffragi mobilitava l'apparato del governo affinché distribuisse favori, operasse corruzioni, giungendo persino a truccare i risultati delle elezioni (di qui l'ingiurioso epiteto che Gaetano Salvemini attribuì a Giolitti di “ministro della malavita”).

2.3 IL MODERNO PARTITO DI MASSA

Grazie alla progressiva affermazione del suffragio universale maschile, a partire dal 1890, la società europea attraversò un periodo di grandi mutamenti nelle forme organizzative e nei meccanismi della lotta politica: nasceva il moderno partito di massa.

L'elemento più innovativo rispetto al passato fu costituito dal ruolo predominante assunto nella vita e nella lotta politica dai partiti popolari di massa, dotati di un proprio apparato organizzativo, di una diffusione capillare e di programmi ispirati a concezioni politiche determinate.

La rivoluzione liberale del XIX secolo, che aveva sancito la vittoria della libertà politica e il potere economico della borghesia, sfociò nella sua antitesi, il socialismo.

La radice delle ingiustizie sociali del secolo liberale era individuata nel modo di produzione capitalista che provocava, a causa della proprietà privata dei mezzi di produzione, lo sfruttamento da parte dei pochi capitalisti delle masse dei proletari.

Il socialismo si rivolgeva proprio alle classi sociali degli sfruttati, promettendo loro l'abolizione del potere dell'uomo sull'uomo attraverso una radicale trasformazione del sistema economico.

La "questione sociale" fu fronteggiata con tentativi di contenimento interni al capitalismo; infatti in Inghilterra comparvero nella prima metà del XIX secolo le prime forme di legislazione sociale.

I movimenti socialisti nacquero nella seconda metà del XIX secolo e usarono la lotta di classe come mezzo per abbattere il sistema sociale borghese; poi si organizzarono in partiti per dare una direzione politica all'azione della classe operaia contro il capitalismo. Il socialismo si distinse in umanitario e marxista. Il socialismo umanitario vedeva nell'espansione dei diritti umani il superamento del capitalismo. Il socialismo marxista proclamava l'inevitabilità della rivoluzione socialista e la necessità dell'instaurazione della dittatura del proletariato come unici mezzi capaci di abbattere il capitalismo. I movimenti socialisti crearono strutture di collaborazione sovranazionali, le Internazionali.

La Prima Internazionale si aprì a Londra nel 1864 e vi si fronteggiarono le correnti del socialismo utopistico, i socialisti scientifici seguaci di Marx, i mazziniani e i socialisti che si ispiravano a Proudhon e agli anarchici.

Il conflitto ideologico si delineò in particolare tra i marxisti e gli anarchici guidati da Bakunin; infatti questi ultimi, in linea con la concezione politica "spontaneistica", combattevano la formazione di partiti socialisti nazionali che invece i marxisti propugnavano. Marx fondava la socializzazione dei mezzi di produzione sulla centralizzazione e pianificazione. Bakunin contrapponeva una federazione di liberi comuni autogestiti e accusava i Marxisti di voler fondare un nuovo dispotismo politico tecnocratico.

2.4 L'EVOLUZIONE DEL MOVIMENTO SOCIALISTA

Anche i movimenti socialisti uscirono dalle condizioni di minoranza volte ad un radicale sconvolgimento rivoluzionario; si trasformarono così in partiti che cercavano di organizzarsi sul piano nazionale e affiancavano al proselitismo rivoluzionario una legale partecipazione alla vita politica, all'interno delle istituzioni, cercando di inviare i loro rappresentanti ai Parlamenti.

Proprio i partiti socialisti saranno i primi a proporre il modello del "partito di massa", la cui prima e più significativa concretizzazione si identifica con il partito social-democratico tedesco, SPD.

2.5 **SPD**

Nonostante la stretta osservanza dei principi marxisti, gli esponenti del partito si resero subito conto della forza del sistema capitalistico, il cui “crollo catastrofico” non era avvenuto, e dell’impossibilità per i lavoratori di rovesciare il sistema, ormai radicatosi nella società europea. Al contrario i lavoratori avrebbero conseguito il riconoscimento dei propri diritti attraverso lotte legalitarie; introdottisi nei parlamenti, avrebbero dovuto perseguire l’obiettivo di abbattere lo Stato borghese dall’interno in modo graduale.

L’efficienza organizzativa, i successi elettorali e la compattezza ideologica, ne fecero un modello per i partiti nazionali nascenti.

La trasformazione del socialismo da movimento in organizzazioni partitiche fu dovuta alla Seconda Internazionale (1871); infatti tra il 1875 e il 1893 furono fondati i partiti socialisti in Germania (partito socialdemocratico), Spagna, Francia, Russia, Belgio, Bulgaria, Italia e Inghilterra.

La partitizzazione del socialismo era la premessa della sua parlamentarizzazione, cioè dell’accettazione delle regole della democrazia parlamentare e quindi della sua integrazione nella vita dei singoli stati nazionali.

2.6 **LA SECONDA INTERNAZIONALE**

Durante gli anni della Seconda Internazionale (fondata a Londra nel 1889) il movimento operaio europeo ebbe una dottrina ufficiale: la versione del marxismo elaborata da Engels e interpretata da Kautsky, che senza mettere in discussione le finalità rivoluzionarie della lotta di classe, poneva l'accento sulle esigenze concrete e sulle battaglie quotidiane del movimento operaio. Dopo un accordo iniziale, però, presero corpo due opposti e diversi orientamenti: da un lato la tendenza a valorizzare l'aspetto democratico e riformistico dell'azione socialista e a collaborare con le altre forze progressiste, interpretata nelle tesi revisioniste di Eduard Bernstein; dall'altro il tentativo da parte di nuove correnti di sinistra estrema di bloccare le tentazioni parlamentaristiche e legalitarie recuperando l'originaria cifra rivoluzionaria del marxismo. Queste nuove fazioni non si limitavano a condannare il revisionismo ma si scagliavano contro la pratica riformista e legalitaria dei dirigenti socialdemocratici tedeschi ed europei: leader di queste agguerrite minoranze furono Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Una dissidenza ancora diversa fu quella che emerse nel contesto della socialdemocrazia russa, capeggiata da Lenin: nel suo opuscolo «Che fare?» (pubblicato nel 1902) esponeva il progetto di un partito interamente votato alla lotta, guidato da "rivoluzionari di professione" e da quadri borghesi convertiti alla "fede" socialista: l'avanguardia organizzata e cosciente del proletariato.

La concezione del partito è perfettamente esposta nel «Che fare?» di Lenin, dal quale ne emerge una concezione elitaria. Il soggetto

rivoluzionario è il partito ed è un partito che "dal di fuori" risponde ai problemi sociali, attua un'opera di educazione, infonde la coscienza rivoluzionaria e guida nella lotta rivoluzionaria: è dunque un partito composto da intellettuali. Il partito non è espressione democratica del proletariato ma ne è l'avanguardia cosciente e organizzata.

2.7 CONCEZIONE LENINISTA DEL PARTITO

Il leninismo si fonda sull'interpretazione teorico-pratica del marxismo operata da Lenin. Ebbe larga diffusione nel movimento operaio internazionale e divenne un punto di riferimento ideologico per tutti i partiti comunisti della Terza Internazionale. Il leninismo riteneva necessaria una nuova interpretazione dell'opera di Marx: non si trattava più di chiarire, nell'epoca delle rivoluzioni borghesi, l'interesse specifico della classe operaia, dotando il proletariato di proprie organizzazioni politiche, bensì di guidare gli operai come classe alla presa del potere, attraverso la sua avanguardia cosciente e organizzata: il partito comunista. Lenin affrontò quest'esigenza, che esaltava il primato del governo politico sui processi economico-sociali, elaborando un insieme di

strumenti ideologico-organizzativi utili a rovesciare la "naturale" parzialità politica della lotta di classe tra borghesia e proletariato. «La storia attesta, scriveva Lenin in «Che fare?» (1902), che la classe operaia con le sue forze è solamente in grado di elaborare una coscienza tradeunionistica. (...) La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno». Questo principio fondante del leninismo, in cui si leggono le influenze del populismo russo e del giacobinismo europeo, venne poi articolato nel corso delle vicende che portarono alla rivoluzione russa. La concezione del partito, esposta nel «Che fare?», è elitaria. Il soggetto rivoluzionario è il



partito ed è un partito che “dal di fuori” risponde ai problemi sociali, attua un’opera di educazione, infonde la coscienza rivoluzionaria e guida nella lotta rivoluzionaria: è dunque un partito composto da intellettuali. Il partito non è espressione democratica del proletariato, ma ne è l’avanguardia cosciente e organizzata.

È così che il leninismo assunse una precisa fisionomia. In primo luogo con l'analisi dell'imperialismo come fase ultima (suprema) del capitalismo, che culmina nella guerra; una fase che doveva chiudere la parabola del potere borghese e aprire la strada alla

rivoluzione proletaria e all'instaurazione del socialismo. In secondo luogo con una critica dello Stato borghese (lo Stato è strumento di dominio di una classe sull'altra), per la cui abolizione si reputavano necessari una rottura violenta e il periodo di transizione della dittatura proletaria, in realtà diventata poi stabile dittatura del partito comunista compenetrato con lo Stato.

2.7.1 II PARTITO COMUNISTA

Il partito rivoluzionario, il partito comunista unico, indicato come lo strumento principale in grado di guidare e governare la crisi e il passaggio da un sistema all'altro, in realtà, rivendicando a sé una delega permanente da parte della classe operaia, instaurò un regime autoritario, accentrando il potere al suo vertice e formando un apparato centralizzato burocratico distinto e separato dalle masse.

In altri sistemi, le liberal-democrazie, sono innumerevoli le sedi di decisioni autonome, nell'Unione Sovietica l'accentramento del potere al vertice del partito unico ha significato lo schiacciamento della società civile e pertanto né l'autogoverno, né tantomeno la democrazia diretta delle masse.

Il partito comunista sarebbe diventato indubbiamente la struttura portante dell'Unione Sovietica sia a livello sociale che statale, il

nucleo direttivo delle organizzazioni lavorative, la forza che indirizza e dirige la società sovietica.

All'interno dell'URSS, la composizione degli organi statali è decisa dal partito e le organizzazioni sociali sono in realtà prive di iniziative politiche autonome.

2.8 LA PRIMA GUERRA MONDIALE E LA RIVOLUZIONE RUSSA

La Prima Guerra Mondiale e la rivoluzione russa provocarono un profondo mutamento nel socialismo mondiale, di cui fu espressione la Terza Internazionale (o Internazionale Comunista o Comintern), figlia della rivoluzione sovietica del 1917. Con la Terza Internazionale la causa del comunismo internazionale si identificò con la causa dell'Unione Sovietica, patria del socialismo e il Comintern ne fu lo strumento organizzativo internazionale; infatti tra il 1920 e il 1921 essa promosse la formazione dei partiti comunisti, come sezioni nazionali di un unico partito mondiale, governati da Mosca secondo il principio del "centralismo democratico". Essi agirono in polemica coi movimenti socialisti eredi della Seconda Internazionale, che si opponevano al ruolo guida dell'Unione Sovietica e del suo partito comunista. I rapporti della Terza Internazionale coi partiti socialisti oscillavano dal settarismo col quale si bollò di "socialfascisti" e di "opportunisti" i partiti socialisti riformatori che accettavano la liberal-democrazia

borghese, alla politica del “fronte unico” con i socialisti e poi del “fronte popolare” coi partiti anche non socialisti, come quelli cattolici, radicali e liberali per fronteggiare i fascismi europei. Infine nel 1943 il Comintern fu sciolto per consentire ai partiti comunisti nazionali un’azione più libera nel gestire alleanze necessarie all’azione antifascista e antinazista.

2.9 LA RIVOLUZIONE D’OTTOBRE E LA SUA INFLUENZA

La Rivoluzione d’Ottobre aveva materializzato il fantasma del socialismo che il Manifesto del partito comunista aveva evocato. Per la prima volta era stata portata a compimento una rivoluzione nel nome del socialismo ed era stato sui suoi principi. Nel corso dell’ottocento il socialismo era stato un’idea filosofica: la rivoluzione russa aveva fatto di quell’idea una realtà operante. Da allora un punto di riferimento ineludibile dominò la politica interna di tutti i paesi alimentando le speranze di riscatto di grandi masse diseredate e intimorì opposti delle classi dirigenti. L’influenza di quell’evento fu quindi enorme: nacquero partiti politici che si richiamavano alla rivoluzione e avevano nel partito comunista dell’Unione Sovietica il partito guida e le classi dirigenti fasciste e naziste risposero al pericolo del comunismo internazionale in modo molto radicale.

2.10 LA DITTATURA DEL PROLETARIATO, LO STATO DI TUTTO IL POPOLO E LA SUA ESTINZIONE

I fondamenti teoretici della rivoluzione in Russia e del suo rapporto con lo Stato sono costituiti dalla dottrina di Marx e di Engels. Lo stesso Lenin in un suo scritto riporta un passo di Engels che contiene in sintesi il progetto politico-sociale della rivoluzione. In esso troviamo menzionato lo Stato come fonte di oppressione delle società divise in classi e come prodotto storico dell'economia fondata sullo sfruttamento degli operai; l'abolizione della causa dell'oppressione, cioè la proprietà privata dei mezzi di produzione; la liberazione dell'umanità attraverso l'abolizione delle classi e l'estinzione dello Stato. Per l'edificazione della società socialista sono state individuate tre fasi: la prima, definita la dittatura del proletariato, è necessaria per l'opera di statalizzazione della proprietà e per eliminare ogni residuo classista; nella seconda, quella dello Stato del popolo, lo Stato assume una posizione più obiettiva, le regole giuridiche iniziano a prevalere sulle esigenze del partito e vengono riconosciuti i diritti dei singoli; la terza fase è l'estinzione dello Stato e la sua sostituzione con l'autogestione sociale.

Le aspirazioni ideali che il programma socialista conteneva andarono incontro ad un clamoroso fallimento storico, planetario, riconosciuto da quanti contrappongono il socialismo reale alle aspirazioni che il programma socialista conteneva. Il partito comunista unico ha costruito una delle massime concentrazioni di

potere totalitario, una tirannide totale. Lo Stato Sovietico è divenuto una macchina di dominio di dimensioni tali da rendere sempre meno credibile la possibilità della sua estinzione e dell'autogoverno della società.

Esistono però delle ragioni storiche che possono spiegare il fallimento, esse riguardano le anomalie del paese in cui scoppiò la rivoluzione socialista. Una di queste ragioni è la tradizione dell'assolutismo zarista che facilitò la trasformazione in assolutismo di partito in un paese che non aveva conosciuto la rivoluzione liberale e borghese. Un'altra fu l'isolamento internazionale in cui si trovò a vivere per molti anni come unico paese socialista e che accentuò il regime militar-burocratico e l'apparato poliziesco. Inoltre influì molto anche l'esigenza di un'industrializzazione accelerata in un paese essenzialmente agricolo. Il partito unico, identificato e compenetrato con lo Stato, ha attuato la statizzazione integrale dell'economia: allo Stato onnipotente e onniproprietario sono stati conferiti non solo il monopolio della potenza e del terrore ma anche quello delle sorgenti della vita.

