

Chiesa e Stato in Italia dall'Unità a oggi

di Marco Impagliazzo

I cattolici non furono contrari all'Italia ma al processo di unificazione italiana come venne configurandosi dopo il 1848, come portato dei tempi nuovi inaugurati dalla Rivoluzione francese, e come movimento antitemporalista, con una leadership liberale modernizzatrice che già nel Piemonte degli anni Cinquanta, con le leggi Siccardi e la politica laicizzante del connubio Cavour-Rattazzi, aveva chiuso conventi, confiscato beni ecclesiastici, costretto la Chiesa al diritto comune. I cattolici e lo stesso Pio IX non erano cioè contro l'Italia, anzi avevano storicamente contribuito all'identità italiana. Il cattolicesimo, da quasi tutti gli italiani professato, era stato e rimaneva un elemento basilare dell'identità italiana. I papi, dal Cinquecento, erano sempre stati italiani e tenevano a questa appartenenza: l'Italia era la loro terra, anche se non in senso politico. Del resto c'era una tradizione in questo senso che rimontava almeno a Gregorio Magno, il quale, come attestano i suoi scritti, aveva una precisa coscienza d'essere il difensore dell'Italia tutta, specie dai longobardi. Ma non andiamo troppo indietro. Ciò che appariva inaccettabile, a Roma e nel cattolicesimo italiano di metà Ottocento, erano il contesto e le modalità del processo di unificazione dell'Italia, percepito come una rivoluzione.

D'altra parte, a leggere testi e discorsi dell'epoca, il termine ricorre spesso da parte di patrioti ed esponenti dell'élite dirigente: rivoluzione italiana, rivoluzione liberale, rivoluzione religiosa, o rivoluzione tout court. Di rivoluzione si sente parlare nei primi anni del Parlamento italiano: la parola echeggia sovente ed anche affiora sulla bocca non di giacobini scamiciati bensì di notabili politicamente conservatori. Certo, la rivoluzione italiana aveva un carattere moderato, era guidata da Cavour e dalla Destra, non da Mazzini e Garibaldi, non era repubblicana, si riallacciava alle *trois glorieuses* della rivoluzione orleanista borghese del 1830, non a quella del 1789, era antiborbonica ma non antimonarchica. Tuttavia la percezione da parte della Chiesa e di Pio IX fu quella di un'unica corrente rivoluzionaria che durava dal 1789 e di cui il liberalismo del Risorgimento italiano partecipava pienamente. Prova ne era il fatto che con l'Unità d'Italia veniva abbattuto anche nella penisola il sistema dell'*ancien régime* che, nei frammentati Stato preunitari, aveva resistito più a lungo che nel resto d'Europa. Nella visione cattolica, l'Italia si andava unendo in una cornice non innocua ma di rivoluzione, eliminando definitivamente l'alleanza fra trono e altare, dunque separando Stato e Chiesa, sopprimendo le particolarità giuridiche delle istituzioni ecclesiastiche, instaurando un pluralismo d'opinione invece di riservare il diritto d'espressione alla sola verità, riducendo gli spazi della Chiesa nella società.

Bisogna ricordare il *Sillabo*? Questa silloge di errori rappresentava, nel 1864, il rigetto apparentemente irrevocabile della rivoluzione, del liberalismo e della modernità, da cui la Chiesa cattolica si sentiva allora aggredita. L'ultima delle ottanta proposizioni ritenute inaccettabili dal *Sillabo* condannava l'affermazione che "il Romano Pontefice può e deve conciliarsi e transigere con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna"¹. Era, il *Sillabo*, un documento politico, non religioso, in cui Pio IX affermava fideisticamente dei principi che pure sapeva confliggenti con la realtà storica e probabilmente destinati a perdere validità. Era mirato in particolare a contrastare due aspetti del superamento rivoluzionario dell'ancien régime: per l'appunto la separazione tra Stato e Chiesa, che laicizzava la società ponendo fine alla secolare alleanza fra trono e altare, e la libertà di opinione, per cui, come appena detto, non più solo la verità aveva diritto ad essere espressa, come invece accadeva in regime di cristianità tutelato da governi civili a Dio consacrati.

L'opposizione cattolica al processo unitario italiano non è malevolenza verso l'Italia ma opposizione politica alla rivoluzione già vista operante nel Piemonte delle riforme, unico Stato italiano, prima del 1859, ad avere un regime costituzionale. Nel suo promozionale viaggio attraverso gli Stati della Chiesa, nel 1857, Pio IX incontra amichevolmente Minghetti, di cui conosce l'orientamento diverso dal suo, e sul Piemonte gli dice: "Già vi si sta male. Vi si perseguita la religione. Ogni oltraggio che si può fare alla Chiesa non si tralascia. Il re... poveretto! farebbe meglio a trebbiare il grano. Vi è un ministro incredulo, il Rattazzi; Cavour ha ingegno, ma dubito che anch'egli abbia poca religione"².

A quest'opposizione politica al processo d'unificazione nazionale si aggiungeva poi un'opposizione per motivi religiosi. La difesa dello Stato della Chiesa, più ideologica che reale essendo trascurata politicamente e militarmente, affidata com'era alla presenza dei soldati francesi stazionati contro voglia da Napoleone III, era motivata, prima che da accanimento temporalista, dal fattore religioso. Al di là di ogni possibile dubbio sull'anacronismo teocratico, per cui negli Stati della Chiesa la vita civile era ordinata in funzione della vita religiosa, s'imponeva l'idea che il papa avesse bisogno di una base temporale per svolgere la sua missione spirituale nel mondo. In altri termini, il papa non poteva essere suddito di uno Stato, pena la perdita della libertà e della efficacia apostolica. Per valutare questa persuasione religiosa, il cui profondo radicamento viene oggi mal percepito, stante il fatto che tuttora il papa non è suddito di nessuno Stato, bisogna tener presenti le lotte e i contrasti tra poteri ecclesiastici e poteri secolari lungo tutta la storia cristiana, e quanto il papato abbia sin dai primi secoli affrontato senza vezzi moralistici il nodo del potere in relazione alla sua missione e alla sua indipendenza. Gli Stati della Chiesa, poi, esistevano dal primo millennio e Pio IX sentiva di non potere abdicare alla loro esistenza se non come un personale tradimento del

¹ Cfr. R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Torino 1969, 2 voll., I, p.449.

² Minghetti, *Memorie*, p.....

legato dei suoi predecessori: era per lui una questione di coscienza, prima che politica. Se c'è una genetica delle istituzioni, Pio IX doveva sentire nelle viscere l'esperienza dei suoi predecessori che per oltre un millennio avevano pensato la loro libertà e universalità in termini di sovranità. Le vicende di Pio VI e Pio VII, trascorse sotto gli occhi di Mastai Ferretti giovane, confermavano tragicamente questo sentire profondo.

