

GIUSEPPE TOGNON

IL «CATTOLICESIMO DEMOCRATICO» NELLA LEZIONE DI PIETRO SCOPPOLA

1. *Uno storico dallo sguardo lungo*

Chi ha frequentato Pietro Scoppola (1926-2007)¹ ricorda le appassionante discussioni sulla specificità italiana della definizione di «cattolico democratico», da lui usata per designare alcune figure del più vasto «cattolicesimo politico»², particolarmente rappresentative di quella corrente religiosa e culturale che fin dalla Rivoluzione francese si era battuta per dare alla «democrazia dei cristiani»³ un significato positivo e meno con-

¹ Per una valutazione complessiva dell'opera dello storico romano si vedano C. Brezzi - C.F. Casula - A. Giovagnoli - A. Riccardi (eds.), *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, il Mulino, Bologna 2002; G. Tognon, *Pietro Scoppola. Storia e politica come ricerca di identità*, in L. Guerzoni (ed.), *Quando i cattolici non erano moderati. Figure e percorsi del cattolicesimo democratico*, ibi, 2009, pp. 71-105, che raccoglie gli atti del convegno della Fondazione E. Gorrieri di Modena dedicato a Scoppola a un anno dalla sua scomparsa. Fondamentale è C. Brezzi - U. Gentiloni Silveri (eds.), *Democrazia, impegno civile, cultura religiosa. L'itinerario di Pietro Scoppola*, ibi, 2015 (con contributi, nell'ordine, di A. Riccardi, M. Guasco, A. Melloni, R. Moro, C.F. Casula, A. Giovagnoli, G. Vacca, U. Gentiloni, C. Brezzi, L. Biondi, F. Bonini, I. Ariemma, F. De Giorgi, S. Trinchese, F. Traniello, E. Fattorini, G. Tognon, A. Ventrone, C. Dau Novelli, L. Pazzaglia) che raccoglie gli atti del convegno svoltosi all'Istituto Sturzo di Roma il 13-14 dicembre 2012: il lavoro degli autori beneficiava dell'analisi dei documenti dell'Archivio privato di Scoppola, depositato nell'Istituto Luigi Sturzo di Roma. La prima ricostruzione complessiva dell'opera dello storico è di A. Giovagnoli, *Chiesa e democrazia. La lezione di Pietro Scoppola*, ibi, 2011; interessanti testimonianze, anche di esponenti politici, nel dossier *Pietro Scoppola. La laicità cristiana*, a cura di L. Prenna e F.S. Garofani, in «Studium» 108/3(2012), pp. 421-469.

² Riferimento imprescindibile per il dibattito storiografico su *Il cattolicesimo politico nella storia dell'Italia repubblicana*, è il lavoro collettivo, a cura di R. Moro e L. Rapone, i cui risultati sono apparsi su «Mondo contemporaneo. Rivista di storia» 2-3(2018), con ampia bibliografia finale, al quale possiamo riferirci per approfondire le grandi questioni storiografiche che hanno diviso gli storici a partire dagli anni '50, quando si aprì il confronto tra Stato guelfo e partiti cattolici e poi tra il partito sturziano e il partito degasperiano: si vedano, in particolare, i saggi di F. Traniello, *L'inizio di una storia. Origini della storiografia sul cattolicesimo politico nell'Italia repubblicana (1945-1960)* (pp. 9-23); P. Trionfini, *La genesi del cattolicesimo politico* (pp. 33-45); M. Margotti, *Il cattolicesimo politico e la Chiesa fino al Concilio Vaticano II* (pp. 85-98); M.L. Sergio, *Il cattolicesimo politico e la Chiesa dopo il Concilio Vaticano II* (pp. 155-168). Oltre al ben noto *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, diretto da F. Traniello e G. Campanini, 5 voll., Piemme, Casale Monferrato 1982-1984 è utile E. Fumasi (ed.), *Mezzo secolo di ricerca storiografica sul movimento cattolico in Italia dal 1861 al 1945. Contributo a una bibliografia*, La Scuola, Brescia 1995.