La radice del carattere totalitario del regime sta anche nel suo carattere estremamente chiuso, senza divisione dei poteri, senza libertà di opinione, senza possibilità di controllo dei processi decisionali: nel partito unico, fuori e aldilà di ogni pubblico controllo, che si considera depositario della verità dei processi

storici di affermazione del socialismo al punto di considerare come tradimento l'opposizione e il dissenso; nell'assenza di procedure legali per la scelta dei dirigenti; in una società settaria che crede di poter creare la verità con dei decreti e fissare cosa sia la giustizia con atti di arbitrio.

2.11 IL PRIMO DOPOGUERRA IN ITALIA E L'AVVENTO DEL FASCISMO

Nel quadro della grande crisi europea del periodo post-bellico un posto particolare tocca all'Italia, dove, prima che altrove, si verifica il rovesciamento del sistema liberale per opera del fascismo. Occorre considerare con particolare attenzione il contesto politico, sociale ed economico che si era venuto a creare nell'Italia del tempo:

- a) Il generale aggravarsi delle lotte sociali e di classe, sotto la spinta di una vigorosa ascesa dei ceti popolari (operai e contadini), che si traduce nel complesso in un rafforzamento delle organizzazioni sindacali e politiche di massa e nel ricorso a nuove forme di lotta (scontri violenti, occupazione delle terre e delle fabbriche, consigli di fabbrica);
- b) La rapida decadenza dei ceti dirigenti liberali, i quali risultarono incapaci di offrire una risposta alle attese popolari e si mostrarono pronti a dar credito al fascismo, considerandolo una necessaria parentesi stabilizzatrice;

- c) L'affermazione elettorale dei partiti popolari (il Partito Socialista, il Partito Popolare nel 1919 e il Partito Comunista nel 1921), divisi, tuttavia, da profonde divergenze e incapaci di imporsi come effettiva alternativa di governo;
- d) Il diffondersi del timore di una rivoluzione in larghi strati delle classi medie e borghesi, che alimentano una svolta conservatrice.

2.12 LA CRISI DELLO STATO LIBERALE

Difficoltà del sistema parlamentare e ascesa dei partiti di massa

La guerra aveva provocato il potenziamento dell'apparato statale: gli apparati dello Stato erano enormemente cresciuti sottraendosi al controllo, già limitato, del parlamento. Come aveva rilevato Giolitti, la guerra aveva visto in Italia l'effettivo esautoramento delle rappresentanze parlamentari e l'annullamento del principio della sovranità popolare. In compenso erano cresciuti i poteri dell'esecutivo, del governo, dei corpi dello Stato (burocrazia ed esercito) e dei gruppi di pressione economici. Questa crisi del parlamento e del sistema rappresentativo si aggravò nel dopoguerra per tre sostanziali motivi. In primo luogo perché il successo elettorale dei nuovi partiti di massa a struttura rigida (il Partito Socialista, il Partito Popolare e, dal 1921, il Partito Comunista) resero impossibile la prosecuzione della pratica trasformistica, degli accordi personali, senza riuscire a sostituire

ad essa salde coalizioni di governo tra partiti diversi. In secondo luogo, perché la lotta politica e sociale assunse un dinamismo che sfuggiva alle lente possibilità di mediazione delle arretrate strutture parlamentari. In terzo luogo perché si moltiplicarono, a destra e a sinistra, le forze politiche che, per opposti motivi, vedevano nel parlamento, una istituzione superata, simbolo di uno Stato che si voleva abbattere. Sicché, a parte i liberali, i radicali, i socialisti riformisti e i Popolari, gli altri partiti e le varie correnti affermavano di voler superare il sistema parlamentare.

2.13 IL SUCCESSO DEL PARTITO POPOLARE

Le elezioni politiche del '19, svoltesi per la prima volta con il sistema proporzionale, avevano visto una netta sconfitta dei liberali. Un inatteso successo ottenne invece il Partito Popolare, di ispirazione cattolico-sociale, fondato all'inizio del '19 da don Sturzo, nel solco della democrazia cristiana di circa vent'anni prima, ma con due importanti novità:

- a) Il consenso della Santa Sede e di papa Benedetto XV ad abolire ufficialmente il non-expedit, permettendo l'inserimento del movimento cattolico nella vita politico-parlamentare non più in posizione subordinata;
- b) la professione di aconfessionalità, voluta personalmente da Sturzo, il quale rinunciando ad una etichetta cattolica per il suo partito, intendeva sottolinearne l'indipendenza dalla Chiesa e il suo

impegno a difendere le libertà e gli interessi religiosi sul terreno del pluralismo politico e della democrazia liberale, nel quadro più ampio delle libertà civili e politiche. Il partito, con riferimento ai valori cristiani, ma non "cristiano" (come voleva Gemelli), era aconfessionale perché intendeva "parlare a tutti". Perseguiva un allargamento delle basi democratiche dello Stato liberale: voleva l'inserimento dei cattolici nella vita democratica italiana e al contempo l'inserimento dei contadini poveri e della piccola e media borghesia, strati prima totalmente esclusi nella vita nazionale. Nelle elezioni politiche del 1919 il Partito Popolare, con queste premesse, ottenne un centinaio di deputati, grazie al voto dei contadini e di consistenti settori della democrazia. I cattolici facevano il loro ingresso nella vita politica italiana. Don Luigi Sturzo era riuscito a fondere insieme forze cattoliche di diversa ispirazione nel Partito Popolare Italiano: la nascita di questa nuova formazione politica fu molto importante per la democrazia in Italia, perché larghe masse incominciarono ad interessarsi ai problemi del paese e a dare il proprio contributo per risolverli.

2.14 IL PARTITO POPOLARE ITALIANO

Fondato da Luigi Sturzo nel 1919, il PPI nacque aconfessionale; propugnava la sovranità popolare e la collaborazione sociale con un programma di politica interna favorevole alla riforma del Parlamento sulla base della rappresentanza proporzionale, non

escluso il voto alle donne, e all'introduzione di importanti riforme quali: la legislazione sociale (previdenza e assistenza), il lavoro, la formazione e tutela della piccola proprietà per l'elevazione delle classi lavorative, la riforma tributaria, quella agraria (incremento della piccola proprietà contadina), il decentramento amministrativo, la difesa della libertà religiosa, di insegnamento, di organizzazione di classe, libertà comunale e locale. In politica estera proponeva l'adesione alla Società delle Nazioni e la sostanziale accettazione dei quattordici punti di Wilson. Considerava irrinunciabili gli ideali di giustizia e libertà nella loro interezza, sia a livello nazionale che internazionale, per scongiurare la guerra e garantire la giustizia sociale e il lavoro. Sosteneva uno Stato popolare, che riconoscesse i limiti della sua attività e rispettasse i nuclei e gli organismi naturali (famiglia, classi, comuni); che rispettasse la libertà individuale e incoraggiasse le iniziative private.

Chi era don Luigi Sturzo?

Cosa lo aveva ispirato e mosso nel percorso compiuto dal cattolicesimo intransigente alla fondazione del PPI?

Sembra che il focus dei suoi interessi, fin dagli anni giovanili, sia stato, per sua stessa ammissione, la «**Rerum Novarum**» di **Leone XIII**, che aveva entusiasmato tutti i giovani della sua generazione: **“È un documento che ci aveva incantato”**.

Per comprendere meglio, cerchiamo di ripercorrere, per limitati cenni, sinteticamente e solo parzialmente, alcuni caratteri e aspetti, origini e sviluppi, della storia del cattolicesimo politico sociale.

3. RERUM NOVARUM¹

3.1 CHIESA E QUESTIONE SOCIALE - IL CATTOLICESIMO SOCIALE

«È tempo di rompere [...] con la funesta tattica di relegare il Cristianesimo all'ultimo posto del movimento operaio, come un convoglio d'ambulanze dietro un'armata, per addolcire le miserie seminate lungo la strada dalle ingiustizie sociali...» (Leonardo Murialdo, 1877)

¹ L. Brunelli, *«Chiesa e questione sociale: dalla Rerum Novarum al fascismo»*.

Ass. culturale "M. Kolbe", 1982.

Nel 1851, anno in cui è ordinato sacerdote, Murialdo conosce don Bosco, che da alcuni anni ha iniziato una presenza tra la gioventù operaio della cintura periferica torinese.

Nel 1857 don Bosco chiama il Murialdo a dirigere uno dei suoi oratori per giovani apprendisti. Sono gli anni in cui la industrializzazione fa i suoi primi passi in Italia, provocando l'esodo dalle campagne e la nascita del moderno "proletariato". L'opera dell'oratorio è quella di creare un contesto umano che permette al giovane operaio, giunto in città per cercare lavoro, di affrontare la nuova esperienza nel modo meno traumatico possibile.

Normalmente, infatti, l'abbandono della campagna coincideva con un vero e proprio sradicamento e con un abbassamento delle condizioni di vita. Murialdo inizia a intuire che la nascita del capitalismo industriale è una realtà che pone problemi nuovi all'azione della Chiesa. Nonostante i primi decenni dell'800 avessero mostrato come il sentimento religioso e l'aspirazione all'indipendenza nazionale non fossero percepiti come antitetici, l'irrompere degli eventi del '48 mutò profondamente la fisionomia del Risorgimento italiano. L'unità fra il sentimento religioso e le aspirazioni patriottiche, così viva negli anni precedenti, parve irrimediabilmente frantumarsi. A partire da questa data il liberalismo mostrò sempre più apertamente il suo volto laicista, mirante a eliminare il più possibile l'influenza della Chiesa nella società civile e a ridurre la religione ad "affare privato". Gli eventi risorgimentali presero una piega sempre più ostile verso la Chiesa

e negli anni '60 la questione romana fu al centro delle dispute. Per molti patrioti, Garibaldi in testa, andare a Roma non significava semplicemente completare l'unità politica della nazione, ma espugnare il centro religioso della Cristianità. Negli anni del positivismo nella classe dirigente liberale fu vivissimo il mito di una terza Roma, capitale della nuova religione della "Scienza". Lo scontro tra la Chiesa e il giovane Stato italiano a questo punto non era più soltanto politico. Col «Sillabo» (1864), Pio IX esprime la coscienza che ormai una divisa visione del mondo, una diversa filosofia, rendeva incompatibili cattolicesimo e liberalismo.

La conquista militare di Roma, il 20 settembre 1870, certamente non contribuì ad attenuare tale contrasto.

Pochi, tra cui Murialdo, comprendono che è tempo di un'azione nuova che senza rimpiangere troppo "l'antico ordine di cose", i tempi dello "ancien régime", sappia ripartire con decisione dalla società. È in questo contesto che prende forza la sua vocazione sociale. Nel 1871 fonda l'Unione degli Operai Cattolici. Quali le finalità? Non si tratta certamente di una organizzazione di tipo sindacale: l'idea sindacale, d'altra parte, nel 1871 è pressoché estranea anche al movimento operaio italiano, che fa i primi passi affidandosi al mutualismo mazziniano prima, all'anarchismo bakuniniano poi. Scopo dell'iniziare è di dare appoggio ai cattolici operai, promuovendo la massima solidarietà.

Il potere politico non riverisce più, combatte, anzi, la Chiesa: ma la società; i ceti che in essa pagano più le conseguenze delle

ingiustizie del capitalismo liberale indicano una nuova via: la missione della Chiesa nella società contemporanea non può più essere la vecchia alleanza del "trono e dell'altare", ma la società, gli uomini, con i loro problemi spirituali e materiali insieme. Murialdo, che pure è un cattolico "intransigente", che si impegnerà nell'Opera dei Congressi (la prima organizzazione nazionale del laicato cattolico intransigente che sorge nel 1875) è immune da quella "utopia del passato" che caratterizza tanto il pensiero cattolico dell'ottocento (De Maistre, De Bonald, etc.).

I vent'anni che precedono l'emanazione della «Rerum Novarum» vedono, pur tra mille difficoltà, un fiorire di iniziative sociali che nascono nell'alveo dell'Unione Operaia Cattolica: casse di mutuo soccorso per soci ammalati, casse per invalidi al lavoro, piccoli ospedali per ricoverare soci infermi, casse per le vedove e per gli orfani, comitati per il collocamento al lavoro e per la tutela del lavoro dei fanciulli, magazzini e cooperative alimentari, case famiglia per giovani operai, etc.

Nel frattempo il movimento operaio italiano acquistava una fisionomia marxista-socialista ed un volto sempre più marcatamente ostile nei confronti della Chiesa cattolica.

Gli ambienti cattolici del tempo, di fronte a rivolgimenti sociali, si rinchiudono impauriti in sacrestia, dando prova d'ottusità. Ad essi Murialdo ricorda che "non si contrasta il passo all'avanzare del socialismo ateo e sovversivo guardandolo solo con paura, come

un minaccioso spettro rosso, e disarmando davanti alla sua forza vera e apparente, ma adoperandosi con fede e coraggio ad andare incontro agli umili e ai poveri, dando vita e diffusione alle istituzioni popolari in mezzo agli operai e contadini, come vuole e sollecita il Papa".

Purtroppo, almeno fino al 1891, anno in cui Leone XIII emana la «Rerum Novarum», la voce di Murialdo rimane pressochè inascoltata nella Cristianità italiana. Il Marxismo, nella seconda metà dell'800, incontrò un "Cristianesimo impaurito dal mondo moderno e incapace di rapportarsi con la realtà"(O. Clement).

3.2 L'ENCICLICA «RERUM NOVARUM»: le origini ideali e il testo

Emanata il 15 maggio 1891, costituisce la prima presa di posizione ufficiale della Chiesa nella moderna "questione sociale".

Alcune esperienze del Cattolicesimo sociale europeo ne prepararono il terreno, sia dal punto di visto teorico che pratico. Queste esperienze ebbero una rilevanza pubblica di molto superiore a quella avuta in Italia dalle società operaie Cattoliche del Murialdo. Il liberale F. S. Nitti dedicò un libro a quello che definì "Il socialismo cattolico", analizzando storicamente, nazione per nazione, il Cattolicesimo sociale europeo. Il senso di tale studio è come un avvertimento lanciato alla classe dirigente liberale: la Chiesa che prende l'iniziativa in campo sociale rappresenta per

l'ordine borghese un pericolo perlomeno pari a quello socialista-marxista.

Chi furono in Europa i protagonisti di questo "socialismo cattolico" che, già prima della «Rerum Novarum», tanto impensierì il mondo liberale? Qualche rapido cenno: in Inghilterra, il cardinale Manning era intervenuto, nel 1899, con una mediazione decisiva, in una infuocata vertenza operaia: i lavoratori del porto di Londra, in sciopero, lo portarono in trionfo perché, ottenendo un accordo vantaggioso per gli operai, era riuscito lì dove perfino i locali dirigenti socialisti avevano fallito.