Francesco Traniello ha sostenuto non esservi stato un disegno esplicito di esclusione dei cattolici dal Risorgimento. Del resto il nemico era l'Austria, non la Chiesa. Tuttavia il Risorgimento rappresentava, in negativo per i cattolici, in positivo per i liberali, il superamento dell'*ancien régime* sino allora perpetuatosi nei diversi Stati della penisola italiana. All'*ancien régime* la Chiesa era idealmente legata, non avendo affatto metabolizzato la svolta della Rivoluzione francese e le nuove aspirazioni del secolo XIX, segnato dalla nascita delle nazioni e dalle vittorie del liberalismo. La Chiesa era anacronistica? Lo pensavano le élites liberali, che dischiudevano la manomorta ecclesiastica alle dinamiche economiche moderne, sopprimevano gli ordini religiosi considerati inutili (oziosi, si diceva) e favorivano quelli di vita attiva nell'educazione popolare e nel sociale, eliminavano prerogative ed eccezioni giuridiche del clero in nome dell'uguaglianza di tutti i cittadini e, se del caso, arrestavano preti e vescovi legittimisti.

E' comunque vero che i cattolici italiani, per quanto estranei oppure ostili all'Unità italiana, non avevano l'impressione di un'apocalisse. Pio IX si faceva campione dell'intransigentismo, ma i contemporanei lo descrivono per lo più amabile, cordiale, espansivo, persino seducente con gli interlocutori, e sinceramente religioso. Conscio, inoltre, di non essere molto capace come papa politico. Molti problemi li lasciava alla Provvidenza o, purtroppo per la Chiesa, al card. Antonelli. D'altra parte, in Italia, l'irreligiosità era scarsa. L'anticlericalismo era contenuto, ancora lontano dalle volgari e ostentate profanazioni dell'età crispina. Le masse erano cattoliche e devote. E si sa che l'unificazione nazionale non comportò crisi della pratica religiosa. Le stesse élites liberali erano generalmente credenti, sebbene tutt'altro che papaline, desiderose anzi di indebolire le strutture ecclesiastiche e la loro influenza sociale, attuando una secolarizzazione che della Chiesa salvasse solo quanto serviva direttamente per la pastorale. Alcuni liberali nutrivano ambizioni di riforma della Chiesa, come Ricasoli che voleva l'elezione diretta delle cariche ecclesiastiche da parte del laicato, un decentramento ecclesiale in senso amministrativo e disciplinare, in sostanza un governo democratico del cattolicesimo in luogo del verticismo gerarchico. Progetti irrealistici che ricordavano la fallita costituzione civile del clero di rivoluzionaria memoria.

Ma nel complesso i liberali, pur diffidenti di qualsiasi potere della Chiesa nella società, ne rispettavano la funzione religiosa. Perché del resto minarne l'autorità tra il popolo quando proprio la Chiesa era garanzia di ordine sociale e senso etico? C'erano vene massoniche e anticlericali,

c'erano Mazzini e Garibaldi, ma non un disegno organico anticattolico. Quando nel 1862 l'abate Passaglia promuove una petizione al papa perché abbandoni il potere temporale e ne ottiene la sottoscrizione da poco meno di 6.000 sacerdoti, vi fu qualche ministro liberale voglioso di premiare questi ribelli a Roma con titoli e denari, ma presto il governo desistette dall'interferire in affari interni della Chiesa³. Avrebbe potuto favorire un movimento cattolico nazionale italiano dissenziente con la Santa Sede, abbozzare uno scisma, come nel Novecento avrebbero tentato tanti governi dell'Europa centrale e orientale, non solo comunisti, promovendo associazioni nazionali del clero cattolico centrifughe da Roma. Invece non ne fece nulla. Non tentò di creare un cattolicesimo di stampo patriottico, liberale o democratico. Prevalse il "libera Chiesa in libero Stato". La riforma religiosa, avrebbe detto Ruggero Bonghi in Parlamento nel 1871 era "non solo fuori dalla nostra competenza, ma fuori dalla nostra potenza". Tratti giurisdizionalisti affiorarono, come nella seconda parte della legge delle Guarentigie o nei provvedimenti di confisca dell'asse ecclesiastico che completavano per l'Italia unita, da ultimo per Roma, ciò che in Piemonte s'era iniziato a fare nel 1850. Ma questo avvenne in nome di una difesa del neonato Stato, che sino al 1876 temette dissolventi reazioni di potenze straniere o di movimenti legittimisti, e sul piano interno riteneva che limitare la presenza della Chiesa negli affari temporali ed economici fosse doverosa modernizzazione.

Dopo la presa di Roma, mentre il paese andava assestandosi e costruendosi, i cattolici rivelarono appieno, con il loro comportamento, un loro sentirsi italiani a tutti gli effetti, certo senza dismettere una profonda ostilità verso la classe dirigente liberale, considerata rivoluzionaria, irreligiosa, anticristiana, corrotta, non rappresentativa del paese reale (facendo torto alla presenza, nei vari governi e in Parlamento, di personaggi d'alta caratura ideale e morale, che al Risorgimento non mancarono). L'Italia unita fu rapidamente accettata dai cattolici, non sempre a parole, ma certamente nei fatti. Nel 1874, a Venezia, alla fondazione dell'Opera dei Congressi, ovvero del movimento cattolico, Sacchetti affermava: "Noi abbiamo sperato tutto da Dio... sì ampiamente da credere superflua, inutile, intempestiva, ogni nostra azione... Cattolici, preghiamo Iddio che la rivoluzione muoia domani, ma noi lavoriamo com'essa dovesse vivere per sempre"⁴. Sconfitti dai liberali e, in certo senso, dalla storia, i cattolici italiani non si sentivano affatto alle strette, né agonizzanti, né depressi. Si sentivano interpreti dell'Italia vera, dell'Italia di sempre, dalle Alpi alla Sicilia, ritenendo che i liberali fossero impostori e falsi patrioti perché tradivano l'identità profonda, quella religiosa, del paese. Accettarono l'opposizione ed il temporaneo declassamento a cittadini di seconda categoria, in attesa che l'Italia legale, governi e istituzioni, ritornassero a Dio. E si organizzarono come movimento religioso e sociale, creando, pur senza pretese di vittorie politiche,

³ F. Fonzi, pp. ...

⁴ De Rosa, Sturzo, 13.

un'Italia alternativa a quella liberale. Scrive Jemolo che "nella storia della resistenza e dell'organizzazione cattolica italiana tra il 1870 e il 1900 c'è molto da ammirare: la fede nel proprio buon diritto; la fiducia in Dio; la coscienza di lavorare non per sé, ma per i propri figli e forse per i propri nipoti; molte rinunce, a vantaggi, a soddisfazioni, a cariche, che l'astensione dagli uffici pubblici e dalla lotta politica reca con sé; il non scoraggiarsi per la serie degli insuccessi. Come tutte le resistenze del genere, questa fu resa possibile dall'appartarsi dei cattolici, dal fare, in ogni città, gruppo a sé [...] Una resistenza protratta così a lungo, quasi sempre di padre in figlio, con scarsissime defezioni pure nell'interno delle famiglie, non sarebbe stata possibile senza questo isolamento"⁵.