³ P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, intervista a cura di G. Tognon, Laterza, Roma-Bari 2006² (con una nuova prefazione *La democrazia dei cristiani e il partito nuovo*). Scrive l'autore a conclusione della sua intervista che «l'identità politica dei cattolici

dizionato dal confronto tra clericali o anticlericali o tra progressisti e conservatori. Nell'Ottocento la mobilitazione delle masse aveva rimescolato valori religiosi e costumi civili e le società europee si erano riorganizzate intorno a idee molto potenti, la più importante delle quali, per Scoppola, era stata quella del liberalismo ottocentesco, agli sviluppi del quale dedicò particolare attenzione⁴, consapevole che lì si trovavano le radici anche del cattolicesimo democratico.

Scoppola, laureato in giurisprudenza, si affacciò agli studi storici nel momento della Ricostruzione postbellica quando la distanza tra i principi democratici della Repubblica e l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti della democrazia era uno dei problemi più importanti, tanto più dopo la rottura all'interno del mondo cattolico tra clerico-fascisti e anti-fascisti e l'avvento del partito della Democrazia cristiana, guidato dal più capace tra gli esponenti del vecchio Partito popolare, Alcide De Gasperi. Il tema della democrazia, oscurato dopo la prima guerra mondiale a causa della crisi di tutti i regimi liberali, meritava di non rimanere ostaggio di giuristi e politologi per essere posto al centro anche degli studi storico religiosi. Era il tema della Ricostruzione e il modo che Scoppola scelse per affrontarlo fu di accostarsi a idee e personalità capaci di suscitare passione per la democrazia tra i cattolici e nella Chiesa⁵.

Gli studiosi fanno normalmente discendere la formula del cattolicesimo democratico italiano dal celebre discorso su *I problemi della vita*

italiani è ancora una volta un problema aperto: non credo che debbano più essere alla ricerca di una "loro" democrazia, ma di una forma più alta di democrazia. La democrazia dei cristiani non può più essere una nuova "democrazia cristiana". Oggi coincide con la democrazia di tutti; è l'impegno a tener viva, anche con la fede, una speranza di civiltà per il nuovo millennio. Ma la democrazia non è autosufficiente. Per recuperare e approfondire il suo tessuto etico di base ha bisogno di nuove aristocrazie, morali, culturali e religiose. La laicità, che è una conquista condivisa, ha bisogno di un'anima religiosa». Questa intervista, sebbene abbia suscitato a suo tempo una grande impressione, non è stata ancora pienamente valorizzata per la ricchezza di intuizioni e di giudizi che Scoppola seppe condensarvi.

⁴ Al confronto tra il cattolicesimo liberale in Francia e in Italia Scoppola dedicò il corso universitario 1969-1970, le cui dispense sono state pubblicate con il titolo *Chiesa e società civile. Dalla Restaurazione alla Prima guerra mondiale. Problemi e orientamenti*, Bulzoni, Roma 1970.

⁵ La *Bibliografia degli scritti di Pietro Scoppola* è in calce a U. Gentiloni Silveri - P. Scoppola, *Lezioni sul Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 161-205. A essa è necessario riferirsi per entrare nella logica di lavoro di Pietro Scoppola, almeno per quanto riguarda gli anni dopo il 1974: una volta raggiunta una visibilità pubblica e dunque un sempre maggiore impegno anche politico, Scoppola procedette sulla base di intuizioni storiche e di confronti puntuali, anche brevi, dettati dall'attualità, fino ad arrivare, sulla base di scavi successivi, a sintesi di più ampio respiro, consegnate a volumi o a interventi ufficiali nelle sedi prestigiose dove era invitato a parlare, e nei quali riutilizzava gran parte del lavoro precedentemente edito. Tuttavia, egli non disdegnò mai di ritornare anche a distanza di decenni sui temi prediletti, mostrando grande passione per l'aggiornamento storiografico e per il confronto con nuove prospettive di ricerca. Il suo pensiero originale va dunque colto secondo un metodo retrospettivo, tenendo conto che in molti casi la sua straordinaria capacità di sintesi mostrava la sua efficacia in testi brevi, solo apparentemente di circostanza.