In Francia, nel 1871, A. De Mun e R. La Tour du Pin avevano fondato l'Opera dei Circoli Operai Cattolici. Nella legge Chapelier del 1791, che vietava ogni forma di organizzazione operaia, essi vedevano la conferma della ipocrisia delle libertà borghesi che lasciavano il lavoratore solo e indifeso, alla mercé dell'egoismo capitalista. Eletti deputati, si batterono per una legge che sancisse il diritto di associazione anche per gli operai (legge Waldeck-Rousseau del 1884) e si fecero promotori di una serie di progetti di legislazione sociale. Per il Cattolicesimo sociale francese l'ideale di un "ordine sociale cristiano" restò sempre un sistema corporativo, modellato sugli schemi della società medievale. Questa idea sembrò rappresentare una "terza via" alternativa alle soluzioni proposte da capitalismo e collettivismo. Ma quale efficacia ebbe nella società francese dell'Ottocento? Si è già accennato al suo obiettivo carattere di "utopia del passato". In

realità l'unica significativa realizzazione pratica fu la corporazione cristiana di Val de Bois, fondata da L. Harmel. Proprietario di uno stabilimento industriale, aveva chiamato gli operai a far parte del consiglio di gestione dell'azienda e creato un "patrimonio corporativo" gestito insieme da operai e dirigenti: cooperative di consumo, casse per soci malati, invalidi e anziani.

In Germania grande scalpore avevano suscitato nel 1848 (anno di pubblicazione del Manifesto di Marx ed Engels) le omelie sul duomo di Magonza di monsignor Ketteler. San Tommaso alla mano, Ketteler, pur prendendo le distanze dalle teorie collettiviste, aveva criticato il concetto "borghese" di proprietà privata ricordando la legge tomiste dell'uso comune dei beni della terra. Nel 1884 aveva condensato le sue riflessioni in un opuscolo intitolato «Cristianesimo e questione operaia», nel quale, citando il socialista F. Lassalle, criticava la "ferrea legge dei salari" vigente nel mercato capitalistico "che faceva del lavoro un traffico", invocando un criterio di giustizia nella determinazione della paga del lavoratore.

Nel XIX secolo la Chiesa avrebbe dovuto convogliare tutti gli sforzi, anche economici, per dar vita a una rete di cooperative di produzione autogestite degli operai, non dipendenti dallo Stato, ma frutto dell'iniziativa e della carità dei cristiani. In Italia, a parte Murialdo, il dibattito sulla questione sociale in campo cattolico era poco vivo. All'interno della Opera dei Congressi ci si era limitati a

condannare l'industrialismo e la città, simboli di una civiltà nemica che incuteva paura. Il nome più significativo è quello di Giuseppe Toniolo, professore di economia all'università di Pisa, che nel 1889 aveva dato vita, sull'esempio europeo, ad una Unione di studi sociali. Egli, in polemica con gli economisti "classici" rivendicò la subordinazione dell'economia all'etica e si fece propugnatore della necessità di una legislazione sociale del lavoro.

La «Rerum Novarum», dunque, non nacque dal nulla. Essa fece tesoro di tutte le esperienze e le riflessioni di un movimento che la precede, in Europa, di circa 30 anni. L'attesa, così viva nell'opinione pubblica del tempo, del preannunciato documento pontificio, non si spiegherebbe senza l'esistenza di un tale movimento.

Che posizione avrebbe preso ufficialmente la Chiesa nei confronti del "Socialismo cattolico"? Questa la domanda che giornali liberali come "Corriere della Sera" e "L'opinione", ma anche dei periodici socialisti come "Critica Sociale", continuarono a porsi nell'attesa dell'enciclica.

Sia il mondo borghese che quello socialista capivano di non trovarsi di fronte ad un movimento elitario e poco "ortodosso". I leaders del nuovo "socialismo cattolico" non erano intellettuali infatuati dalle idee democratiche scaturite dalla rivoluzione francese o suggestionati dalle teorie di Proudhon e Marx. Manning e Ketteler rappresentavano una gerarchia ligia a Roma; Harmel, De Mun e Murialdo avevano condiviso i principi anti-liberali del

Sillabo, la loro fedeltà al Papa era fuori discussione. Essi avevano sempre respinto l'etichetta di "socialisti cattolici"; il loro impegno in favore della classe operaia trovava esaurienti motivazioni e criteri di giudizio nella fede cristiana, così come la tradizione della Chiesa l'aveva da sempre annunciata.

Il 15 maggio 1891 Leone XIII emanò la "**Rerum Novarum**". Analizziamo il testo.

La prima parte contiene una critica molto severa del socialismo, fondata essenzialmente sul fatto che esso negava due fondamentali diritti "naturali" (radicati cioè nella "natura" dell'uomo e "antecedenti" lo Stato): la proprietà individuale e la famiglia. I motivi addotti a favore del diritto di proprietà Leone XIII li riprende da San Tommaso: sono considerazioni ispirate ad un "realismo della natura umana". Lo "uso" privato di beni della terra a giudizio del Pontefice favorisce una responsabilità personale che la proprietà comune normalmente non facilita.

La storiografia marxista e la stampa socialista del tempo come "Critica Sociale" di F. Turati hanno considerato questa perentoria affermazione del diritto di proprietà come una sorta di benedizione ecclesiastica al sistema economico capitalistico. In realtà, questa appare una lettura pregiudiziale e ideologica dell'enciclica leonina. Il vero nemico del pontefice non è l'aspirazione anticapitalistica del movimento operaio, ma quella "mentalità utopistica e manichea" che si illude di superare il male attraverso la trasformazione della

proprietà da personale e collettiva. Tali promesse "illudono il popolo e lo trascinano per una via che conduce a dolori più grandi che gli attuali".

Inoltre è difficile negare che, in quegli anni, il lavoratore della fabbrica e quello dei campi ponessero altro scopo alla loro fatica che non fosse l'accedere ad una proprietà, sia pur piccola, ma personale. I programmi di collettivismo operaio agitati allora da tutta la propaganda socialista obiettivamente non incontravano i bisogni e la mentalità delle masse rurali. In forza di quel "realismo della natura umana" che anima il suo pensiero, Leone XIII comprende che la aspirazione fondamentale del contadino è sì quella di emanciparsi dalla dipendenza padronale ma, certo, non in nome di astratti e romantici sogni di un comunismo agrario, bensì in vista del tanto sognato "pezzo di terra". Non per niente, forse, il partito socialista, prima, il partito comunista, dopo, hanno dovuto modificare le loro precedenti posizioni ammettendo anch'essi, infine, la liceità della piccola proprietà contadina. La parte dell'enciclica che, comunque, più colpì i contemporanei, fu quella in cui Leone XIII indicò i "doveri" dei padroni. La condanna dello spirito capitalistico acquistò un tono solenne, di denuncia biblica:

«Dei capitalisti poi e dei padroni sono questi i doveri: non tenere gli operai in luogo di schiavi; rispettare in essi la dignità dell'umana persona, nobilitata dal carattere cristiano. Agli occhi della ragione e della fede non è il lavoro che degrada l'uomo ma anzi lo nobilita

col metterlo in grande di campare con l'opera propria onestamente la vita: quello che veramente è indegno dell'uomo è abusare come di cosa e scopo di guadagno, né di stimarlo più di quello che valgono i suoi nervi e le sue forze. Viene similmente comandato doversi nei proletari aver riguardo alla religione e ai beni dell'anima. È obbligo perciò dei padroni lasciar all'operaio agio e tempo che basti a compiere i doveri religiosi [...] non riporgli lavori sproporzionati alle forze e mal confacenti con l'età e col sesso. Principalmente poi tra i loro doveri è dare a ciascuno la giusta mercede. Il determinarla secondo giustizia dipende da molte considerazioni: ma ingenerale si ricordino i capitalisti e i padroni che nè le divine nè le umane leggi permettono opprimere per utile proprio i bisognosi e gli infelici, e trafficare sulla miseria del prossimo. Defraudare poi la dovuta mercede è colpa così enorme, che grida vendetta al cospetto di Dio...»

Il Papa non si limitò alle esortazioni morali. Pur senza scendere nei dettagli tecnici si schierò inequivocabilmente a favore di un intervento legislativo che regolasse orario di lavoro, misura sul salario, lavoro dei fanciulli e delle donne, riposo domenicale. Nell'ultima parte dell'enciclica, Leone XIII consacrò ufficialmente quello che Nitti aveva definito il socialismo cattolico: «Degnissimi di encomio sono molti tra i cattolici che conosciuta l'esigenza dei tempi, fanno ogni sforzo a fine di migliorare onestamente le condizioni degli operai».

Qual era il significato profondo della «Rerum Novarum»?

In realtà nascondeva una specie di aut-aut allo Stato borghese. O lo Stato, dice in sostanza il Papa, saprà osservare i suoi obblighi fondamentali, conformi alle leggi di natura e della società: tutelare il lavoro degli operai, delle donne e dei fanciulli, difendere la mercede dei lavoratori, proteggere i beni dell'anima; o, in caso contrario, la sua insufficienza sarà chiaramente provata, con conseguenze che non sfuggono a nessuno (...).

Esclusa col laicismo dalla vita politica, la Chiesa rientrava nell'agone della lotta col suo programma sociale, con la sua iniziativa sociale, fondata sul popolo... Non è certo l'immagine di una chiesa alleata naturale dell'ordine borghese quella che ne emerge.

3.3 LO SVILUPPO DEL MOVIMENTO CATTOLICO IN ITALIA DOPO LA «RERUM NOVARUM»

Quale influenza esercitò l'enciclica nel movimento cattolico in Italia?

L'organizzazione unitaria dei cattolici, l'Opera dei Congressi, era stata fondata a Venezia nel 1874 per esprimere la volontà del laicato cattolico di affermare pubblicamente una solidarietà al Papa "prigioniero".

Il non-expedit indicato da Pio IX e poi confermato da Leone XIII nel 1886, trovò nell'Opera un'accoglienza pronta, senza riserve. Sotto il pontificato di Leone XIII (1878-1903) l'organizzazione del laicato cattolico acquistò lentamente, e senza rinunciare al suo carattere "intransigente" una capacità di presenza nel sociale.

Leone XIII capì che lo Stato liberale in Italia, ma anche fuori, non era una realtà transitoria e pertanto occorreva ripensare la presenza della Chiesa nella società contemporanea prendendo atto che il potere politico non le era più favorevole e anzi le muoveva una guerra spietata.

Il progetto complessivo di Leone XIII ruotava attorno a due idee fondamentali: il recupero di una consapevolezza anche culturale da parte dei cattolici che, in fondo, di fronte alle idee illuministiche erano rimasti quasi confusi e timorosi di un confronto aperto, anche dal punto di vista intellettuale, con questa nuova visione del mondo. A sollecitare tale ripresa culturale provvide l'enciclica «Aeterni Patris» (1879), con la quale Leone XIII auspicò autorevolmente un ritorno allo studio di S. Tommaso e indicò nella filosofia tomistica "l'arma" teorica che doveva sostenere la rinnovata azione dei cattolici.

La seconda idea fondamentale era che la "riconquista cristiana della società" doveva partire dal basso, dai luoghi primari della convivenza civile (la campagna, la fabbrica, la scuola, la stampa, ecc.). Il sogno che animò l'autore della «Rerum Novarum» fu quello di una Chiesa capace di prendere l'iniziativa in campo

sociale, prendendo concretamente la difesa di quella classe operaia che il liberalismo capitalista sapeva solo sfruttare.

Nel giro di pochi anni, nell'ultimo decennio dell'ottocento, fiorirono una quantità notevole di opere economico-sociali per iniziativa di un clero e di un laicato che uscirono di sacrestia e si misero ad affrontare i problemi della miseria operaia e contadina. C'è da dire, però, che l'attività sociale cattolica era concentrata soprattutto in Veneto e in Lombardia; il centro-Italia e il Sud, a parte la costa orientale della Sicilia dove iniziava ad agire Sturzo, sembrò dare una adesione solo formale all'organizzazione del laicato cattolico. Quando, nel 1898, la repressione governativa per i fatti di Milano si abbatté sull'Opera dei Congressi, accusata di "sovversivismo", al Sud i vari comitati si sciolsero come neve al sole. La Chiesa del Sud aveva oggettivamente una storia diversa rispetto a quella del Settentrione.

Intanto era nata una nuova generazione di cattolici militanti, che volevano conciliare meglio il cattolicesimo con la cultura moderna, che si raccoglieva sotto la bandiera della "democrazia cristiana", il partito autonomo dei cattolici, i cui leaders erano Romolo Murri e Luigi Sturzo. Questi giovani consideravano la questione romana "cosa morta nella coscienza nazionale", avevano simpatia per la democrazia come istituto politico, non si facevano problemi nel ricorrere a metodi utilizzati dai socialisti, come il sindacato e lo

sciopero, per ottenere risultati più tangibili per le classi operaie e le masse rurali.

La lotta tra le due tendenze, all'interno dell'Opera dei Congressi, ai primi del novecento, si fece tremenda. Dall'una e dall'altra parte si fu veramente intransigenti. Il Papa, Pio X (Leone XIII era morto l'anno prima, nel 1903) dopo aver tentato inutilmente di trovare un punto d'accordo tra la vecchia guardia intransigente e i giovani della "Democrazia Cristiana", decise, salomonicamente, di sciogliere l'Opera dei Congressi, pur mantenendo in vita una "unione economico-sociale" allo scopo di non disperdere la fioritura di opere e iniziative sorte numerose negli anni precedenti. Nel 1904 finiva una delle stagioni più feconde del movimento cattolico-sociale.

Con l'età giolittiana si apre ora per lei un periodo decisamente più scialbo. Così De Rosa ne ha tratteggiato la fisionomia:

«si formò un laicato più ligio alle direttive ecclesiastiche, ma anche clericalizzato, meno ricco di impulsi, meno vivo (...). Insomma iniziò il regime della tutela in luogo del regime della responsabilità».

Nell'età giolittiana termina il "non-expedit". I cattolici tornano alle urne una prima volta, in modo ufficioso, alle elezioni del 1904; una seconda volta nel 1913, col patto Gentiloni: gli elettori cattolici si impegnavano a votare quei candidati liberali che formalmente garantivano una salvaguardia, in sede legislativa, di alcuni punti programmatici cari da sempre al movimento cattolico: unità della

famiglia, libertà scolastica, riconoscimento giuridico delle opere economico-sociali, ecc. Dopo il periodo dell'Opera dei Congressi (1874-1904), caratterizzato da uno spirito intransigente e a volte esasperato, il movimento cattolico accettava di inserirsi nell'Italia liberale con una modalità che, di fatto, lo subordinava alla politica giolittiana.