Né Pio IX né i cattolici italiani ne ebbero piena coscienza, ma la nuova condizione di oppositori, senza potere temporale, senza ancien régime, senza regime di cristianità, significava per loro una stagione felice, come si sarebbe compreso decenni dopo. Sopravvenivano alcuni fenomeni di grande portata. Anzitutto – ed è un aspetto messo bene in rilievo da Andrea Riccardi - la nascita di un episcopato italiano, di un movimento cattolico laicale italiano, insomma di un cattolicesimo nazionale italiano, compatto, popolare, forte nel sociale, espressivo di larga parte del paese. Poi si registrava il ritorno alla Santa Sede delle sue prerogative nelle *causae maiores*, ossia nelle nomine e rimozioni dei vescovi, *causae maiores* prima requisite dai sovrani d'ancien régime – fossero, in Italia, i Savoia, i Lorena o i Borbone - che ponevano loro uomini nelle cariche ecclesiastiche. Questo controllo sulle nomine era appena limitato da *placet* ed *exequatur* statali per cui la Santa Sede dovette assolvere contro voglia a qualche negoziazione, ma presto affermò la sua piena libertà di nominare i vescovi. Era una novità epocale, atta a favorire il centrarsi sul papa della Chiesa italiana, così come avveniva con l'ultramontanesimo in tutta Europa dove, da Napoleone in poi, Chiese cattoliche di tendenze episcopalistiche o gallicane erano via via scomparse.

Siamo ad un paradosso della storia, ben spiegato da René Rémond per l'Europa nel suo insieme. Rivoluzionari e liberali volevano ridurre gli spazi della Chiesa, restringerla al puro religioso – ma esiste il puro religioso fuori dalla storia, dalla società, dalla cultura? - mentre la Chiesa rimpiangeva amaramente l'ancien régime e l'epoca della cristianità pubblicamente riverita. Ma proprio l'esclusione dalle posizioni di potere e privilegio che deteneva nell'ancien régime avrebbe rinvigorito la Chiesa, tra l'altro con l'ascesa del potere dei papi. Ascesa dovuta, a onor del vero, anche all'adozione di modelli politici profani di moderno leaderismo, centralismo, e decisionismo⁶. Per dirla con Klaus Schatz, è difficile indicare un avvenimento che abbia tanto contribuito alla vittoria dell'istituzione papale quanto la Rivoluzione francese. Sebbene quest'ultima apparisse demoniaca alla Chiesa cattolica del tempo, in realtà eliminava gli ostacoli che nell'Europa

⁵ Jemolo pp. 52-53.

⁶ Cfr. K. Schatz, *Il primato del papa*, Brescia, 1996, pp. 198-223.

assolutistica di ancien régime impedivano l'affermazione piena del papato, ossia scioglieva la Chiesa dall'assoggettamento a principi e sovrani, riconduceva le nomine episcopali dagli Stati alla sede petrina, scardinava l'indipendenza delle Chiese nazionali che coltivavano, come accennato, tendenze episcopalistiche, o gallicane in senso lato, e per rendersi autonome da Roma si appoggiavano a poteri civili non sempre disinteressati⁷. In Italia, il fenomeno sarebbe stato analogo al resto d'Europa, solo più tardivo.

In definitiva, si comprende perché Paolo VI, pur senza spingersi a lodare la Rivoluzione francese, ma implicitamente accettandone, nel suo magistero, le conseguenze, abbia più volte celebrato l'Unità d'Italia, definendo opera della Provvidenza il processo risorgimentale e finanche la stessa perdita del potere temporale. Capire questo, per Pio IX, non era possibile. Lo sarebbe invece, oggi, agli anacronistici assertori delle insorgenze antirisorgimentali che scambiano per opposizione politica quella che invece era millenaria passività delle masse amorphe e incolte, in Italia come in tutta l'Europa, occidentale e orientale, dove far la storia era allora patrimonio esclusivo delle élite (e si ricordi che in Italia nel 1871 votava poco più dell'1% della popolazione, mentre solo il 2,5% parlava italiano). Inoltre chi enfatizza le cosiddette insorgenze non vede l'immediato ralliement cattolico, non al liberalismo politico, ma al contesto unitario creatosi loro malgrado. Per non dire che, se per insorgenze s'intende il brigantaggio, dopo l'Unità questo fenomeno non è nuovo se non per il contesto, poiché riprende una vecchia piaga criminale italiana, e non è certo paragonabile agli eroici aiduchi, clefti o uscocchi balcanici, sicché i cattolici pur di sentire legittimista non vollero avere seriamente a che fare con esso, tanto era squalificante.

Nel tempo, la storia si è rovesciata. I cattolici sono divenuti i più convinti assertori dell'unità italiana, non fosse che per il beneficio trattone. L'unità del paese, un tempo maledetta, è divenuta benedetta.

La questione romana

Spingendo per l'unificazione italiana, di fatto l'Europa ha affidato all'Italia anche la soluzione di un problema non solo italiano e che oltrepassava persino i confini europei: il problema della collocazione della Chiesa cattolica e in particolare del papato nel mondo contemporaneo. Nella ristrutturazione ottocentesca dello spazio europeo⁸, infatti, non c'era più spazio per formazioni politico-territoriali e istituti giuridici nati nel Medioevo e in relazione ad un potere politico multinazionale, quello imperiale, progressivamente svuotato dall'affermazione degli Stati

⁷ *Ibidem*, p. 199.

⁸ Ma già a partire da Machiavelli, le critiche all'influenza negativa della Chiesa cattolica sul carattere degli italiani si sono legate all'insofferenza per il ruolo degli Stati pontifici nello spazio politico italiano.

nazionali e definitivamente tramontato dopo il Congresso di Vienna. Tra gli elementi per cui non c'era più spazio nel nuovo ordine europeo rientravano anche gli Stati della Chiesa e il potere temporale del papa. Pio IX si è appellato a molti stati europei perché assumessero la sua causa, ma non ha trovato ascolto e alla fine la soluzione di un problema tanto rilevante – simbolicamente rappresentato dalla questione di Roma – è stata lasciata al nuovo stato nazionale.

L'unificazione italiana si è realizzata imponendo al Papa la fine del suo potere temporale e Pio IX ha continuato sempre a protestare contro i “fatti compiuti”. La “questione romana” è stata risolta solo più tardi, a distanza di circa di settant'anni dalla presa di Roma, con il Trattato Lateranense, che realizzò la conciliazione tra la Chiesa e l'Italia, portando così a pieno compimento il Risorgimento, secondo le parole di Giovanni XXIII. Il dissidio tra Chiesa e Stato in Italia è stato oggetto di una vastissima letteratura, ma forse c'è ancora qualcosa da approfondire per quanto riguarda i principali protagonisti della vicenda, in particolare Pio IX e Cavour. Infatti, un passo rilevante nella direzione della fine del potere temporale fu, paradossalmente, compiuto dallo stesso Pio IX, quando si rifiutò, nel 1848, di mettersi alla guida della guerra degli stati italiani contro l'Austria. Questa decisione è stata in genere presentata come la dimostrazione dell'avversione del papa per l'unificazione nazionale. Indubbiamente, rifiutandosi di sostenere la guerra contro l'Austria spiazzò i suoi sostenitori e iniziò così un isolamento crescente di Pio IX davanti all'opinione pubblica risorgimentale. Ma, in sede storica, si deve riconoscere che non fu una scelta anti-italiana: subito dopo, egli si preoccupò di manifestare la sua simpatia per la causa italiana, indicando una via di mediazione pacifica per realizzare l'unità nazionale.