nazionale dei cattolici italiani che don Luigi Sturzo tenne a Caltagirone il 29 dicembre del 1905⁶. Il sacerdote siciliano distingueva chiaramente le posizioni dei cattolici «democratici» da quelle dei cattolici «conservatori» e clericali, ma anche dalle posizioni di altri esponenti del sempre più vasto movimento democratico cristiano, ad esempio Filippo Meda o don Romolo Murri. La posizione storiografica di Scoppola fu tuttavia ispirata da un intento più vasto di quello finalizzato a ricostruire la storia del Partito popolare italiano, fondato da Sturzo nel 1919, in chiave antigiolittiana e poi antifascista. Egli era mosso da un intento spirituale molto ampio, teso certamente a ricostruire i rapporti tra la Chiesa e lo Stato liberale italiano, ma in definitiva a studiare il passaggio della Chiesa cattolica da pilastro di un sistema culturale e politico totalizzante come quello dell'*Ancien Régime* a protagonista di una nuova fase storica, dopo la «rottura» operata dalla Rivoluzione francese. La secolarizzazione, il positivismo e l'anticlericalismo spingevano la Chiesa a schierarsi e a diventare «di parte», per difendere le proprie prerogative, ma in questo modo il carisma universale della fede era indebolito e la Chiesa cattolica rischiava di alienarsi il sostegno del popolo che era il protagonista indiscusso dell'evoluzione storica del movimento cattolico⁷. La convinzione che la democrazia e la libertà di coscienza fossero davvero le prospettive migliori per vivere la fede cristiana, era per Scoppola così forte che la sua costante preoccupazione che la Chiesa non si riducesse a un partito lo spinse a criticare sia la censura ecclesiastica su scelte politiche adottate consapevolmente dai laici credenti sia l'uso strumentale della fede da parte di movimenti politici che volevano ridurre la coscienza religiosa a un semplice dato culturale.

Scoppola maturò una visione problematica della storia del movimento cattolico anche per l'interesse che nutrì per i rapporti tra Stato e Chiesa, una disciplina che insegnò per molti anni e che in Italia non aveva una lunga tradizione anche a causa della «questione romana» apertasi nel 1870 e risoltasi, con gravi ambiguità, solo nel 1929 con l'accordo dei Patti lateranensi. Nel corso dei suoi studi, guidato dalle intuizioni di A.C. Jemolo, di cui seguì i corsi universitari, Scoppola si accorse che nel caso

⁶ L. Sturzo, *I discorsi politici*, in Id., *Opera omnia. Scritti aggiunti*, Istituto L. Sturzo, Roma 1959. Lo si può trovare anche in <http://www.istitutodegasperi-emilia-romagna.it/pdf-mail/197-06112014a3.pdf>. Sulla centralità di quell'abbozzo programmatico del 1905 sul partito nazionale dei cattolici, insiste P. Castagnetti in un saggio che ha dato il titolo al volume da lui curato *Sturzo e il partito che mancava*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2018, pp. 11-35. Sulla complessità dell'idea di partito di Sturzo, oltre agli studi di De Rosa, Malgeri, Vecchio sul Partito popolare italiano, cfr. F. Traniello, *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, il Mulino, Bologna 1998.