3.4 **LUIGI STURZO**

Chi tentò di costruire una alternativa a tale situazione, immaginando prima, e realizzando in seguito, una organizzazione politica "autonoma" dei cattolici, che abbandonasse i patteggiamenti ibridi del clerico-moderatismo, dai quali risultava svilita la tensione ideale cristiana, fu Luigi Sturzo. Già nel 1905, in un celebre discorso tenuto a Caltagirone, enunciò i principi ed indicò la fisionomia del futuro Partito Popolare. La sua vocazione sociale era nata diversi anni prima, quando, frequentando la Roma di Leone XIII negli anni immediatamente successivi alla «Rerum Novarum» (che definì "un documento che ci ha incantati"), aveva conosciuto Murri, Toniolo e l'Opera dei Congressi. Per la sua Sicilia egli sognava, sulla falsariga del "modello" già attuato in Veneto, un clero ed un laicato devoti a Roma più che ai signorotti locali,

capaci di dar vita ad una rinnovata presenza cristiana. Tornato a Caltagirone, aveva messo in atto già nel 1895 progetti di "democrazia rurale", fondando una Cassa Rurale ed un comitato parrocchiale affiliato all'opera. L'assenteismo dei grandi proprietari terrieri, che preferivano vivere in città non preoccupandosi di reinvestire la rendita per migliorare e modernizzare la produzione agricola, aveva creato la figura del "gabellotto", che gestiva per conto del padrone l'affitto di terreni. Sturzo fu il solo tra i grandi meridionalisti, Fortunato, Nitti, Salvemini, Gramsci, che scese in piazza organizzando cooperative e casse rurali, promuovendo scioperi che coinvolsero fino a 50.000 contadini. Il partito popolare, fondato nel 1919 a Roma (all'albergo Santa Chiara, vicino al Pantheon) raccolse e fece tesoro di tutta questa esperienza di lavoro fra la popolazione rurale e riscosse subito numerose adesioni nelle campagne. Il suo programma di quotizzazione del latifondo e di difesa della piccola proprietà contadina non era agitato da alcun altro partito: i socialisti fantasticavano ancora ideali di collettivizzazione agraria, i liberali si guardavano dal disturbare troppo gli interessi dei grandi proprietari.

Sturzo costruì, anche nel sud, movimenti cooperativi e associativi atti a difendere i contadini poveri dall'usura, dal padronato e dalle clientele, e si pose l'obiettivo della conquista delle amministrazioni comunali (municipalismo) perché i partiti cattolici al potere nei comuni combattessero le mafie e attuassero politiche fiscali favorevoli ai contadini. Era chiaro dunque che per costruire la

presenza autonoma dei cattolici nella società e nella politica due erano le vie obbligate da percorrere: l'associazionismo cooperativo mutualistico e il regionalismo (contro il modello centralista dello Stato tanto caro ai liberali).

Lì dove l'azione del Partito Popolare Italiano incontrò difficoltà fu il mondo operaio ormai egemonizzato dalle camere del lavoro "rosse". La sua proposta dell'azionariato operaio (la partecipazione del lavoratore agli utili dell'azienda), che pure costituiva e continuò a costituire un tema ricorrente della dottrina sociale cristiana, non ebbe praticamente nessuna incidenza nella storia del movimento operaio.

Di fatto per il mondo cattolico la fabbrica era sempre stata sinonimo di "incredulità", essa agli occhi delle correnti intransigenti post-unitarie, era apparsa come un "nemico", che strappava il contadino dalla sua terra e dalla sua parrocchia per gettarlo nella città anonima e "senza Dio". Il mondo della fabbrica e della città aveva insomma per decenni impresso paura, ma i cattolici non erano stati capaci di esprimervi una presenza. Tentativi come quello di Murialdo e di Don Bosco a Torino (che non avevano, tra l'altro, finalità "sindacali") erano rimasti isolati e incompresi.

Il PPI ereditava, dando loro fisionomia "nazionale", le tradizionali rivendicazioni del pensiero sociale cristiano. Uno dei punti fondamentali della sociologia di Sturzo (la teoria sociologica della politica, identificata come una delle forme fondamentali della

socialità, comportava essenzialmente: il confronto con la storia, intesa come libera creazione umana, la delimitazione, formale e sostanziale, del potere; il metodo democratico, il metodo irrinunciabile delle libertà), in cui può vedersi l'influsso della lezione del neo-tomismo sociale di M. Liberatore, era l'autonomia della società civile rispetto alla comunità politica. Lo Stato, secondo questa visione, non poteva accampare pretese "etiche", ma doveva limitarsi a riconoscere e organizzare quanto di vitale la società, con i suoi corpi "intermedi", esprimeva.

Lo Stato, secondo tale visione, non poteva accampare pretese etiche, ma doveva limitarsi a riconoscere e organizzare, secondo comuni principi di ordine, giustizia e difesa della socialità, quanto di vitale la società, con i suoi corpi intermedi, esprimeva.

Questo implicava una concezione della **democrazia diversa** da quella formulata dal liberalismo sullo stampo della filosofia illuministico-rousseauiana. Il limite della democrazia "borghese", a giudizio di Sturzo, era di aver considerato esclusivamente i "diritti dell'individuo", senza tener conto, anzi guardando con sospetto, quei legami "naturalisti", essenziali al realizzarsi della personalità. In questo modo, la stessa rivendicazione di una libertà religiosa veniva a perdere i suoi angusti confini "ecclesiastico-confessionali", per assurgere a richiesta di una **democrazia reale** fondata sul rispetto delle comunità primarie di "diritto naturale": la famiglia, le associazioni professionali, le comunità ecclesiali. La democrazia, insomma, non solo come governo dal basso o della

maggioranza, ma come **rispetto** del **singolo**, della **persona umana: una democrazia personalista liberale**. L'idea di libertà ha per contenuto **la persona** intesa come **valore** e non come semplice individuo fisico. La questione romana occupava solo l'VIII punto del programma del PPI. Il non aver dato massimo risalto alla necessità di risolvere questa questione suscitò, in campo cattolico, nei confronti del partito di Sturzo, malumori e diffidenza che la politica di Mussolini avrebbe saputo abilmente sfruttare.

4. L'ESPERIENZA POPOLARE NEL GIUDIZIO DI LUIGI STURZO

Don Luigi Sturzo non volle mai che qualcuno scrivesse una sua biografia perché, a suo dire, le sue cose migliori le aveva già scritte mentre operava nel concreto (raccolte nei due volumi editi da Gobetti).

«Le memorie», diceva Sturzo, «sono una falsificazione della nostra vita personale. Se dovessi scriverle ora non sarebbero memorie perché giudicherei in maniera molto diversa le cose che vedevo e facevo un tempo, in altro ambiente. Se dovessi farle scrivere, chi le scrive ci metterebbe del suo».



Nemmeno Giuseppe De Luca riuscì a convincerlo a lasciare la politica, a raccogliere le sue memorie e a tradurre in fatto letterario e culturale la sua lunga esperienza di politico cristiano e meridionalista: Sturzo infatti aveva animo da combattente e concepiva la politica non come mestiere ma come **missione, impegno solenne di libertà interiore**. Quindi De Luca incaricò De Rosa, suo collaboratore, di raccogliere gli scritti giovanili di Sturzo e lo mandò da lui; De Rosa fin dal primo incontro tenne a memoria i colloqui con quello scrupolosamente. Iniziando dalla storia del partito popolare, Sturzo cercava di inquadrarla nella storia più generale dei partiti del primo dopoguerra e di focalizzarla sul rapporto che egli ebbe, anche se non fu mai diretto, con Giolitti e Mussolini.

Riguardo poi la sua prima milizia in seno al movimento cattolico organizzato insistette sempre su due punti: che egli non fu il solo a operare per la riforma contadina e per il rinnovamento della vita civile e politica siciliana, ma ebbe accanto a sé giovani capaci; riconobbe inoltre il debito morale contratto con Romolo Murri e sottolineò come a lui si debba la promozione del vasto movimento culturale e religioso chiamato Democrazia Cristiana. Egli insisteva sul fatto che per Democrazia Cristiana si dovesse intendere non un movimento ideale omogeneo ma una tendenza generale di aspirazioni a sentire più vivacemente il cristianesimo con impegno civile e popolare nuovo, e come questa tendenza si articolasse in situazioni tra loro diversissime. Sturzo poneva a comune denominatore di questo variegato movimento una coerenza

interiore verso il proprio impegno di cristiano e di cittadino. Egli era consapevole del suo apporto peculiare nella storia del laicato cattolico militante e del fatto che il suo popolarismo, pur nascendo da nuclei giovanili democristiani, murriani e non, aveva trovato in lui il migliore e più acuto interprete: la carta fondamentale del partito fu proprio **il discorso di Caltagirone del 1905**, con l'appello «a tutti gli uomini liberi e forti». Senza Sturzo e senza questo discorso la storia del movimento cattolico che si sviluppò politicamente sarebbe stata completamente diversa.

Anche se in principio egli era filosofo e sacerdote, dopo aver trovato fra le carte del padre un libro sull'Opera dei Congressi si entusiasmò e pensò che come in alta Italia si sarebbe potuto cambiare la situazione anche nella sua Caltagirone.

Raccolse un gruppo di amici e giunto a Roma si iscrisse al circolo dell'Immacolata, di cui era assistente Radini Tedeschi; venne poi a contatto con il Toniolo e conobbe Murri che gli parlò di un movimento che si stava creando e che si sarebbe dovuto chiamare Democrazia Cristiana. Il termine "cristiano" lasciava perplesso Sturzo, poiché gli sembrava compromettente, ma egli accettò comunque di collaborare con Murri e si impegnò affinché questo nuovo movimento giungesse anche in Sicilia, dove però riuscì ad attecchire solo dopo l'episodio dei fasci siciliani quando scoppiò la questione sociale.

Per Sturzo il termine “democrazia” non significava partito, né un modo di fare politica ma, semplicemente, una premessa obiettiva alla politica; aggiungeva inoltre che, nella sua visione della politica, la classe dirigente liberale era entrata in crisi nel momento in cui il movimento cattolico si era costituzionalizzato, rivendicando la sua autonomia politica, ovvero nel momento in cui i cattolici avevano riconosciuto l’Italia ufficiale, non accettando più di essere solo elettori.

4.1 IL PARTITO POPOLARE NEL CONTESTO EUROPEO STORICO E POLITICO

Sturzo fu il centro dialettico, il punto di riferimento della vita del popolarismo, come Turati, che assommò tutte le passate esperienze di Costa e Labriola e le fece servire all'operazione politica conclusasi con la fondazione del partito socialista. Sturzo non agì fuori dalle condizioni politiche, economiche e civili del proprio tempo, anzi si impegnò per far fronte alle diverse questioni esistenti, sociali e politiche, oltre che religiose. Infatti, oltre al dramma della presenza della Chiesa nella società politica moderna, agnostica o indifferente in materia religiosa, vi erano: la questione operaia, caratterizzante la storia contemporanea, il problema del colonialismo, dell'imperialismo, della partecipazione americana alle responsabilità della direzione degli affari internazionali e, infine, il problema della rottura del mercato economico mondiale a egemonia borghese con la nascita dello

Stato Sovietico. Senza lo sfondo politico ed economico (classe dirigente liberale, movimento operaio e contadino, sindacati e scioperi, miserie sociali, combattentismo e reducismo, concentrazioni finanziarie e industriali) costituito da una Europa totalmente e radicalmente trasformata dalla prima guerra mondiale, la storia del popolarismo non si potrebbe capire, come pure non si capirebbe la nascita del partito comunista o quella del fascismo o la crisi dello Stato liberale.

4.2 LA FINE DELLA PROTESTA "CATTOLICA"

Secondo Sturzo, la fine della cosiddetta "protesta cattolica" si ebbe quando i cattolici si posero, di fronte alla Prima Guerra Mondiale, sul piano dell'obbedienza, come cittadini dello Stato italiano. L'adesione allo Stato prescindeva dalla questione dell'intervento e della neutralità, riguardo alla quale il mondo cattolico si spaccava. Più volte Sturzo ribadì che il partito era completamente indipendente dalla Santa Sede, con tutti i rischi che questo comportava, ma sarebbe stato inutile se fosse rimasto in vigore il "non expedit". Inoltre chiese alla Santa Sede di permettergli di svolgere azione politica, in quanto sacerdote, applicando positivamente nei suoi confronti il diritto canonico.

4.3 L'AUTONOMIA DEL PARTITO POPOLARE

Sturzo affermò che il partito popolare era sorto senza l'intervento della Santa Sede ed era opera di se stesso e dei suoi amici. L'autonomia fu insita nel processo stesso che portò alla formazione del popolarismo: nacque infatti nel confronto delle esigenze tipiche della società-civile contemporanea con le responsabilità del cristiano politicamente impegnato. Autonomia significava acquisizione dei problemi specifici di uno Stato, di una classe dirigente, di un'economia, di un mondo del lavoro, quali si configuravano nell'Europa liberale postrivoluzionaria e in un'Italia divisa tra eredità semifeudali e sollecitazioni popolari, acquisizione consapevole, interna alla coscienza di un cattolico che usciva di sagrestia e accettava il confronto con le responsabilità pubbliche. L'autonomia non era intesa in senso formalistico ma nella pienezza di una volontà politica rigenerativa, dove la Chiesa e la fede costituiscono la forza, l'impulso invincibile a realizzare anche nel civile l'impegno di un cristiano.

Riguardo il rapporto tra partito popolare e gruppo parlamentare, Sturzo sosteneva che c'era autonomia e che c'era scambio di opinioni, nell'ambito della linea fissata dai congressi del partito, che doveva essere rispettata dalla direzione e dal gruppo.

Osservava inoltre che il gruppo parlamentare si divideva in filogliottiani, che facevano capo a Meda e a Michele, e filosocialisti,

rappresentati da Mauri e Miglioli. Sturzo ricordava che il gruppo era favorevole alla collaborazione con Giolitti e definiva questa una "collaborazione nel contrasto". Affermava che Giolitti era "manovriero" e che l'unico scontro avvenne sulle leggi per la partecipazione operaia all'impresa. Giolitti aveva fatto le elezioni del '21 senza ascoltare i popolari: aveva fatto i "blocchi" in funzione antipopolare. Sturzo sosteneva che la democrazia giolittiana e il liberalismo salandrino non furono tanto compromessi col fascismo, nella faccenda dei blocchi elettorali, da essere impediti di prendere decisioni autonome.

Riguardo la questione della collaborazione coi socialisti, Sturzo dava molta importanza al tentativo di Orlando, nel luglio del 1922, di formare un ministero con la collaborazione dei socialisti; la formula scelta, su cui Turati era d'accordo, era di concedere un ministero senza portafoglio a quest'ultimo, ma egli apparve indeciso dopo il colloquio col re, che alla fine chiamò Facta per affidargli il ministero.

4.4 LA LOTTA POLITICA CONTRO LE CLIENTELE

Va ricordato che Sturzo a Caltagirone cominciò la lotta politica contro le clientele pensando anche di liberare la Chiesa dall'eredità delle pesanti servitù regalistiche. Era contento di aver vinto senza clientele in un periodo in cui gli elettori si compravano a suon di banchetti. All'operaio, al contadino e al borghese a cui chiese di entrare nella sua lista non promise nulla se non la possibilità di partecipare ad una lotta di liberi. Sturzo non si proponeva di realizzare l'unità dei cattolici sul piano politico: la sua fu una corrente di cattolici che fece quel partito determinato a cui potevano aderire anche non cattolici. Voleva costruire un partito adatto a combattere i partiti che allora esistevano. L'unità dei cattolici, diceva, non ha niente a che fare con le ragioni del partito popolare.