La sua decisione, ispirata da una motivazione essenzialmente religiosa, produsse inoltre effetti politicamente negativi sulle sorti del suo regno⁹: diede, infatti, un colpo mortale al disegno neoguelfo di porre il Papa alla guida di una federazione di stati italiani. Se realizzato, il progetto neoguelfo di Gioberti, Rosmini ed altri¹⁰ avrebbe inserito lo Stato della Chiesa in un assetto nazionale compatibile con i tempi e accettabile da parte dell'Europa¹¹: era forse l'unica possibilità concreta di salvare il dominio temporale del Papa. Ed è significativo che Pio IX trascurò tali conseguenze, per lui politicamente vantaggiose. La scelta di ritirarsi dalla guerra contro l'Austria aprì, inoltre, al papato una strada nuova: costituì il primo passo verso l'assunzione, da parte del

⁹) Secondo Giacomo Martina, fu una sorta di “suicidio politico”, che avviò la fine del suo potere temporale. Da un lato, il Papa mostrò che non poteva porsi alla guida di una federazione di Stati italiani, distruggendo il cardine del disegno neoguelfo e l'unico motivo ancora valido per far sopravvivere il suo potere temporale; dall'altra rivelò di avere scarso potere sui suoi sudditi, che continuarono a partecipare come volontari alla guerra contro l'Austria. Martina, un suicidio politico

¹⁰ Anche su questo terreno la posizione di Manzoni è emblematica: egli non condivise le soluzioni neoguelfe di Gioberti o di Rosmini, cui pure era profondamente legato, e nel 1861 votò per Roma capitale d'Italia. Rumi, Introduzione a Gioberti e Manzoni

¹¹) Anche dopo il 1848, Napoleone III continuò a sostenere questa soluzione fino al 1861

Papa, della figura di “padre comune di tutte le genti”¹² e per ricollocare in una chiave più universalistica il papato in Europa e nel mondo contemporaneo. Al di là delle sue alte motivazioni religiose, si potrebbe perciò dire, questa scelta conteneva un’importante implicazione geopolitica, Anche dopo il 1848, Pio IX proseguì su questa strada, senza cercare strumenti politicamente efficaci per salvare il suo potere, anche se continuò a protestare per la perdita del potere temporale. Ai suoi occhi, infatti, quella causa stava trasformandosi in una questione di principio, in cui si riassumevano sia la rivendicazione della piena indipendenza del papato e della Chiesa dal potere politico sia quel senso della “diversità” della Chiesa che ha ispirato l’“intransigenza” cattolica tra XIX e XX secolo¹³. Ma, nella sostanza, già dopo il 1848 egli si mosse in una logica che oltrepassava quella del sovrano temporale degli Stati pontifici.

L’orientamento autentico di Pio IX fu intuito da un politico di grande abilità come Camillo Cavour. E’ nota la dura politica anticlericale attuata da Cavour quando fu alla guida del governo piemontese negli anni cinquanta dell’ottocento. Ma quando egli cominciò a perseguire un più ampio disegno italiano, cominciò a prendere coscienza del valore universale di Roma e del papato¹⁴ ed egli cercò di ottenere il consenso del Papa all’acquisizione italiana di Roma, nelle trattative con la S. Sede che egli promosse nel 1860 e nel 1861, suscitando le reazioni negative e sconcertate dei democratici, dei radicali e dei massoni¹⁵. Su questa linea, l’insistenza cavouriana per la proclamazione di Roma capitale nel 1861 esprime la consapevolezza che le sorti del nuovo stato passavano necessariamente attraverso una riconciliazione con la S. Sede e che le future vicende italiane erano indissolubilmente legate all’universalità del papato. Tra Pio IX e Cavour, insomma, cui fu indubbiamente un duro contrasto, ma anche un’implicita convergenza, di cui il tempo ha poi mostrato la validità. Entrambi, infatti, da posizioni diverse e con prospettive diverse, si mossero nella consapevolezza che la presenza di Roma, centro del cattolicesimo e sede del Papa, sul suolo italiano attribuisce un carattere tutto particolare ai rapporti tra Chiesa e Stato in Italia.

Anche se egli contrastò il nascente stato nazionale, il ruolo di Pio IX costituisce parte integrante del processo di unificazione italiana. Le sue scelte influirono sui cattolici italiani, che si divisero tra conciliatoristi e intransigenti ma che condivisero, in gran parte, sia un sentimento filo-italiano sia la preoccupazione per la libertà della Chiesa. Egli, inoltre, contribuì in modo decisivo a far fallire il progetto neoguelfo, favorendo indirettamente l’affermazione della soluzione unitaria.

¹²) Riccardi

¹³) Riccardi

¹⁴) In questa direzione Cavour fu mosso anzitutto da motivazioni politiche, nella convinzione che la conciliazione con Roma costituisse una questione decisiva per la stessa esistenza del nuovo stato italiano. Influiro però su di lui anche una sensibilità verso temi religiosi, acquisita durante la sua giovinezza, e l’influenza di cattolici a lui vicini, in particolare il fratello Gustavo assai legato a Rosmini.

¹⁵ Egli cercò, infatti, di offrire al Papa tutte le garanzie di cui egli avrebbe avuto bisogno, dopo che Roma fosse diventata italiana, per svolgere il suo “altissimo ministero”.

L'atteggiamento dell'ultimo Cavour mostra, infine, che l'importanza della del papato, della S. Sede e della Chiesa e cattolica si impose anche tra chi militava nel campo avverso. Malgrado l'asprezza dello scontro, perciò, fin dagli inizi furono presenti le premesse di una riconciliazione che, non a caso, è poi venuta in tempi relativamente brevi sotto il profilo storico. Ispirate da motivazioni più religiose che politiche, le scelte di Pio IX hanno in seguito anche prodotto conseguenze storiche allora imprevedibili, contribuendo ad una ricollocazione del papato nel contesto internazionale che ha giovato sia alla Chiesa sia all'Italia, come hanno evidenziato i suoi successori.

Paese legale e Paese reale

Il consolidamento dell'Unità nazionale è stato a lungo impedito dal dissidio Chiesa-Stato, che ha introdotto elementi di squilibrio interno e ha fortemente limitato l'Italia sul piano internazionale. Nel periodo post-unitario, i cattolici parlavano polemicamente di frattura profonda tra paese legale e paese legale, mentre più tardi Gramsci ha lanciato la fortunata definizione del Risorgimento come rivoluzione mancata. Indubbiamente, l'estraneità delle masse popolari – di cui il dissidio con la Chiesa è stata una delle cause principali - ha contribuito alla notevole fragilità dello stato post-unitario, compresi quei “difetti originari” che hanno prodotto molto più tardi fenomeni patologici come in fascismo. Ma si possono richiamare anche altri effetti negativi indiretti, che durano fino ad oggi, come la permanente “distanza” – intessuta di diffidenza e conflittualità - dei cittadini dalle istituzioni - ed un rapporto a tratti problematico tra Nord e Sud, due patologie di cui la storia italiana non si è ancora liberata pienamente e che si sono innestate proprio nei decenni post-unitari anche a causa della mancata presenza dei cattolici nella vita politica nazionale.