⁷ Scoppola usò spesso l'idea della «evoluzione storica» del movimento cattolico: si veda, ad esempio, la riuscita sintesi *Cattolici italiani. Momenti di un'evoluzione storica*, in P. Nepi (ed.), *Cattolici e politica in un mondo diviso*, AVE, Roma 1979, pp. 177-191.

italiano i problemi interni a entrambe le parti in conflitto, lo Stato e la Chiesa, erano più complessi di quanto fosse lasciato intendere dalla storiografia tradizionale, di impostazione neo crociana o marxista. La rottura radicale tra il Regno d'Italia e la Santa sede aveva privato il primo di un ancoraggio con la storia profonda degli italiani e al contempo aveva obbligato la classe politica liberale – di destra o di sinistra – a praticare uno spirito nazionale laico, in taluni casi anche laicista, in una società profondamente religiosa, anche se di una religiosità per molti versi arcaica e superstiziosa. Cavour – un autore che Scoppola aveva studiato insieme a Manzoni – aveva compreso che la monarchia sabauda avrebbe potuto unificare e governare la penisola solo se dall'unificazione traeva la forza di trasformare il suo clericalismo di fondo in un agnosticismo politico che, postulando una reciproca libertà di azione e di intenti nei rispettivi ambiti, permettesse di valorizzare comunque il ruolo unificante della religione cattolica. Dopo la prematura scomparsa dello statista piemontese, la politica italiana aveva preferito invece mantenere aperta la «questione romana» a proprio vantaggio, senza tuttavia riuscirvi, perché la Chiesa romana si era irrigidita negando che i suoi poteri potessero diventare argomento di trattativa. L'intransigentismo dottrinale si sposava con l'intransigentismo politico. Il *non expedit* fu il sigillo di una chiusura radicale al mondo che sbarrò la strada a un'evoluzione politica del cattolicesimo liberale e che, ad esempio, impedì la formazione di una base cattolica, contadina o piccolo borghese, a sostegno di partiti conservatori capaci di porre le radici di un'autentica destra liberale.

Interessato alla dialettica tra mondanizzazione della Chiesa e nuova sacralizzazione del potere politico, Scoppola si concentrò soprattutto sulla complessità dei fenomeni culturali che quei processi avevano attivato⁸. Nella pubblicazione delle lezioni tenute nella Facoltà di Scienze politiche della Sapienza nel 1971-72⁹ troviamo molte volte ripreso il tema di quella «rottura» operata dalla Rivoluzione francese che molte minoranze attive, di parte laica e di parte religiosa, non solo cattolica, nel corso dei decenni seguenti avevano cercato di ricomporre. Nel 1972 ai suoi studenti volle precisare che

«sul piano storico quando diciamo movimenti cattolici o pensiero cattolico non intendiamo fare riferimento esclusivamente a posizioni che in quel momento la

⁸ L. Scoppola, *La Chiesa e lo Stato liberale. Lezioni di storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*, anno acc. 1971-1972, Bulzoni, Roma 1972. Queste dispense – che meriterebbero di essere ripubblicate – sono da leggersi in parallelo con la grande antologia Id. (ed.), *Chiesa e Stato nella Storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, Laterza, Bari 1967.

⁹ Id., *La Chiesa e lo Stato liberale*, cit., pp. 13-14.

chiesa ha nel suo magistero accettate e considerate valide. Il magistero stesso della Chiesa è venuto di fatto arricchendosi e precisandosi con lo sviluppo della realtà; orientamenti di pensiero che in un determinato momento sembravano inconciliabili con l'ortodossia sono stati poi recuperati dalla chiesa in tempi successivi. Vi è insomma, all'interno della Chiesa una dialettica, un continuo movimento che prima di essere un problema per la teologia è un fattore che non permette di dire sempre con facilità e sicurezza che cosa è conforme e che cosa è contrario all'insegnamento della chiesa. Perciò quando diciamo "pensiero cattolico" o "pensiero dei cattolici" o simili non possiamo fare riferimento ad alcuna precisa ortodossia ma solo usiamo quelle espressioni sul piano storico ed empirico: è cattolico in sede storica quel pensiero, quel movimento che tale ha voluto essere nella coscienza e nelle intenzioni di chi lo ha concepito. Gli interventi del magistero della Chiesa, di approvazione e di condanna, hanno certo una grande importanza per determinare lo sviluppo del pensiero cattolico o dei movimenti cattolici ma non li possono definire aprioristicamente. Dunque, dobbiamo abbandonare, quando usiamo l'espressione "la Chiesa", l'immagine di qualche cosa di compatto e monolitico, e in fondo, limitativo: la realtà della vita interna della Chiesa è ricca e piena di tensioni. A sua volta liberalismo è un termine che ha un significato quanto mai ampio e perfino indeterminato: in un certo senso tutta la storia umana è storia di libertà, di progressiva conquista o almeno di lotta per le libertà. [...] In effetti il liberalismo ottocentesco si presenta diviso tra molteplici esigenze, assume forme diverse e talvolta opposte, ha atteggiamenti vari su tutti i problemi della vita associata, in particolare proprio per quanto riguarda la posizione dello Stato di fronte alla Chiesa e in genere per gli orientamenti di fronte al problema religioso»¹⁰.