4.5 LA QUESTIONE DELL'INTERVENTO DURANTE LA PRIMA GUERRA MONDIALE

Tra il 1904 e il 1914 Sturzo temette che Meda potesse fissare su una piattaforma giolittiana il movimento cattolico specialmente dal momento in cui Meda andò alla Camera. Meda infatti si accorse che attraverso l'intervento si apriva uno spiraglio per rendere politicamente autonomo il movimento cattolico. Anche Sturzo era favorevole all'intervento ma divergeva da questo circa il modo; egli avrebbe voluto che l'intervento seguisse a precisi accordi con gli alleati e che tali accordi fossero resi pubblici. Inoltre riteneva sbagliato intervenire nel maggio del 1915 perché era sicuro che

l'esercito non fosse attrezzato per affrontare una guerra. Più che parlare di Sturzo interventista si può forse parlare di una sua più o meno consapevole adesione alla "politica nazionale" di Salandra. Tra Giolitti e Salandra, Sturzo avrebbe forse preferito il secondo, anche se la posizione di Giolitti non era totalmente lontana dalla sua, in quanto lo riteneva un neutralista relativo, perché avrebbe dichiarato guerra successivamente.

Meda si sarebbe convinto ad aderire all'intervento per due motivi: il primo era la preoccupazione che il movimento cattolico restasse isolato nell'opinione pubblica media favorevole alla politica nazionale di Salandra, il secondo motivo dipendeva dalla sua coscienza giuridica internazionalista che vedeva lesi i diritti del popolo belga. Poneva quindi una questione in parte di civiltà, che l'avvicinava alle ragioni dell'interventismo democratico, e in parte di opportunità politica, di adesione cioè alla irreversibile tendenza costituzionalista del movimento cattolico lombardo.

Sturzo dunque si sentì d'accordo con Meda ma dissentì sul modo dell'intervento, ne fece una questione di tempo come Giolitti.

Sturzo accettò quindi l'intervento, perché riteneva che l'Italia non potesse fare diversamente e si legava ai calcoli politici di Giolitti e di Salandra, ma cercava di non farsi attrarre nell'orbita della politica nazionale abbracciando in qualche modo il giudizio di stile apocalittico-intransigente sulla natura del conflitto, che considerava l'intervento come male inevitabile e come partecipazione al destino comune della collettività nazionale, che

non avrebbe potuto sottrarsi alla sua parte di responsabilità nella tragedia europea. L'accettazione dell'intervento, come dovere patriottico, ma fuori dal mito nazionalistico, l'amore per la patria ma anche la consapevolezza della crisi del mito risorgimentale con l'irrompere del pacifismo socialista, erano presenti nel pensiero di Sturzo e spiegano la successiva politica estera del partito popolare, aliena dall'inchiesta sulla guerra ma favorevole alla pubblicità dei trattati, sostenitrice della rivendicazione di Fiume e Zara ma incline all'amicizia con la Jugoslavia, decisa a difendere i confini conquistati ma contraria alla esasperata politica di riparazione caldeggiata dalla Francia.

La guerra e la nascita dello Stato bolscevico non spinsero il popolarismo verso una reazione antibolscevica. Con il partito popolare una media borghesia "fattiva e concreta" tentava la difficile operazione di fondare, nel primo dopoguerra, una politica estera capace di garantire all'Italia una posizione originale rispetto alla tradizione monarchico-risorgimentale e al pacifismo wilsoniano; proprio Sturzo evidenziava la necessità di trovare alla politica estera italiana uno sbocco originale e autonomo lontano dal richiamo controrivoluzionario e al tempo stesso legato a una prospettiva produttiva di presenza operosa e civile sul mercato europeo.

4.6 **STURZO E GLI INIZI DEL FASCISMO**

Circa la crisi Facta del luglio del 1922, Sturzo ricordava che per quel che ne sapeva lui, ad Orlando non era stato dato l'incarico di formare il governo ma solo di svolgere un'azione di sondaggio, della quale il re non attese l'esito e convocò Facta. Il tentativo di Orlando, che consisteva nel comporre un ministero con la partecipazione diretta dei socialisti, per dare autorità al suo governo, fallì perché essi non accettarono: Turati disse infatti che non se la sentiva di partecipare al governo perché aveva l'opposizione di Vella e Serrati. Sturzo era convinto che se allora si fosse fatto il governo popolare socialista, il fascismo non sarebbe passato. Il tentativo di Orlando avrebbe dovuto ripristinare l'autorità dello Stato e persino sparare contro i fascisti, se si fosse dimostrato necessario; per questo avrebbe avuto bisogno dei socialisti. Proprio questa necessità di usare la violenza, rese impossibile affidare l'incarico a Meda. Anche la lettera scritta da Giolitti da Vichy influì negativamente nello svolgimento della crisi così come lo sciopero, che Sturzo riteneva manovrato da agenti provocatori con lo scopo di far fallire l'esperimento di Orlando.

Meda compì una mediazione tra il passato albertariano e l'esigenza di un intervento attivo dei cattolici nella vita pubblica; egli fu l'artefice della politica come compromesso fra l'ideale e il possibile. Sturzo riteneva Meda un uomo di equilibrio e non un clerico-moderato (chiamava così coloro che erano conservatori in politica e cattolici nei rapporti con le gerarchie ecclesiastiche).

Circa il discorso di Caltagirone del dicembre del 1905, Sturzo sosteneva che era nato come ripensamento di quanto era avvenuto nel movimento cattolico fino alle elezioni del 1904 e lo giudicava la cosa migliore fra tutti i suoi scritti. Sosteneva infatti di aver seguito fino alla fondazione del partito popolare la linea politica di quel discorso e di aver sempre lavorato per applicarlo. Egli giustificava la scelta del piccolo e povero paese di Caltagirone, anziché di città più importanti, con la volontà di far sì che la linea del futuro partito nazionale dei cattolici fosse stabilita lì e che dal Mezzogiorno nascesse il nuovo movimento politico. Egli confidava a De Rosa: «Io allora ero sicuro che le cose sarebbero andate come sono andate: era una questione di fede, ed io l'avevo, così come l'avevo quando mi trovavo all'estero per colpa del fascismo. (...) Senza queste convinzioni, in politica non si potrebbe fare nulla».

4.7 LA PARTENZA DALL'ITALIA

Dopo il delitto Matteotti a Sturzo fu fatto sapere che si riteneva necessaria una sua partenza perché si temeva per la sua incolumità. Nei giorni precedenti in una riunione, a cui avevano partecipato Gronchi, De Gasperi e Amendola, Sturzo aveva sostenuto che l'opposizione sarebbe dovuta scendere dall'Aventino e condurre la sua lotta in parlamento; molto probabilmente un giovane di azione cattolica che lo accompagnava lo aveva tradito, riportando fuori il suo pensiero. Sturzo fu fatto partire per Londra il 25 ottobre del 1924, per quello che egli riteneva dovesse essere un breve periodo, ma, dopo il discorso pronunciato da Mussolini il 3 gennaio 1925, decise di rimanere a Londra.

5. IL DISCORSO DI CALTAGIRONE

Il discorso di Sturzo «I problemi della vita nazionale dei cattolici», pronunciato a Caltagirone il 24 dicembre 1905, segna uno spartiacque tra la vecchia posizione dei cattolici papali militanti nell'Opera dei Congressi, obbedienti alla norma del non expedit, e la nuova fase storica che prelude alla formazione di un partito laico, democratico e costituzionale di ispirazione cristiana. In questo discorso, Sturzo delinea infatti le caratteristiche del futuro partito dei cattolici: la piena autonomia dall'autorità ecclesiastica e la rinuncia a fregiare il partito del titolo di cattolico, per porsi con gli altri partiti sul comune terreno della vita civile.

Il discorso si apre con la dichiarazione dell'intento di riassumere ed esaminare i problemi dei cattolici italiani, di formulare un'analisi che segua lo svolgimento dei fatti, una discussione preparatoria a una risoluzione dei problemi, una discussione che "applichi teorie alla vita".

5.1 L'EVOLUZIONE DEL RAPPORTO TRA I CRISTIANI E LA POLITICA ITALIANA

Quello in cui si colloca l'operato di Sturzo è un momento decisivo



dal punto di vista economico e politico, un momento di riflessione, aspettative, speranze. Quando la «Rerum Novarum» penetrò nelle coscienze dei cattolici ispirò ideali più determinati in merito alla questione sociale e creò una nuova forza che presto si scontrò con gli elementi conservatori organizzati nell'Opera dei Congressi.

Durante gli otto anni successivi si sviluppò un processo che attraverso l'opposizione dei due opposti versanti portò al trionfo della tendenza democratica e culminò nell'attenuazione del non expedit nonché nel tentativo di una nuova e più larga organizzazione dei cattolici italiani.

Questo percorso è stato interpretato sia come la lotta di due tendenze diverse sia come un lavoro di trasformazione psicologica e ambientale dei cattolici italiani: può essere interpretato come composto da entrambi gli elementi.

Sicuramente questo urto di tendenze è stato espressione di un pensiero vero, reale e profondo, altrimenti non avrebbe causato la nascita di movimento generale in Italia.

Se la storia della Chiesa ha fatto assistere l'umanità a grandi evoluzioni, alle affermazioni di nuovi sistemi pratici e alla

destituzione di vecchie forme, è antiscientifico e antistorico pretendere che i cattolici restino ancorati a una concezione della vita ormai superata: si impongono allo spirito dei cattolici nuove e più attuali forme di vitalità. Alla fine di questi otto anni decisivi nella storia del movimento cattolico, né i democratici né i conservatori rimpiangono il passato: è caduto ciò che era ormai sorpassato ed è sopravvissuto ciò che doveva rimanere; ma soprattutto questi anni hanno portato una crescita e una grande trasformazione nello spirito, nella cultura e nell'orientamento dei cattolici in Italia.

Il movimento cristiano, secondo Sturzo, se anche avesse cessato di esistere in quel momento avrebbe già svolto un ruolo fondamentale in Italia: esprimere in modo visibile l'evoluzione dell'atteggiamento dei cattolici italiani rispetto alla vita moderna e ai problemi da essa implicati.

La trasformazione è "vitale e forte": nel campo sociale sono penetrate le istanze che Leone XIII presenta nella «*Rerum Novarum*», ovvero quella faccia di idee e criteri religiosi e sociali che riguardano la crisi operaia; le parole di Leone XIII furono sfortunatamente interpretate come espressione di un programma specifico nel campo civile e politico; così Leone XIII dovette, nella «*Graves communi*», restringere e precisare meglio i termini religiosi del problema sociale: questa "forma fittizia" fu necessaria

per la diffusione e l'approvazione di un documento così importante.

Infine Sturzo afferma che si era ormai affermata l'opinione per cui i cattolici non dovessero appartarsi in forme isolate ma sentire e partecipare insieme agli altri alla vita moderna, che non deve suscitare sfiducia e ripulsa ma il bisogno della critica, del contatto, della riforma. A questo slancio si opposero le "forme viete" dei cattolici militanti: il corso degli eventi le fece presto sparire, erano già moralmente cadute dall'animo dei cattolici riformisti. Come questo processo, tra speranze e illusioni, progressi e battute d'arresto, ha portato a termine una grande conquista, così tutti gli eventi umani quando sembrano mostrare una regressione, spingono invece l'umanità ad andare avanti "nel suo cammino fatto di dolorose esperienze, di prove ardite, di lotte impari, di sconfitte angosciose e di impreveduti trionfi".

5.2 IL PROBLEMA NAZIONALE

Don Sturzo afferma che per la prima volta i cattolici possono porre il problema nazionale, che rappresenta la sintesi di tutti i problemi del vivere civile riguardo la vitalità presente e il progresso della

civiltà. Quando si parla di vita nazionale, si parla della vita che un popolo vive e produce in tutte le sue manifestazioni della vita, che esteriormente corrispondono al movimento interiore degli individui e della società. Il problema religioso fa parte di una agglomerazione organica di popoli ed è trattato nella misura delle sue manifestazioni e nella posizione del suo svolgimento. Pertanto Sturzo afferma che i cattolici, uomini con un ideale e una vitalità specifica, si devono porre davanti al problema nazionale, che tra gli altri include anche quello religioso, non come una congregazione religiosa né come l'autorità religiosa che guida la società dei fedeli, ma come una ragione di vita civile formata ai principi cristiani nella morale pubblica, nella ragione sociologica, nel concreto della vita politica. Egli, nel discorso, analizza come la concezione di cattolico sia variata rispetto ad una visione detta clericale che appoggiava i diritti regi e regimi politici di casta. Egli afferma che la ragione religiosa rimane integra come finalità ultima nel concetto di ogni attività personale o collettiva di cattolici anche nella esplicazione della vita civile e cita il motto assunto da papa Pio X "instaurare omnia in Cristo".

5.3 VITALITÀ NAZIONALE E SPIRITO DELLA VITA PUBBLICA

Il discorso sottolinea poi l'aspetto del contrasto tra la vitalità nazionale, troppo spesso estranea ai cattolici e lo spirito della vita pubblica, basato sulla laicizzazione delle forme esterne che porta

alla scristianizzazione di quelle interne; Sturzo ammonisce che questo contrasto non dovrà assumere le forme di lotta religiosa, ma dovrà rimanere civile nella sua caratteristica e nella sua finalità immediata. In questo modo ogni tendenza dello spirito, ogni fede politica, ogni elaborazione di programma avrà quella rappresentanza morale che la forza del pensiero stesso andrà determinando. Così tutti, cattolici, socialisti, anarchici, moderati o progressisti, potranno mettersi sul terreno nazionale e lottare con i mezzi moderni della propaganda e della politica.

Don Sturzo dice: «Ora io stimo che sia giunto il momento che i cattolici staccandosi dalle forme di una concezione pura clericale (...) si mettano al paro degli altri partiti della vita nazionale (...) come rappresentanti di una tendenza popolare nazionale nello sviluppo del vivere civile che vuolsi impregnato, animato da quei principi morali e sociali che derivano dalla civiltà cristiana come informatrice perenne e dinamica della coscienza privata e pubblica».

(«I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani», 1905, Caltagirone)

5.4 DIFFICOLTÀ NELLA FORMAZIONE DEL PARTITO NAZIONALE CATTOLICO

La potenzialità della vita cattolica a trasformarsi in partito nazionale non è stata però priva di difficoltà dubbi e avversioni. Sturzo ricorda che dal congresso di Bologna si cominciò a credere nella possibilità di creare in Italia un partito cattolico nazionale ma solo dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi si iniziò a formare una chiara coscienza dei cattolici. L'incapacità di comprendere che la responsabilità diretta della Chiesa, riguardo all'opera laica civile e sociale, non sarebbe stata auspicabile indirizzò uomini di centro del partito e uomini del Vaticano a limitare il vigoroso impulso della democrazia cristiana, togliendole autonomia e incorporandola nell'Opera dei Congressi, sempre più affidata ai vescovi e alla congregazione degli affari ecclesiastici straordinari. Allora le preoccupazioni di borghesi e conservatori, tutti più o meno cristiani, si riversarono contro la democrazia cristiana creando la diffidenza e il timore che questo movimento attivo nel sociale avrebbe allontanato molti dalla religione. Le autorità ecclesiastiche con prudenza arginarono il movimento cristiano evitando di venire coinvolte negli attriti fra capitale e lavoro e nelle lotte amministrative.