Non è un caso, che entrambi questi fenomeni siano stati invece efficacemente contrastati da una breve ma intensa esperienza, quella del Partito popolare di don Luigi Sturzo (1919-1926), di cui i cattolici sono stati protagonisti. Altre forme di riavvicinamento dei cattolici allo Stato, maturate precedentemente, non sono invece riuscite ad incidere in modo davvero efficace sulla situazione italiana. Com'è noto, sullo sfondo di un progressivo riavvicinamento tra Chiesa e Stato, all'inizio del '900, il *non expedit* (1874-1919) cominciò a rientrare con il fenomeno dei cattolici deputati, eletti in accordo con i liberali: si colloca qui il cosiddetto “Patto Gentiloni”(1913) che prevedeva uno scambio tra appoggio ai governo liberali del tempo in cambio di un “freno” all'introduzione del divorzio o di altri provvedimenti sgraditi ai cattolici. Ma l'incidenza effettiva di questo parzialissimo “ritorno” dei cattolici fu molto limitata: incoraggiati dai vertici ecclesiastici, i cattolici deputati svolsero un qualche ruolo nell'avvicinare le due sponde del Tevere, mentre non poterono invece contare su un forte consenso cattolico popolare, a differenza della successiva esperienza

sturziana. Di conseguenza, attraverso di loro non si realizzò quella piena immissione delle masse nello Stato che costituisce un problema storico ricorrente nella vicenda nazionale italiana.

Il ruolo svolto dal Partito popolare nella storia italiana è stato straordinario ma anche irripetibile: permettendo il ritorno o, meglio, l'ingresso dei cattolici dentro lo Stato ha dato un grande contributo all'affermazione in Italia della democrazia. Si tratta di uno degli esempi storicamente più importanti di come i cattolici possano svolgere un ruolo decisivo, non solo nell'affermazione dei propri valori ma anche nell'orientamento complessivo della vita politica italiana.

E' noto, però, che l'esperienza popolare fu molto breve, interrotta violentemente dall'avvento del fascismo. A questo esito non fu estraneo il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato ancora irrisolto al momento della fondazione e della formazione del Ppi. Infatti, proprio l'accelerazione impressa da Sturzo ai rapporti tra cattolici e politica, precedendo la soluzione del dissidio tra Chiesa e Stato, provocò un pesante contraccolpo. L'impatto dell'iniziativa di Sturzo fu tale da oscurare quasi il ruolo del Vaticano, mentre la fine del Ppi riportò interamente il gioco in mani vaticane, aprendo la strada all'accordo del 1929, concepito e realizzato in un'ottica unicamente di vertice. Tale accordo venne oltre tutto stipulato con un interlocutore non cattolico ed, anzi, originariamente, anticlericale come Mussolini, sancendo così palesemente l' "inutilità" dell'impegno politico cattolico per la difesa degli interessi della Chiesa.

Seppure schematizzando, è possibile vedere nella nascita del Ppi e nei Patti Lateranensi i punti estremi dell'oscillazione – nell'arco di un solo decennio - di un pendolo, il primo dei quali esalta il ruolo dei cattolici mentre il secondo lo annulla totalmente a favore dell'istituzione ecclesiastica. Come si è detto, la situazione attuale è molto diversa da quella tra le due guerre, ma c'è una lezione che è ancora valida: la soluzione ottimale non si trova ai punti estremi dell'oscillazione del pendolo. In altre parole, quel periodo tragico della storia italiana ci insegna che non si deve privilegiare la presenza dei cattolici in Italia a scapito dei rapporti tra Stato e Chiesa o viceversa, ma che bisogna curare contemporaneamente e congiuntamente entrambe queste problematiche.

I Patti Lateranensi

La grande questione risorgimentale, la cosiddetta questione romana, portava con sé anche quella delle "due Rome" (la Roma capitale laica e la Roma capitale del cattolicesimo). Essa trovò una sua provvisoria soluzione nei Patti del Laterano nel 1929. Mussolini poteva ascrivere all'attivo della sua politica la conclusione dell'ultima grande questione risorgimentale rimasta aperta, quella con la Chiesa di Roma. D'altra parte la Santa Sede non aveva mai accettato che lo Stato italiano

legiferasse sulle questioni inerenti il suo statuto; così, con gli Accordi del 1929, otteneva soddisfazione, perché si riconosceva l'esistenza di uno Stato vaticano dentro Roma. Soprattutto questo riconoscimento avveniva su base pattizia tra due soggetti internazionali, come la Santa Sede desiderava. Infatti, da decenni, la strategia della sede apostolica era impostata non sull'esigenza della restituzione degli Stati Pontifici o di parte di essi, ma sul riconoscimento della sovranità pontificia su di un determinato territorio. Dal 1929 esisteva lo Stato vaticano nel cuore di Roma. Restava aperto il problema concreto di come due capitali potessero vivere insieme nella stessa città, ma questo era il grande capitolo dell'attuazione dei Patti e della convivenza tra la Santa Sede e i successivi regimi e governi italiani ¹⁶.

Sul territorio di Roma, infatti, erano stati tracciati confini molto chiari dal Trattato del Laterano tra la capitale italiana e lo Stato della Città del Vaticano (questo era il nuovo nome dello Stato dove si trovava la Santa Sede). Il territorio era volutamente piccolo sia per le resistenze di qualche ambiente italiano a cedere territorio alla Santa Sede sia perché Pio XI non desiderava caricarsi della gestione di uno spazio troppo vasto. Nasceva un miniStato, il più piccolo Stato del mondo, tutto circondato dal territorio italiano, anzi da quello di Roma, senza nemmeno uno sbocco al mare (come avevano invece pensato in un primo momento alcuni negoziatori).

La sovranità della Santa Sede si estende all'area compresa tra le mura vaticane e nel perimetro della basilica di San Pietro e della piazza antistante (dove però presta servizio la polizia italiana). Alla Santa Sede sono affidate le altre basiliche patriarcali e alcuni edifici e complessi immobiliari o di culto, muniti di extraterritorialità o di altre garanzie. Così, nella città di Roma, lo spazio territoriale del papa, riconosciuto ufficialmente e sotto la sua sovranità, è composto da un arcipelago di edifici di cui l'"isola" maggiore e totalmente indipendente è il Vaticano, accanto a "isole" minori, come il complesso di San Calisto, il Laterano, la basilica di San Paolo e altri luoghi. Un'altra "isola", più vasta, è rappresentata dalle Ville Pontificie di Castelgandolfo, fuori dal Comune di Roma, dove, tra vasti giardini e terreni agricoli, si trova la residenza estiva del papa.

Le ambasciate presso la Santa Sede non trovavano spazio in territorio vaticano e avevano la loro sede in quello italiano. Ma non si sarebbe formato un corpo diplomatico unico con quello italiano, perché la Segreteria di Stato vaticana non accettava l'accreditamento presso il papa di diplomatici già in funzione presso il governo italiano. Non doveva esistere confusione tra le due capitali sotto il profilo internazionale e diplomatico. A questo la Santa Sede era molto attenta e continua a esserlo anche oggi ¹⁷. La maggior parte di Roma è però sotto la sovranità italiana e

¹⁶ A questo proposito si veda la mia ricerca su Roma <<città sacra>>? Dalla Conciliazione all'operazione Sturzo, Vita e Pensiero, Milano 1979.

¹⁷ Si vedano a questo proposito, tra l'altro, A. Dupuy, La diplomatie du Saint Siège, Téqui, Paris 1980, J. Chevallier, La politique du Vatican, S.G.P.P., Paris 1969, L'Eglise catholique et les relations internationales, Le Centurion, Paris 1988, M.F. Feldkamp, La diplomazia pontificia, Jaca Book, Milano 1998.

formava un corpo unico con la società nazionale: si tratta della capitale nazionale, di quella Roma che, nello scarno patrimonio ideologico fascista, rappresentava un riferimento importante per il regime e per le sue future proiezioni imperiali ¹⁸. La città continuava a vivere come sempre negli ultimi decenni e la nascita del nuovo Stato vaticano passò piuttosto inosservata nella vita dei romani. Infatti la Città del Vaticano era politicamente distinta da Roma, ma la sua funzione e la sua vita erano strettamente connesse alla realtà della società romana. Malgrado le distinzioni territoriali, il mondo vaticano e Roma vivevano un'osmosi. Era l'osmosi dell'esistenza quotidiana, quella delle comunità religiose o degli istituti ecclesiastici inseriti nel tessuto cittadino. Il territorio vaticano, anche sotto il profilo della vita materiale, non era autosufficiente rispetto a Roma. La Città del Vaticano però restava non facilmente accessibile ai romani, che pure in qualche modo riuscivano a frequentare la farmacia o l'annona: ma questa era una condizione esistente anche prima del 1929, quella della separatezza del piccolo mondo vaticano, quasi un villaggio ecclesiastico nel cuore di Roma.

Ma la Santa Sede non rinunciava a interessarsi di Roma. Troppi vincoli storici ed ecclesiologici la legavano alla città. Roma e il Vaticano hanno un unico vescovo, anzi il papa, sovrano dello Stato della Città del Vaticano, è il vescovo diocesano di Roma. Il papa è tale proprio in quanto vescovo di Roma, che rappresenta il suo primo titolo. Mentre il Concordato tra Chiesa e fascismo statuiva che i vescovi dovessero avere tutti la cittadinanza italiana, si faceva eccezione ovviamente per il papa-vescovo di Roma e per i vescovi delle diocesi della provincia romana, le cosiddette suburbicarie rette dai cardinali vescovi. Il vescovo di Roma era un'autorità sovranazionale eletta da un collegio cardinalizio, composto in maniera crescente da non italiani, sulla cui nomina il governo italiano non aveva alcun controllo ¹⁹. Infatti, nel 1978, con l'elezione del polacco Giovanni Paolo II, si interrompe la serie di papi italiani che durava dal 1523.

Il papa esercita tradizionalmente la sua autorità episcopale su Roma tramite un card. Vicario e un vescovo vicegerente, alla testa di una Curia diocesana chiamata Vicariato. Questa struttura funzionava dal tempo dello Stato Pontificio, almeno dalla metà del XVI secolo, anche se aveva perso tutti i suoi poteri di carattere civile; conservava però le responsabilità pastorali. Infatti i papi che si erano succeduti dal 1870 non avevano rinunciato ad occuparsi della loro diocesi, seppure non avevano mai visitato le chiese della città, come aveva fatto per ultimo Pio IX, né preso possesso della cattedrale del Laterano (il che avviene solo con Pio XI dopo il 1929). Il papa governava Roma, anche se era una figura piuttosto invisibile nella città, che viveva nei palazzi vaticani e poteva essere visto dai romani solo nelle solenni liturgie celebrate nella basilica di San Pietro. Tuttavia parecchie iniziative religiose a Roma sono direttamente ascrivibili ai papi, come la riforma

¹⁸ Sulla storia di Roma si veda G.Talamo-G.Bonetta, *Roma nel Novecento*, Cappelli, Bologna 1987.

¹⁹ Cfr A.Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Roma-Bari 1993.

voluta da Pio X. Il Vicariato di Roma, da parte sua, veniva considerato nel novero delle congregazioni romane, cioè dei dicasteri della Curia romana.

Solo dopo il 1929, il papa comincia ad uscire dalle mura vaticane, ma lo fa in maniera molto discreta. Negli anni del fascismo il papa non torna ad essere un protagonista della vita romana. Tuttavia il regime fascista, che pure avrebbe rafforzato il carattere nazionale ed imperiale di Roma, aveva dovuto riconoscere la particolarità della città in rapporto al papato. L'interesse della Santa Sede per la città aveva uno spessore e un significato più grande della cura pastorale del papa per la diocesi di Roma. Infatti l'art. 1, comma secondo, del Concordato così recita: "In considerazione del carattere sacro della Città Eterna, sede vescovile del Sommo Pontefice, centro del mondo cattolico e mèta di pellegrinaggi, il Governo italiano avrà cura di impedire tutto ciò che possa essere in contrasto con detto carattere". Questo impegnativo articolo del Concordato è stato in vigore sino al 1984 ²⁰. In questa data è stato modificato dalle due parti in maniera molto più blanda: "La Repubblica italiana -recita il testo firmato dal card. Casaroli e da Bettino Craxi- riconosce il particolare significato che Roma, sede vescovile del sommo pontefice, ha per la cattolicità".

La versione del 1929 era sicuramente più impegnativa di quella del 1984 per il governo italiano: infatti riconosceva il carattere sacro di Roma e impegnava lo Stato a proteggere questo profilo della città. Per una parte cospicua del Novecento, Roma è riconosciuta come una città sacra o almeno come una città dal carattere sacro. Non è facile determinare il contenuto di questo riconoscimento. Non si trattava però di un fatto che riguardava solo il piccolo Stato vaticano, ma toccava l'intera città, come capitale religiosa e centro da cui si irradia la funzione universale della Chiesa romana. A Roma ci sono due capitali: quella italiana e il Vaticano. Ma l'intera Roma, per l'art.1 del Concordato, è connessa con la funzione universale e diocesana del papa, divenendo una specie di "città sacra".

Anche Roma viene riconosciuta dal governo italiano come una città-santuario (lo scriveva don Giuseppe De Luca): è quindi un luogo di pellegrinaggi da ogni parte del mondo, dove affluiscono i cattolici per venerare le memorie degli apostoli e per incontrare il papa. Il santuario non si riduce però alla basilica di San Pietro o alle altre basiliche maggiori sotto il controllo della Santa Sede, ma riguarda -in un certo senso- l'intera città. Per questo l'art.1 impegna il governo italiano a impedire quanto contrasti il carattere sacro dell'Urbe. La Roma del papa non si riduce al territorio di cui il papa è sovrano. Ma questo non è che un aspetto del carattere sacro di Roma. La città infatti non è solo un santuario dove giungono cattolici da ogni parte del mondo, ma è anche la sede del governo centrale della Chiesa cattolica, che vuole essere libero da ogni condizionamento statale e che considera se stesso un soggetto internazionale alla stessa stregua degli altri Stati del

²⁰ A proposito del nuovo accordo si può vedere Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede, Atti del Convegno nazionale di studio..., a cura di R.Coppola, Giuffrè, Milano 1987.

mondo (e questo carattere gli è riconosciuto dalla gran parte dei paesi). La sacralità di Roma è quella di una città-santuario, ma pure quella di una capitale religiosa fornita di tutte le garanzie di uno Stato e che estende la sua attività fuori dalle mura vaticane.