5.5 POSIZIONE DEI CATTOLICI NELLA VITA NAZIONALE

I cattolici sono stati fuori dalla vita nazionale dal 1848 in poi, non solo non parteciparono ai fatti nazionali ma furono degli assenteisti, e alla condanna morale del male fatto alla religione legarono la condanna di nuove forme civili e di nuove aspirazioni nazionali. Questo stato dei cattolici italiani è rimasto vivo con la

questione romana, aperta il 20 settembre del 1870, che sintetizza in sé i problemi antireligiosi e politici della religione italiana. Di questa posizione si avvantaggiarono i credenti nel diritto divino creando una sorta di etichetta cattolica che alimentò l'idea dei cattolici come nemici della patria incapaci quindi di formare un partito cattolico nazionale.

5.6 IL DIBATTITO SULLA PREGIUDIZIALE

Quando la democrazia cristiana assunse le forme di un partito popolare cattolico italiano si aprì il dibattito sulla pregiudiziale, il problema risultava di non facile risoluzione perché prevedeva due ostacoli: uno, il timore di ledere la libertà e l'indipendenza reclamate dal Papa come indispensabili per l'esercizio del suo alto ministero, l'altro, il timore di ratificare alcuni fatti non indubbiamente morali e le idee delle sette anticristiane che presiedettero la formazione della nuova Italia. Tale pregiudiziale rimase incombente sui cattolici organizzati fin quando l'atteggiamento dei giovani democratici cristiani, le polemiche giornalistiche sui martiri di Belfiore e la decisione di partecipare all'inaugurazione di un monumento patriottico non dimostrò che si stava uscendo da una scomoda posizione. Il conte Grosoli credette, in nome dell'associazione a capo di tutte le forze cattoliche organizzate, di poter sgombrare il terreno dalle vecchie concezioni e inserire i cattolici sul terreno delle patrie conquiste, dopo aver esplicitamente affermato che alla base della vitalità

pubblica dei cattolici italiani sta il diritto alla libertà e indipendenza del pontefice e come limite all'attività pubblica la osservanza del non expedit.

Però nuovamente la dichiarazione di Grosoli faceva riscontrare l'antinomia inevitabile tra partito cattolico laico nazionale di carattere sociale e civile e le posizioni della gerarchia ecclesiastica, specialmente del Papa; essa infatti, necessaria per un partito cattolico nazionale, urtava soprattutto contro la posizione presa dal papato nel 1870, che non può ratificare, anche in senso negativo, alcune delle cause storiche che condussero al presente stato, quando manca ancora la soluzione della questione romana. Il male nella condizione antinomica non consiste né nell'autorità ecclesiastica, che deve salvaguardare gli interessi più alti che derivano dal regime ecclesiastico, né dall'organizzazione civile dei cattolici, che non possono, perché tali, vedere limitata l'attività cittadina e sociale cui sono legati molteplici interessi, senza che venga meno la stessa attività dei cattolici; la colpa risiede nell'ibridismo della tendenza religiosa concretizzata nelle associazioni cattoliche e soprattutto l'ibridismo della vecchia Opera dei Congressi che, sorta per appoggiare e rendere meno isolata nell'Alta Italia l'opera dei parroci e dei vescovi, in uno sforzo di invasione esagerata, cercò di unificare tutte le forze cattoliche. Essa ottenne l'approvazione e l'incoraggiamento dei papi Pio IX e Leone XIII, ma quando sorse il conflitto tra progressisti e conservatori, democratici e non democratici, il clamore delle

contese arrivò ai principi religiosi -sociali e l'autorità intervenne ad assicurare la purezza delle credenze e dei principi morali e la regolarità della disciplina ecclesiastica. In seguito l'autorità ecclesiastica limitò la portata dell'Opera a caratteri religiosi-sociali e ne assunse l'alta responsabilità. Così la posizione incomoda della Santa Sede nella formazione di un partito cattolico in Italia si ripete anche in questo momento: l'attenuazione del non expedit o il tentativo di riorganizzare le forze cattoliche si presenta come un tentativo di coalizione clericale o clerico-moderata.

A questo punto Sturzo si chiede se sia possibile che la potenzialità dei cattolici si svolga in Italia nella forma di un partito nazionale. Prima di rispondere, egli decide di risolvere la pregiudiziale nazionale; infatti dopo l'affermazione di Grosoli della nazionalità italiana, salvo i diritti della Santa Sede, l'attenuazione del non expedit, l'entrata di alcuni cattolici nella camera dei deputati e la dichiarazione del papa Pio X nell'enciclica «Il fermo proposito», mostrano che è il momento di affrontare la pregiudiziale nazionale, ormai ristretta alla questione romana, che si pone in questi termini: *a)* è possibile un partito laico cattolico che si disinteressi, come partito, della questione romana?

b) e se è possibile, fino a che punto può prescindere senza mancare ai suoi doveri?

c) e se un qualsiasi fatto determina un conflitto tra Stato italiano e Chiesa romana, quale può essere il punto di interferenza tra il partito cattolico e i due poteri?

Prima si deve però ricordare che il Papa come capo della Chiesa cattolica non può rinunciare alla sua libertà e indipendenza: infatti egli nella storia non fu mai servo, se non a patto di perdere la sua potenzialità morale e la sua autorità. Inoltre è necessità riconoscere che esiste la libertà religiosa, mentre manca l'elemento giuridico che sanzioni la libertà di fatto, il fatto giuridico che tolga a un potere laico, non la possibilità della violazione del diritto alle libertà, ma il pretesto legale che sanzioni la violenza di qualsiasi altro contrasto.

Trovare una soluzione alla questione romana è un problema importante: essa è insolubile sia dallo Stato che dal partito cattolico, sono il Papa e gli eventi che la determinano alla soluzione. Una posizione che non implichi rinunce, non pregiudichi i diritti ma dia alla Chiesa una libertà di mosse e allo Stato una serenità di lavoro necessaria è la prova del fuoco della coesistenza dei due poteri, non antagonistici ma indipendenti, dei quali nessuno voglia sopraffare politicamente, e ciascuno senta i doveri di neutralità nei campi civile e religioso.

La lotta anticlericale dà le ragioni negative per la formazione di un partito nazionale cattolico.

Nei momenti di minore tensione tra le autorità civili dell'Italia e il Pontefice sarebbe opportuna una sospensione del «non expedit»,

affinché la partecipazione dei cattolici all'attività politica "non rappresenti un assalto di soldati ad invadere il campo di un avversario politico, ma un intervento necessario all'evolversi della vita italiana".

Infatti la questione romana è destinata a rimanere irrisolta anche nell'ipotesi della formazione di un partito nazionale cattolico. Questo, come partito politico, prescinderà da quella questione, nel senso che non riuscirà a risolverla per via diplomatica o parlamentare, poiché il Papa ne è l'unico giudice competente.

Certamente questo non deve far pensare che la questione romana potrà essere soppressa o cadere da sé rimanendo irrisolta, infatti essa risorgerà sempre e "la sua soluzione sarà maturata nella coscienza italiana". Un partito nazionale di cattolici dovrà intervenire negli atteggiamenti del governo verso la Chiesa in nome dei principi della religione senza essere però un partito clericale. Allo stesso modo tale partito non si farà certo promotore di ideali repubblicani, perché non concluderebbe nulla, né aderirà alla monarchia, ma accetterà come fatto compiuto l'ordinamento attuale augurandosi che nulla possa indurre la monarchia a venire in contrasto con il popolo.

Insomma, tenendosi ben lontano da "adesioni preconcelte" o "ripugnanze sistematiche", non si configurerà né come un'emanazione chiesastica, né come un'emanazione monarchica.

Il processo che sembra più adeguato alla formazione di un programma per questo partito cattolico nazionale prevede che uomini cattolici trovino nella ragione sociale "una soluzione di indole cristiana" che concretizzi le loro aspirazioni, presentando così un programma nell'ordine sociale, venato di religiosità.

5.7 IL NOME E IL CONTENUTO DEMOCRATICO

In una possibile lotta anticlericale contro la formazione del partito, Sturzo è fiducioso che tutte le forze cattoliche, siano pure moderati, liberali o progressisti, si unirebbero insieme allorché la vitalità e gli ideali religiosi accomuneranno tutti gli uomini di buona volontà. Il partito popolare avrà un carattere religioso non come ragione confessionalistica ma come autentica difesa della Chiesa, non si farà bandiera dei contenuti religiosi, civili e sociali, "elevandoli" a partito, molti cattolici infatti sarebbero avversi. Ma a parte il nome, è importante il programma, i cattolici italiani sono conservatori o democratici: Sturzo auspica, nella formazione di un partito nazionale, un contenuto democratico; entrerà in politica con il suo partito, diverso da liberali e socialisti. Il partito dunque sarà democratico e cattolico. Don Sturzo afferma di non essere in grado di dimostrare la necessità della democrazia ma solo di percepirla come un istinto e se la democrazia sarà la causa della scissione all'interno delle forze cattoliche, ciò avvenga pure: non

è un male perché deriva da ragioni logico-storiche e risponde alla realtà del progresso umano.

Nell'affermazione di un programma specifico sociale, secondo Luigi Sturzo, il partito cattolico diverrà vitale assurgendo alla potenzialità di partito moderno combattente con precise vie e finalità; è logico dunque che il partito cattolico avrà un contenuto democratico-sociale ispirato ai principi cristiani; fuori di questi termini, sarà un'appendice del partito moderato. L'augurio finale è che nessuno sfrutti il nome del partito in battaglie vuote di senso ma che il partito stesso sia autonomo, libero, forte e che si avventuri nelle lotte della vita nazionale.

6. IL CARTEGGIO STURZO - DE GASPERI

I primi rapporti e legami di De Gasperi con il movimento cattolico italiano si collocano negli anni in cui il Trentino si trovava sotto la sovranità dell'Impero asburgico e la sua visita a Roma del 1902 testimonia l'interesse con cui seguiva le vicende della Democrazia Cristiana in Italia.



Non sappiamo con certezza quando i due si siano conosciuti, ma Sturzo indicò come "data del primo incontro" il 1918. È assai probabile che i due si fossero già incontrati nel congresso di Modena del 1910, in cui emersero le basi cristiano sociali del movimento cattolico. È indubbio tuttavia che il loro rapporto prese corpo nel primo dopoguerra, quando De Gasperi riconobbe nel partito fondato da Sturzo la propria collocazione nel contesto politico nazionale.

Il lungo carteggio tra Sturzo e De Gasperi comprende **177** lettere, divisibili, a seconda dell'anno di redazione, in quattro sezioni distinte: dalla prima guerra mondiale all'esilio di don Sturzo, lettere dell'esilio inglese, lettere dell'esilio statunitense, dal ritorno di Sturzo alla morte di De Gasperi. Mancano all'appello le lettere degli

anni 1921-23, degli anni dell'ascesa di Mussolini e della marcia su Roma.

6.1 PRIMA PARTE: DALLA PRIMA GUERRA MONDIALE ALL'ESILIO

Le lettere appartenenti alla prima parte del carteggio, nonostante il loro numero limitato, ci consentono di cogliere il progressivo inserimento di De Gasperi nella vita del partito e nella storia del cattolicesimo politico italiano.

La sua adesione al popolarismo sturziano era dettata dal consenso alla nuova dimensione politica che il cattolicesimo democratico stava assumendo e dalla piena condivisione del programma del partito, con particolare attenzione all'impegno in difesa delle autonomie locali, che gli stavano particolarmente a cuore; dedicò le prime battaglie, infatti, all'ottenimento dell'autonomia amministrativa del Trentino.

Dal 1919 al 1921 De Gasperi, distinguendosi come figura di spicco nel panorama politico italiano, giunge ai vertici dell'organizzazione del partito: viene prima chiamato, nel '19, a presiedere il primo congresso nazionale dei popolari, nel '20 entra nel Consiglio Nazionale e l'anno successivo arriva a far parte della Direzione del partito. Tutti questi incarichi gli vengono conferiti per il rilievo e lo spessore politico dell'impegno profuso per il Trentino: simbolo

della riconoscenza di Sturzo verso questa regione e verso attività del collega De Gasperi è la sua visita a Trento, del gennaio 1921.

Le elezioni del 1921 sanciscono l'ingresso di De Gasperi nella vita politica nazionale: viene eletto deputato e assume la presidenza del gruppo parlamentare popolare. In questi anni inizieranno a sorgere alcune divergenze politiche tra i due, riguardo la linea da assumere nei confronti del fascismo.

Sturzo non aveva mai creduto nella possibilità di una costituzionalizzazione del fascismo ed espresse fortemente il proprio dissenso riguardo la partecipazione popolare al primo governo Mussolini.

De Gasperi, invece, pur condannando i metodi e gli atti di violenza squadrista con cui il fascismo era giunto al potere, era convinto della necessità per il paese di avere un governo in grado di operare nel settore amministrativo, economico finanziario, e dell'ordine pubblico, per restituire credibilità allo Stato. Questa convinzione lo portò a sostenere la necessità di appoggiare il governo, pur ammonendo Mussolini a non modificare il sistema elettorale e a ristabilire il rispetto della legge nel paese. Nutriva infatti la speranza nella normalizzazione e auspicava che il governo potesse favorire un ritorno alla legalità, all'ordine e al rispetto delle regole. Sturzo sottolineò più volte il "profondo disagio spirituale" causato dalla decisione del gruppo parlamentare, dovuta secondo lui alle pressioni esercitate da Longinotti e Cavazzoni; questa divergenza

caratterizzerà il rapporto tra i due colleghi per tutta la durata della collaborazione popolare al ministero Mussolini.

Svolta decisiva nel rapporto dei due con il fascismo, è il congresso di Torino, in cui Sturzo pronuncia un discorso volto a svincolare il partito popolare da una collaborazione ritenuta subalterna e sterile; contrappone i valori del popolarismo a quelli del fascismo ed evidenzia l'importanza che il suo partito ancora rivestiva nella vita politica italiana, di fronte a chi sosteneva che la funzione dei cattolici democratici fosse terminata, dal momento che lo stesso capo del governo si assumeva l'incarico di salvaguardare l'interesse della Chiesa.

De Gasperi, invece, pur non nascondendo i rischi comportati dalla collaborazione, sottolineava che quella risoluzione era avvenuta sulla base della fiducia malriposta nei propositi normalizzatori espressi dal capo del governo, e che si era trattato di una risposta pragmatica ad una situazione che imponeva il ritorno alla normalità e il ripristino della legalità (sarà lo stesso De Gasperi che nel 1924 riconoscerà pubblicamente di aver sbagliato nel vedere in Mussolini un tutore della legalità dello Stato liberale).

É indubbio che fino al congresso di Torino (aprile 1923) De Gasperi abbia risentito di una "inclinazione al possibilismo", che nasceva dalla tensione a "salvare il salvabile", evitando gli scontri frontali: posizione, questa, che lo differenziava profondamente da Sturzo.

Scrive infatti De Rosa che mentre Sturzo era portato alla sfida ideologica e alla esaltazione delle ragioni storiche ed essenziali del partito, De Gasperi sentiva fortemente l'esigenza di tutelare le istituzioni dello Stato liberale, anche a costo di mettere da parte le premesse programmatiche; aveva la mente volta agli istituti e alle norme fondamentali della democrazia più che ai principi e alla lotta ideologica. Questa differenza nelle due personalità fu spesso, negli anni del PPI, motivo di contrasto tra Sturzo e De Gasperi, il quale fu frequentemente costretto a piegarsi.

La corrispondenza tra Sturzo e De Gasperi, dopo un'interruzione durata due anni (durante uno dei periodi più critici per lo Stato liberale italiano) riprese nel maggio 1923, ma non sempre ci consente di verificare le delicate situazioni politiche che il partito attraversò in quei mesi, come le dimissioni di Sturzo a causa di pesanti pressioni vaticane, il delitto Matteotti e l'Aventino, per citare solo le più dolorose.

In seguito, nel maggio 1924, emerse la candidatura di De Gasperi alla segreteria politica del partito, carica delicata che De Gasperi, nonostante iniziali incertezze, accettò. Le lettere successive al delitto Matteotti evidenziano soprattutto la difficile ricerca di una strategia capace di modificare la situazione politica, anche attraverso una collaborazione con i socialisti, tentando di vincere le resistenze della gerarchia ecclesiastica.

6.2 SECONDA PARTE: LETTERE DELL'ESILIO INGLESE

La seconda parte del carteggio copre il periodo 1924-1938: sono gli anni del regime fascista e dell'esilio di Sturzo a Londra.

De Gasperi è costretto a subire le dolorose conseguenze di un regime che nel giro di due anni aveva messo a tacere ogni espressione di dissenso. Sturzo, lasciata l'Italia nell'ottobre 1924, visse la sua condizione di esule, impegnandosi nel mettere in guardia l'opinione pubblica europea sui pericoli del totalitarismo attraverso le sue prese di posizione nella stampa democratica. Divenuto una delle figure più significative dell'antifascismo italiano in esilio, richiamava alla tradizione del popolarismo e della cultura cattolico-democratica del partito popolare: i cattolici non dovevano diventare strumento di conservazione o, peggio, di sostegno ai regimi autoritari.

I suoi messaggi tra il 1924 e il 1926 sono carichi di inviti a resistere, a non derogare agli ideali e i valori ispirati alle battaglie del popolarismo.

De Gasperi, in lettere intense e sofferte, informava costantemente Sturzo sulla drammatica situazione politica che l'Italia stava attraversando in quegli anni e affermava di sentire fortemente la mancanza della presenza e dell'incoraggiamento dell'ex-leader del PPI. Rassicurava il suo amico sulla solidità morale del gruppo dirigente popolare e sulla saldezza della sua posizione senza patteggiamenti servili.

Da queste lettere emerge un De Gasperi che, nonostante il discorso del 3 gennaio, continua a sperare di poter recuperare terreno nel quadro politico nazionale: prefigurava l'ipotesi di blocco democratico che unisse socialriformisti, liberali, popolari e massimalisti contro il fascismo, ma d'altra parte era ben consapevole dell'atteggiamento di gran parte del mondo cattolico disponibile a sostenere il fascismo, nella speranza di ottenere vantaggi e riconoscimenti: il fascismo stava attraversando una fase di lento ma inarrestabile consolidamento.

Nel dicembre del 1925, De Gasperi è costretto da una feroce campagna denigratoria nei suoi confronti, organizzata dalla stampa fascista (che culminò in pesanti minacce), ad abbandonare la segreteria del partito e in una lettera a Sturzo, afferma con dolore che tutte le voci amiche in quel momento tacquero, compresa quella dello stesso Sturzo.

Alla fine del 1925, il quadro politico e le difficoltà da affrontare rendevano la situazione insostenibile per il partito Popolare e per tutti i partiti d'opposizione "rattrappiti sotto i colpi della sfortuna politica".

Il 30 gennaio del 1926 De Gasperi viene costretto da oscure minacce nei confronti delle organizzazioni cattoliche di Trento, alla decisione dolorosa di abbandonare la direzione del "Nuovo Trentino", e prospetta l'emigrazione oltreoceano, stretto ormai anche da incombenti difficoltà economiche; quasi temendo di essere rimproverato dall'amico di aver opposto una debole

resistenza, sottolinea in una lettera del marzo 1926 l'intollerabilità della situazione in Italia («Ho pagato di persona fino a perdere ogni posizione politica e economica»). In una lettera inviata pochi mesi dopo riferirà dell'aggressione e del sequestro subiti a Vicenza da parte di un gruppo squadristi.

Dal 1926, la corrispondenza tra i due si interrompe per cinque anni; nel 1931 De Gasperi riuscirà a far recapitare una lettera a Sturzo tramite un amico: ne emergerà un quadro completamente mutato e ancora più amaro e sconvolgente: l'arresto, il processo, il carcere. Nel '31 De Gasperi è ormai un isolato: riesce a vivere e a mantenere la famiglia grazie ad un piccolo impiego presso la Biblioteca Vaticana.

Solo dopo due anni, nel dicembre '33, De Gasperi poté inviare una nuova missiva all'amico, descrivendo l'oppressione e il disagio morale provocati dall'isolamento: confida all'amico il forte desiderio di riprendere il prezioso contatto umano, forzatamente interrotto, che, a sua detta, non può essere ristabilito se non "di presenza e guardandosi negli occhi". Si colgono dolore e smarrimento nelle sue parole, quando si richiama alle idee e alle battaglie che avevano animato il suo impegno giovanile.

Sturzo gli rispose il 1 febbraio 1934: in una lettera calda e affettuosa, esprime la vicinanza e la solidale amicizia che lo unisce all'amico, nonostante la distanza: si tratta dell'ultima vera lettera

tra i due per ben sei anni, quelli della guerra. Sturzo lasciò Londra per recarsi negli U.S.A.

De Gasperi, attorno al quale si era raccolto il gruppo degli irriducibili dirigenti popolari, visse a Roma i momenti più difficili e drammatici della guerra, i giorni che videro la caduta del regime, l'armistizio e l'occupazione nazista. Sono però anche mesi di preparazione e di ripresa per i cattolici democratici. Lo stesso De Gasperi sarà protagonista centrale della ricostruzione del regime di libertà e promotore di un nuovo partito di ispirazione cristiana.

6.3 TERZA PARTE: DALL'ESILIO NEGLI STATI UNITI AL RITORNO IN ITALIA

La seconda guerra mondiale, nonostante le terribili aberrazioni da cui fu caratterizzata, permise una lenta ripresa del movimento dei cattolici democratici, desiderosi di costituire un nuovo partito ad ispirazione cristiana.

Dopo la lunga interruzione durata per tutta la guerra, la corrispondenza tra i due riprese, grazie ad una lettera inviata da Sturzo, tramite Sforza, nel settembre 1943, che giunse al destinatario solo nel giugno '44, dopo la liberazione di Roma.

Sturzo invitava De Gasperi alla collaborazione con Sforza e con le altre forze democratiche, richiamando i punti fermi su cui

ricostruire il futuro assetto politico del Paese: libertà, indipendenza, democrazia, rispetto religioso, movimenti sociali, ricostruzione internazionale.

Dalla risposta di De Gasperi, che illustrava il nuovo quadro politico in una lettera piena di timori («saremo capaci di dare vita a una repubblica veramente libera e democratica?») e speranze («il meraviglioso afflusso dei giovani verso di noi e la mia fede nel soccorso del Signore»), inizia una fitta e intensa corrispondenza, dalla quale si coglie una lettura dei problemi politici, sociali ed economici del paese attraverso due diversi angoli visuali.

De Gasperi, al centro della vita politica nazionale, con importanti cariche di governo, era alla guida di un partito in cui coesistevano diverse anime e che andava orientato nelle scelte; doveva altresì confrontarsi con le altre forze politiche, con la monarchia e con le gerarchie ecclesiastiche, in una Italia ancora segnata dalla guerra e dalle sue conseguenze e in un contesto internazionale nel quale la posizione dell'Italia era debole e condizionata dalla volontà e dalle scelte delle potenze vincitrici.

Sturzo, dal canto suo, poteva giudicare solo dall'esterno (e con informazioni parziali) il quadro reale e completo della situazione italiana, senza peraltro avere una reale percezione e poter valutare interamente quanto il fascismo avesse inciso sul costume, sulla mentalità, sui mutamenti sociali ed economici, sulla cultura del paese.

Riuscì tuttavia ad adoperarsi generosamente a favore dell'Italia, attraverso una sorta di opera diplomatica presso il Dipartimento di Stato e i vari uffici del governo statunitense, al fine di suggerire le più urgenti iniziative per risolvere alcuni dei problemi più gravi del paese quali l'approvvigionamento della popolazione, il riordinamento della struttura economica e produttiva, la disoccupazione e la ricostruzione del paese.

La sua azione pressante sulle autorità americane aveva lo scopo principale di preparare la pace, di alleviare il più possibile le condizioni imposte all'Italia, di fare in modo che l'Italia instaurasse un rapporto cordiale e sincero sia con le autorità militari d'occupazione sia con il governo americano e di favorire consistenti aiuti americani all'Italia.

Uno dei problemi che maggiormente lo preoccupava era quello dell'informazione e del giudizio negativo sull'Italia e sugli italiani nella stampa americana: la sfiducia generale e la svalutazione continua, il pregiudizio dei corrispondenti statunitensi sugli italiani era tale che Sturzo temeva che provocasse in seno alla comunità italiana in America un rimpianto del fascismo. Anche la questione del pregiudizio degli americani sui cattolici italiani è ben presente nelle lettere di Sturzo. L'opinione pubblica americana stentava a interpretare e giudicare la novità politica del dopoguerra italiano, con l'affermazione di un partito, la DC, che usciva dai canoni tradizionali della vita e della cultura politica statunitense: c'era sospetto verso ogni presunta ingerenza del Vaticano nella vita

politica; il partito era accusato di confessionalismo, l'immagine di De Gasperi era quella di un "conservatore e portavoce del Vaticano". Solo la grande capacità del leader democristiano, la sua moderazione, la sua serietà, il suo equilibrio e la sua forza morale riuscirono a modificare questo giudizio. E Sturzo fece la sua parte. Proprio per avere la possibilità di presentare sotto la giusta luce la classe dirigente italiana, Sturzo insisteva molto affinché fosse scelto un ambasciatore italiano da inviare a Washington e la scelta ricadde su Tarchiani.

6.4 DC E PPI: NOVITÀ E DIFFERENZE

Dal carteggio emergono alcune divergenze non marginali su aspetti e problemi della vita politica italiana di quegli anni. Sturzo attraverso le sue lettere non mancava di fornire indicazioni riguardo la fisionomia che il nuovo partito avrebbe dovuto assumere: il suo programma doveva ispirarsi alla concezione morale cristiana,



ma il partito doveva essere aperto; non doveva operare in nome della Chiesa, ma per conto dei cittadini e agire sul piano politico-istituzionale, economico e sociale. I cittadini non potevano riconoscersi in un solo partito in nome della Chiesa o della fede, ma dovevano "operare secondo i loro criteri politici ed economici", altrimenti le coscienze sarebbero state legate "a cose opinabili e fuori dell'orbita religiosa": è chiaro come Sturzo rifiutasse l'idea di un partito espressione dell'unità politica dei cattolici.

De Gasperi, sul piano teorico, condivideva la linea laica e aconfessionale

di Sturzo, ma, alla luce del quadro politico con cui doveva misurarsi, era costretto a muoversi su un altro terreno e con diverse prospettive. Intendeva affidare alla Democrazia Cristiana un ruolo politico nuovo e diverso rispetto all'esperienza del partito popolare: progettava un partito interclassista, attorno al quale raccogliere consensi in una ampia articolazione di forze e classi sociali. Temeva l'organizzazione dei partiti di massa social-comunisti, era preoccupato dai problemi dell'ordine pubblico, dalla crisi economica, dall'inflazione, che giudicava pesanti ostacoli alla realizzazione di un nuovo Stato democratico. Per fronteggiare questi problemi era fondamentale disporre di un solido strumento politico, un partito che fosse espressione di un ampio consenso, capace di arginare i disegni che, da sinistra come da destra, minacciavano il processo di democratizzazione del paese. A tal fine era necessario coinvolgere quegli ambienti sociali, in gran parte

espressione del mondo cattolico, che auspicavano una politica moderatamente riformista, e si richiamavano ai valori tradizionali della società italiana. Per realizzare questo progetto doveva ottenere una sorta di investitura da parte della Chiesa, il cui sostegno era particolarmente importante agli occhi dell'opinione pubblica italiana. Il ricordo di quanto era costata al PPI, dal 1922, l'ostilità del Vaticano, era per De Gasperi un monito costante.

Il disegno di De Gasperi non va confuso con l'idea di un partito confessionale, egli anzi credeva fermamente nell'autonomia dei credenti impegnati nella vita pubblica e la lezione di Sturzo era ben presente in lui; ma sapeva anche che un pluralismo di forze politiche di ispirazione cristiana rischiava di indebolire il suo progetto, di attenuare la natura interclassista del partito, laddove invece occorreva raccogliere consensi in un'ampia articolazione di forze sociali, evitando posizioni troppo caratterizzate di destra o di sinistra, dando vita a un partito "forte e deciso". Su questa linea De Gasperi aveva trovato un alleato in Giovanni Battista Montini, sostituto alla segreteria di Stato del Vaticano, con il consenso della Curia romana.

Sturzo si rese conto ben presto di questa nuova impostazione della DC rispetto all'esperienza del popolarismo. La debole caratterizzazione programmatica del partito non lo convinceva: in particolare, rispetto alla scelta della forma istituzionale del nuovo

Stato, avrebbe desiderato un partito dall'esplicito orientamento repubblicano.

Queste preoccupazioni lo portarono a temere il referendum istituzionale, avrebbe preferito che la decisione sulla forma istituzionale dello Stato fosse demandata all'Assemblea costituente, anche per evitare che i cattolici e il clero meridionale, sostenendo la monarchia, venissero visti con sospetto, alimentando nuovi anticlericalismi.

De Gasperi non condivideva queste preoccupazioni, le sue apprensioni erano legate al problema dell'unità del partito, opera "difficile e improba". Il referendum istituzionale era per lui lo strumento che meglio di ogni altro avrebbe evitato fratture; era inoltre convinto del significato etico, civile e democratico di una consultazione popolare su un problema di così vasta portata.

«Per me il referendum - scriveva a Sturzo il 12 novembre 1944 - ha un grande valore morale, perché dà il senso democratico e pacificatore di una suprema decisione popolare e di un consenso esplicito della maggioranza alla nuova forma dello Stato.»