L'impegno italiano a difendere il carattere sacro di Roma è stato variamente interpretato. La diplomazia vaticana ha in genere sollecitato il governo italiano, prima quello fascista e poi quello repubblicano, perché impedisse a Roma manifestazioni considerate contrarie alla morale cattolica, in particolare spettacoli o espressioni di altro tipo. Ma questi passi, progressivamente, si sono infranti contro un nuovo costume che si affermava nella città. Ancora nel 1956, in base al carattere sacro di Roma, la Santa Sede aveva richiesto che le nuove trasmissioni televisive fossero particolarmente castigate²¹. Sempre in forza dello stesso articolo la Santa Sede, nei primi anni della Conciliazione, aveva domandato la limitazione dell'attività protestante a Roma, considerata lesiva del carattere sacro della città²². Nel 1965 la prefettura di Roma vietò, in base al dettame concordatario, la rappresentazione del dramma di Hochhuth, Il Vicario, considerandolo contrario al carattere sacro della città perché accusava Pio XII di essere responsabile di un persistente silenzio nei confronti della Shoah. Questa fu l'ultima applicazione di una norma, considerata poi desueta.

La realtà è che quell'articolo del Concordato non aveva alle sue spalle una chiara interpretazione. Poteva essere applicato in maniera molto estensiva, riducendo la sovranità italiana o almeno inquadrandola in un carattere generale di "città sacra". Nasceva evidentemente da una un'esigenza ben individuata da Giuseppe Caputo: "l'indipendenza della sede apostolica non sembrava assicurata appieno dalla creazione di uno Stato simbolo"²³. Roma doveva avere un regime particolare. Ma si vide subito che la sacralizzazione di Roma non era la volontà di Mussolini, teso a ribadire la vocazione fascista e imperiale della città. Roma, nei primi decenni, non è diventata una città dal carattere confessionale, come auspicavano le autorità vaticane. La storia della simbiosi tra mondo religioso e città civile si è mossa lungo parametri diversi da quelli di una vita sociale dalla forte impronta teocratica. Infatti, pur essendo importante la presenza del papa e della Chiesa nella città, la vita romana non ruota attorno a essa e ha altri poli sociali e politici.

L'interpretazione che di fatto le autorità italiane, con qualche allargamento, hanno dato alla norma sulla città sacra è stata piuttosto quella recepita dall'Accordo del 1984.

Uno dei momenti di rottura dell'accordo tra Stato italiano e Santa Sede fu nel 1931 sulla questione dell'Azione Cattolica. **Non Abbiamo Bisogno** è l'enciclica di papa Pio XI, promulgata il 29 giugno 1931, scritta in difesa dell'Azione Cattolica italiana in seguito ai tentativi del regime

²¹ E. Bernabei (con G. Dell'Arti), L'uomo di fiducia, Mondadori, Milano 1999, p.98.

²² A. Riccardi, Roma <<città sacra>>?... cit., pp.104-119.

²³ G. Caputo, Il carattere sacro di Roma, edizione provvisoria, Milano 1971, p.63. Si veda pure E. Graziani, Il carattere sacro di Roma, contributo all'interpretazione dell'art.1 cpv Conc., Giuffrè, Milano 1961.

fascista di eliminarla. La pubblicazione dell'enciclica è successiva al decreto di scioglimento dell'Azione Cattolica promulgato da Mussolini il 29 maggio 1931 e al sequestro di tutti i circoli cattolici ad opera della polizia. Nell'enciclica viene denunciato da parte del fascismo «il proposito — già in tanta parte eseguito — di monopolizzare interamente la gioventù, dalla primissima fanciullezza fino all'età adulta, a tutto ed esclusivo vantaggio di un partito, di un regime» e la «persecuzione» nei confronti dell'Azione Cattolica operata a tale intento. Da ciò l'occasione per la condanna. Nell'enciclica il Pontefice coglie l'occasione per difendere i Patti Lateranensi e per condannare esplicitamente il fascismo come dottrina totalitaria: [il fascismo è] una vera e propria statolatria pagana, non meno in contrasto con i diritti naturali della famiglia che con i diritti soprannaturali della Chiesa. Egli spiega infatti che sebbene la Santa Sede non avesse fino ad allora pronunciato «formali ed esplicite condanne» e avesse continuato a «credere possibili e favorire compatibilità e cooperazioni che ad altri sembrarono inammissibili», la persecuzione dell'Azione Cattolica, definita «quanto la Chiesa e il suo Capo hanno di più caro e prezioso», toglie ogni possibilità di cooperazione.

Il secondo dopoguerra e la stagione democristiana

Uno scenario completamente diverso si apre invece nel secondo dopoguerra, quando prevale una saldatura tra rapporti Chiesa-Stato e largo impegno dei cattolici in politica prevalentemente all'interno di un'unica formazione, la DC, apparso come il “partito cattolico” pur non avendone tutte le caratteristiche. In precedenza, durante la guerra, l'istituzione ecclesiastica aveva visto accrescersi progressivamente il suo ruolo tra le masse, evidenziato anche sul piano simbolico dalla figura di un papa sempre più popolare grazie alle sue invocazioni di pace. Nel dopoguerra, però, pur sviluppando una fisionomia movimentista e di massa, l'istituzione ecclesiastica non ha giocato in proprio sul piano politico, facendo piuttosto convergere il consenso – già a partire dal 1944-1945 - verso la Democrazia cristiana. Ciò ha giovato anche ai rapporti tra Stato e Chiesa, come mostra il dibattito sull'articolo 7 della Costituzione e il riconoscimento costituzionale dei Patti Lateranensi, ottenuto grazie all'azione determinante proprio della Democrazia Cristiana, cui si unì il decisivo apporto comunista.

Il pieno inserimento di Chiesa e cattolici, con ruoli diversi ma tutto sommato complementari malgrado tensioni e problemi, nell'Italia del secondo dopoguerra fu determinante nella stagione probabilmente più felice della storia italiana: il trentennio 1945-1975. Al di là degli aspetti specifici, vorrei sottolineare soprattutto il clima di quel trentennio, caratterizzato da una forte coesione sociale e da una notevole spinta propulsiva. Consapevoli della catastrofe provocata dal fascismo con la guerra, gli italiani si trovarono sostanzialmente uniti nella costruzione di un paese profondamente

nuovo e diverso. E' una constatazione che può sorprendere se si pensa che furono anche anni di profonde divisioni politiche e ideologiche, al di là delle quali però agirono efficacemente alcuni fattori unitari, tra cui un ruolo certamente importante fu svolto dalla tradizione cristiana quale elemento di unità nazionale, come riconobbero anche molti laici. La Chiesa e i cattolici costituirono l'asse portante di una ricostruzione prima morale che materiale, garantendo progressivamente anche una espressione sempre più libera di posizioni diverse.

Con gli anni settanta comincia la stagione abitualmente considerata di crisi del cattolicesimo italiano e di progressivo declino della sua influenza sulla società, di cui la dissoluzione della Dc avrebbe dovuto rappresentare il logico corollario. Questa lettura, ancora oggi molto diffusa, presenta però alcuni problemi, come quello – già ricordato – della mancata scomparsa del “partito cattolico”: la Dc ha continuato a raccogliere più del 30% dei voti fino alla sua fine, avvenuta ben venti anni dopo la “crisi” degli anni settanta. Nel tempo, ha perso parte della sua forza l'interpretazione di quella crisi come progressiva dissoluzione della cristianità italiana, come pure l'ipotesi di una complessiva e inarrestabile “eclissi del sacro” in un'Italia sempre più industrializzata. Ma fu sicuramente una crisi della cultura cattolica che in precedenza aveva tenuto insieme in modo unitario, malgrado diversità e tensioni, istituzione ecclesiastica, mondo cattolico e Dc.