6.5 IL TRAVAGLIATO RITORNO IN ITALIA

Dopo la liberazione del Nord e la fine della guerra, Sturzo cominciò ad accarezzare l'idea di un ritorno in patria. Si impegnò per ottenere i documenti necessari ma, dopo un tentativo non riuscito

per un ritardo del Dipartimento di Stato nel rilascio del permesso di uscita, incontrò alcuni rilievi da parte della Segreteria di Stato ed alcune perplessità da parte del Vaticano in merito ad un suo ritorno a Roma.

La motivazione addotta da monsignor Cicognani, delegato apostolico a Washington, corrispose al timore che Sturzo volesse riprendere l'attività politica nonostante il divieto del Concordato causando imbarazzo alla Santa Sede e al governo stesso. Secondo il Delegato apostolico sarebbe stata preferibile, per Sturzo, una "più tranquilla e ritirata" residenza, per esempio nel Salernitano, "ma non in Roma per ora".

Sturzo replicò immediatamente riaffermando la sua volontà di partire per Roma, spiegando con forza le sue ragioni e i suoi programmi. Tutto sembrò nuovamente pronto, egli comunicò a De Gasperi la data prevista per il suo arrivo (27-28 ottobre), però una telefonata e una nuova lettera di monsignor Cicognani, ancor più ferma delle precedenti comunicazioni, delusero le speranze di Sturzo.

A quel punto egli si piegò, con profondo senso di obbedienza, al volere della Curia.

In una conversazione telefonica del 15 ottobre e in una lettera del 26 ottobre, il leader della DC cercò di rassicurare Sturzo e di spiegargli i motivi delle preoccupazioni vaticane. Un atteggiamento di Sturzo apertamente a favore della Repubblica avrebbe costretto il Papa ad intervenire, favorendo

“indirettamente la tesi monarchica e il nascere di un partito cattolico monarchico”, che De Gasperi considerava “fatale perché la scissione dei cattolici poteva portare a una maggioranza socialcomunista”. Lo stesso giorno Sturzo scrisse a De Gasperi di essere “estremamente dolente per il rinvio del viaggio”. Se appare chiaro il peso determinante del Vaticano nel mancato ritorno in patria di Sturzo nell’ottobre 1945, non è da escludere l’ipotesi che questa decisione sia maturata in seno alla Segreteria di Stato, con il consenso di “amici” di Sturzo. Secondo la testimonianza di Mario Scelba, De Gasperi non guardò mai “con molta simpatia” al ritorno di Sturzo, perché temeva che la sua ingombrante presenza a Roma avrebbe ridotto l’autonomia del partito, in quanto per ogni argomento si sarebbe richiesta la sua opinione.

Tuttavia, al di là di allusioni e congetture, non emergono espliciti interventi di De Gasperi tendenti a procrastinare il viaggio di Sturzo; è più probabile che il leader della DC sia rimasto alla finestra, cercando di far capire a Sturzo, come emerge dalla lettera del 26 ottobre, quali motivazioni avessero spinto la Santa Sede ad assumere un atteggiamento così pesante nei suoi confronti.

In Sturzo prevalse, anche questa volta, la virtù dell’obbedienza ed egli non manifestò sentimenti di ribellione o pose vittimiste.

Sturzo rientrò a Roma il 6 settembre 1946, dopo le elezioni per la Costituente e il referendum istituzionale. Nei rapporti con De Gasperi si aprì una fase nuova e significativa, nella quale Sturzo si

misurò con l'amico con la consueta franchezza, senza riserve. Sugli aspetti più disparati della vita politica nazionale si alternarono tra i due momenti di approvazione e di riconoscimento a momenti di pesanti rilievi.

Sturzo criticò alcuni aspetti della politica degasperiana con la severità e la predica insistita tipiche di quel suo atteggiarsi a censore nei confronti della vita pubblica italiana. De Gasperi non gradiva i toni censori di Sturzo sul governo e sul partito, temendo che facessero il gioco degli avversari. Subì il dissenso di Sturzo con inquietudine e amarezza.

Il dissenso era anche il riflesso delle diverse posizioni e responsabilità che i due interlocutori ricoprivano. De Gasperi, cui spettò il compito tutt'altro che facile di guidare un governo composto di diversi orientamenti ideologici, temeva che queste aspre polemiche avrebbero messo a rischio le sorti della democrazia italiana: il dover fronteggiare non solo i contrasti interni al suo partito, i rapporti problematici con le altre forze della maggioranza e l'urto di opposizioni agguerrite in parlamento e nelle piazze, ma anche le polemiche di Sturzo, che avevano peraltro ampia cassa di risonanza nella opinione pubblica, gli appariva inopportuno e ingiusto. Non mancò di reagire quando la polemica di Sturzo sembrava compromettere il delicato equilibrio politico faticosamente costruito.

Secondo De Gasperi, Sturzo, con le sue critiche, rischiò di favorire le opposizioni, poiché fornì l'immagine del partito lacerato da contrasti interni e messo in discussione persino dal suo capo storico più rappresentativo.

Sturzo riconobbe a De Gasperi grandi meriti. Le elezioni del '48 lo avevano convinto sulla funzione di guida che la DC aveva assunto nel nuovo quadro politico del paese. La DC aveva la responsabilità di rappresentare gli interessi dell'intero paese, a tutela del sistema democratico. Questi riconoscimenti però non escludevano giudizi aspri sulla politica degasperiana, di una severità sconcertante.

Un primo motivo di dissenso tra Sturzo e De Gasperi si ebbe in occasione della firma e ratifica del trattato di pace.

Secondo Sturzo le dure clausole che imposero all'Italia la perdita di Trieste, Pola, Briga, Tenda e delle colonie, oltre a dure limitazioni per la marina e per l'esercito e la cessione delle colonie, apparivano animate da "spirito vendicativo". Invitò De Gasperi e il Governo, in una lettera del luglio 1947, a reagire, a non accettare supinamente l'imposizione dei vincitori. Fece presente, inoltre, l'inopportunità dell'invito dei plenipotenziari al governo italiano a Parigi per la firma.

Su queste posizioni trovò solo alcuni dei vecchi protagonisti della vita politica italiana come Croce e Orlando, assieme al suo allievo Scelba, ma non trovò il consenso dell'opinione pubblica italiana, né del Governo né delle forze politiche.

De Gasperi ritenne, in quel momento, improduttivo e autolesionista un braccio di ferro con le potenze alleate, e giudicò più opportuno puntare ad una revisione del trattato attraverso successive intese.

«Chi ha sostenuto l'opportunità della firma, non può trovare oggi nuovi argomenti negativi, in un momento in cui ci viene chiesta la ratifica come condizione per una piena e dignitosa collaborazione europea. [...] La politica è l'arte di scegliere il male minore», scriveva a Sturzo il 9 luglio 1947.

Il secondo motivo di dissenso tra i due interlocutori si ebbe relativamente alla riforma agraria. Sturzo guardò con sospetto e timore alla riforma agraria varata da Segni e dal governo De Gasperi. Nel novembre 1948 De Gasperi inviò a Sturzo una bozza di progetto di "legge agraria" e Sturzo obiettò la mancata applicazione dell'art. 117 della Costituzione, che ne attribuiva la competenza alle regioni, sostenendo che la riforma avrebbe favorito i ricchi mezzadri comunisti dell'Emilia e della Toscana e che era incostituzionale.

Nella lettera a De Gasperi del 9 luglio 1950, Sturzo contestò l'idea della commissione parlamentare composta da tre deputati e tre senatori e quella di affidare al governo la determinazione dei terreni da espropriare.

Nella lettera di risposta del 10 agosto 1950, De Gasperi, che doveva resistere alla pressione degli agrari meridionali e agli attacchi dei socialcomunisti e spiegare agli americani gli obiettivi della riforma, ribadì la necessità di varare la riforma ma soprattutto richiamò Sturzo ad un maggiore senso di responsabilità nei confronti dei problemi della politica italiana, giudicando il suo "giocare di scherma" un pericolo per il regime democratico, delle cui sorti era profondamente preoccupato.

I due leader del cattolicesimo democratico italiano si confrontarono anche sulla questione della nuova legge elettorale. De Gasperi, puntando a dar vita ad un governo che garantisse continuità e una solida base parlamentare, nonché alla salvaguardia della collaborazione tra le forze democratiche di centro (essendo impraticabile una collaborazione con la sinistra socialcomunista da un lato e con le forze monarchico-neofasciste dall'altro), cercò di garantire al centrismo una stabilità in grado di sostenere la pressione delle forze estreme e vide la nuova legge elettorale con un antidoto di fronte ai rischi di una pericolosa involuzione del sistema politico italiano.

Sturzo, nella lettera al Presidente del Consiglio del 12 maggio 1952, pur riconoscendo la necessità di una riforma del sistema elettorale, si dichiarò a favore del sistema uninominale maggioritario. De Gasperi, per il quale non era realisticamente perseguibile la soluzione uninominale perché non accettata dai partiti minori e dai socialdemocratici, rispose a Sturzo il 24 agosto

1952, giudicando la sua polemica un attacco proditorio ingeneroso e ingiusto diretto contro il governo e ribadendo che il problema, a quel punto, riguardava la difesa "contro l'abuso dell'organismo democratico", tentato da chi vuole strangolare la democrazia.

Da questo carteggio emerge, comunque, che le polemiche tra i due interlocutori non intaccarono mai la loro amicizia, stima e affetto reciproco, vissuti nella comune adesione ai valori del cattolicesimo democratico; infatti Sturzo, nonostante la sua foga insistente e il suo spirito polemico, riconobbe sempre a De Gasperi grandi meriti nella ricostruzione della vita democratica nel secondo dopoguerra e nella difesa delle libertà politiche.

Sturzo e De Gasperi, anche se diversi per formazione e temperamento, furono due eccezionali personalità, testimoni e artefici di un cattolicesimo politico i cui valori fondamentali erano la centralità della persona e il rispetto del metodo democratico.

7. CONCLUSIONE

7.1 IDENTICI MA DIVERSI

Dallo studio condotto, sono emerse due figure ricche di viva sensibilità umana, politica e religiosa, convinti assertori del cattolicesimo democratico, anche se cresciute e formate in ambienti diversi e lontani: l'uno in un contesto culturale fortemente influenzato da una storia e una tradizione meridionalista, l'altro maturato nel clima mitteleuropeo e segnato dall'esperienza dell'amministrazione asburgica. Ambedue, però, espressione di quella generazione che si riconobbe nella tradizione e nella scuola del magistero sociale della Chiesa.

Sturzo appare generalmente più teorico, volto ai principi, combattivo, puntiglioso, polemico e impulsivo: alla sua straordinaria acutezza politica e interpretativa si devono la nascita del popolarismo italiano e il riconoscimento precoce e tempestivo della pericolosità del fascismo; De Gasperi si palesa invece come un politico abile e pragmatico, equilibrato e riflessivo, che riesce a mantenere gli equilibri di governo, non escludendo a priori eventuali alleanze con diverse forze politiche, per il bene del

paese. Spesso Sturzo rimprovera all'azione di De Gasperi proprio questo suo carattere di mediazione e di realismo, che invece permise al politico trentino di guidare la ricostruzione della vita democratica in Italia, impostando il nuovo regime repubblicano a difesa delle libertà costituzionali e politiche e inserendolo nella vita internazionale.

Risulta peraltro evidente l'esistenza di un forte rapporto personale che, al di là del dibattito politico, ricco di contrasti e divergenze, legava le figure dei due uomini politici. Se Sturzo era più legato ad una immagine di un partito di programma, quale era stato il Partito Popolare, con una sua funzione ben definita, De Gasperi appare più pragmatico e "realista", anche perché intende ricostruire l'Italia, martoriata dalle ferite materiali e morali provocate dal regime fascista e dalla guerra civile alla fine del secondo conflitto mondiale. Sturzo, esiliato in America, non riusciva a rendersi conto pienamente del quadro politico nazionale e le sue critiche, sebbene oculatissime e mai scontate, risultavano a volte squisitamente ideologiche e non curanti della reale situazione politica del momento, con il governo democristiano sempre più in bilico, bersagliato da più parti. Se Sturzo è dunque ben assimilabile alla figura del perfetto "politico", De Gasperi è da considerare e apprezzare anche e soprattutto come un "grande statista".

7.2 **DIVERSI MA IDENTICI**

La decisa alterità e lontananza di ambienti di provenienza, contesto e clima culturale, storia e tradizioni; la vivace diversità di temperamento, personalità, orientamento e scuola politica; la marcata distinzione di valutazioni, posizioni, angoli visuali, preoccupazioni e prospettive, ci sembra non abbiano mai intaccato minimamente (e questo è per noi il dato più sorprendente e significativo) l'amicizia, la stima e l'affetto reciproco di questi due personaggi di straordinario rilievo politico e spessore umano (come riferisce in una significativa intervista Maria Romana De Gasperi, figlia dello statista trentino).

Abbiamo rilevato da un lato l'insistenza puntigliosa, la foga e la passione, la sfida e la lotta ideologica, lo spirito polemico e i toni censori dell'uno, Sturzo, legato all'immagine di un partito "di programma"; dall'altro lato il realismo, l'equilibrio, la visione ampia del quadro d'insieme, la pacatezza e la generosità umane di De Gasperi, la sua concezione della politica come "l'arte di scoprire qual è il male minore", le alte e inderogabili responsabilità del capo del governo e dell'uomo di Stato. I dissensi politico-amministrativi tra i due si determinano sempre nell'alveo di una profonda unità sostanziale di convinzioni e intenti nella visione politica e nella politica operativa: la Politica come un dovere, impegno di libertà,

a servizio della verità e della giustizia, “la più alta forma di carità”; la difesa della vita democratica, sempre rispettosa della sostanza (non solo delle forme) e della socialità vera; la prudenza e la responsabilità, la concretezza, pragmaticità e determinazione nella politica operativa; l’umiltà, l’apertura, il rispetto e il dialogo come valori.

Questa la loro identità nella diversità.

Lavoro realizzato da alcuni studenti della classe III liceo sez.C coordinati dalla Professoressa **Agnese Pica** durante l'anno scolastico 2010/2011:

Laura Angeletti

Silvia De Libero

Paolo Marzioli

Giuditta Mazzè

Nicole Panunzi

Lorenzo Raffio

Domenico Rizzo

Veronica Spinelli

Carla Tintari

Un sincero ringraziamento alla professoressa **Agnese Pica**, che ci ha seguito costantemente nella realizzazione di questo progetto, trasmettendoci la sua passione e spronandoci a migliorare.

Attraverso il carteggio curato da F. Malgeri, l'intervista di G. De Rosa, le lezioni dei professori F. Piva ("Dal cattolicesimo intransigente al Partito popolare Italiano") e F. Malgeri ("L. Sturzo. Dall'esilio al ritorno in patria"), i filmati e i documenti messi a disposizione dall' Archivio dell'Istituto Sturzo, gli studenti dell'ultima classe liceale sez. C, nell'anno scolastico 2010-11, hanno condotto uno studio sulle due figure più significative nella storia del cattolicesimo politico italiano, che hanno segnato profondamente l'evoluzione del nostro paese e inciso sulla cultura politica nazionale del XX secolo.

QUADERNI DI STORIA
Liceo classico "Pilo Albertelli" di Roma
2016