La progressiva disarticolazione di queste diverse componenti è emersa soprattutto dopo il referendum sul divorzio del 1974 che, insieme alle elezioni amministrative del 1975, mise in evidenza le inquietudini di un mondo cattolico alla ricerca di maggior sintonia con una società in profonda trasformazione e sempre più orientato verso formazioni politiche di sinistra, in particolare il Pci di Enrico Berlinguer. Il papa Paolo VI – coadiuvato da personalità come mons. Enrico Bartoletti, segretario della Cei e prematuramente scomparso nel 1976 – tentò di contenere la diaspora del mondo cattolico, dialogando con le istanze di rinnovamento ma insistendo anche sull'unità politica dei cattolici nella Dc. Al disegno montiniano corrispose il tentativo di un rinnovamento, anzitutto morale, della Dc, sostenuto dal segretario Zaccagnini, e dallo sviluppo di forme di mediazione politica estese fino al mondo comunista, animate in particolare da Moro: sono gli anni dei governi di solidarietà nazionale guidati da Andreotti.

Il tentativo animato da Paolo VI ha raggiunto almeno in parte gli obiettivi che si proponeva, limitando la frammentazione del cattolicesimo italiano. Ma la morte prima di Moro e poi di papa Montini, a distanza di pochi mesi l'una dall'altra, impedì la prosecuzione e il completamento di quel progetto. La crisi degli anni settanta non è stata interamente riassorbita: il mondo cattolico italiano ha continuato la ricerca di nuove vie anche sul piano politico e sociale e le scelte successive della Dc non sono state più compiute in sintonia con l'istituzione ecclesiastica, anche se

in Italia gran parte dell' episcopato ha nutrito a lungo nostalgia dell'ultimo papa italiano. I problemi irrisolti di quel decennio sono emersi nuovamente all' inizio degli anni novanta, quando una parte del mondo cattolico ha operato per la fine della Dc e per la piena affermazione del pluralismo politico dei credenti, mentre una parte dei vescovi si impegnava in difesa del "partito cattolico".

La storia che ho raccontato mostra l'esistenza di un vero e proprio "caso italiano", - come lo ha definito il card. Camillo Ruini - all'interno del più complessivo panorama europeo. Tale "caso religioso italiano", secondo Andrea Riccardi,

è quello di un cattolicesimo di popolo, abituato a lottare nelle situazioni di crisi, caratterizzato da una presenza costante del papa. Pur con la crescita delle strutture della CEI, l'elemento unificante è proprio il papa. Wojtyła non lascia cadere i fili differenti di un mondo cattolico variegato: non li coordina, ma si sintonizza con essi. La secolarizzazione è avanzata, ma il cattolicesimo resta un fatto di popolo. Se per certi aspetti i valori cattolici non determinano i riferimenti comuni degli italiani, per altri il papa e la Chiesa occupano ancora un posto centrale nella fiducia degli italiani, come i sociologi hanno mostrato. Nel pluralismo religioso del paese, il cattolicesimo resta un asse nazionale. Il caso italiano non rappresenta la conservazione del passato, ma l'espressione di un mondo religioso immerso nella secolarizzazione, passato attraverso di essa ma non scomparso.

L'occasione dei 150 anni dell'Unità d'Italia ci offre l'occasione di rileggere la presenza cattolica nel nostro Paese con categorie nuove. Certo la categoria della "crisi" non può essere lasciata cadere, soprattutto a partire dagli ultimi quarant'anni: gli eventi legati al referendum sul divorzio del 1974, ad esempio, hanno dato vita a un intenso dibattito sulla secolarizzazione, tuttora al centro di molte interpretazioni della storia del cattolicesimo italiano. L'esito del referendum sul divorzio è sembrato infatti segnare il tramonto della "nazione cattolica", suscitando molteplici reazioni. Esso non ha rappresentato solo l'inizio di un intenso dibattito su cristianità, secolarizzazione, rapporti tra Chiesa e politica: ha anche sollecitato un ampio ripensamento sul piano ecclesiale. Negli ultimi decenni, infatti, la secolarizzazione ha rappresentato anzitutto una quotidiana sfida pastorale, mutando in modo spesso inavvertito sentimenti e comportamenti dei credenti. Il problema è stato assunto esplicitamente all'interno della CEI, trovando un significativo punto di riferimento nel rapporto tra Paolo VI e il segretario della CEI mons. Enrico Bartoletti. Ne è scaturita una linea che ha poi trovato una prima espressione pubblica nel convegno "Evangelizzazione e promozione umana", il cui documento preparatorio definisce esplicitamente l'Italia quale paese da evangelizzare.

Benché riferita all'Italia, questa prospettiva è maturata in collegamento con una riflessione più ampia, emersa in occasione del Sinodo dei vescovi del 1974 e poi esplicitata nella enciclica *Evangelii Nuntiandi*, non legata soltanto alla situazione nazionale ma proiettata verso l'orizzonte europeo e mondiale. A tale orizzonte appare legato lo stesso sviluppo istituzionale della CEI. Com'

è noto, infatti, in vari paesi europei sono da tempo presenti strutture di coordinamento dei rispettivi episcopati nazionali. Una struttura di questo tipo, invece, è nata in Italia molto tardi, solo agli inizi degli anni '50, a partire dall'emergere di problemi nuovi all'interno del cattolicesimo italiano, legati ai processi di modernizzazione. In questo senso, si può dire che sia la nascita della CEI (1952), come conferenza dei presidenti delle regioni conciliari italiane, che la sua successiva modificazione in organismo plenario dell'episcopato italiano, sono strettamente legate alle trasformazioni sociali e religiose del paese, allo sviluppo di nuove esigenze pastorali e alla necessità di costruire un soggetto ecclesiale specificamente preposto alla guida del cattolicesimo italiano.

La linea assunta verso la metà degli anni Settanta è stata portata avanti dalla CEI nei decenni successivi, specie attraverso i piani pastorali decennali e i convegni della Chiesa italiana. Ad essa ha dato successivamente un forte impulso Giovanni Paolo II, in particolare collegando la situazione italiana alla più vasta situazione europea e mondiale, e accostando gli orientamenti pastorali adottati nel nostro paese a quelli prevalsi negli altri paesi europei e non solo europei, riprendendo così, ma anche sviluppando, il magistero di Giovanni XXIII e di Paolo VI.

La condizione di crisi del cattolicesimo di fronte alla modernità è innegabile. Tuttavia la crisi non rappresenta il segnale di una progressiva e ineluttabile marginalizzazione, fino alla scomparsa, della fede vissuta. Al contrario, mentre la religiosità popolare manifesta segni di vitalità e rinnovamento, e mentre si registra la nascita e la crescita di nuovi movimenti ecclesiali, tale crisi ha paradossalmente avuto effetti vivificanti e ha suscitato risposte diverse lungo i pontificati che si sono susseguiti da Giovanni XXIII in poi, ma tutte nel senso di una rinnovata esigenza di evangelizzazione della cultura e della società italiana, secondo lo spirito del Concilio Vaticano II, definito felicemente da papa Giovanni come “novella Pentecoste” per la Chiesa.