Nei decenni che seguirono il Concilio Vaticano I (1868-1870) e la breccia di porta Pia (1870) – che ne fu in qualche modo una risposta – la Chiesa cattolica sviluppò una potente azione per recuperare il proprio posto alla base della costruzione sociale nazionale e si adoperò per sostituire il temporalismo pontificio, ormai impossibile, con un'egemonia culturale e spirituale che le consentisse di ritornare protagonista anche a livello internazionale. In un certo senso anche la Chiesa sviluppava, nel quadro della grande trasformazione sociale europea, una sua unificazione nazionale a partire dall'elaborazione di una nuova *Dottrina sociale*, le cui premesse spirituali erano maturate in quelle nazioni, come la Francia e il Belgio, che in qualche modo avevano già risolto il problema della separazione tra potere politico e potere ecclesiastico. In questo modo, proprio a partire dalla grande enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* (1891), maturò una lettura sociale del cattolicesimo che consentiva ai fedeli di essere lievito nella

¹⁰ Pietro Scoppola lesse con attenzione, e citò spesso, l'opera di E. Troeltsch su *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani* (ed. it. La Nuova Italia, Firenze 1941-1960).

società senza tuttavia assumere responsabilità dirette nella gestione della cosa pubblica a livello nazionale. Si è trattato di un caso molto interessante di «neoguelfismo sociale», a cui Scoppola dedicò grande attenzione¹¹, che ha permesso ai cattolici italiani di essere presenti nel dibattito politico senza essere «complici» del parlamentarismo e di tutte quelle forme anticlericali e di quei vincoli che lo Stato italiano si era dato. Non è stato un passaggio storico facile perché ha ritardato lo sviluppo di un sistema liberal-democratico e una matura consapevolezza del valore della dialettica parlamentare a cui, ad esempio, Cavour era legato¹² e alla quale invece i cattolici non erano stati educati. Scoppola vide che proprio nel passaggio tra irrilevanza politica e protagonismo sociale dei cattolici, nel cuore della trasformazione del cattolicesimo, è emersa quella forma originale di idea democratica e nazionale, che Sturzo avrebbe definito «ibrida», la quale ha consentito alla tradizione minoritaria del cattolicesimo liberale ottocentesco di reinserirsi in quella più ampia corrente sociale fornendo ad essa le categorie per un progressivo inserimento nell'assetto istituzionale e parlamentare italiano, soprattutto nella stagione giolittiana. La prima guerra mondiale aveva interrotto questo schema, ma aveva al contempo permesso che l'iniziativa politica dei cattolici prendesse, come nel caso del Partito popolare di Sturzo, strade autonome sebbene non alternative¹³.

Nei primi anni '50 del secolo scorso Scoppola fu vicino a varie esperienze di innovazione sociale che non si ritrovavano nella linea programmatica neocentrista della Democrazia cristiana e l'eco della sua ricerca è evidente in molte delle sue ricostruzioni successive della storia di quel

¹¹ A questo aspetto Scoppola dedicò la sua prima monografia, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Studium, Roma 1957 (1963², 1979³). Interessanti sono le critiche di Scoppola alla tesi di A.C. Jemolo che la DC era quel partito guelfo che non si era mai realizzato prima.

¹² Esemplare è la lettera del 29 dicembre 1860 alla contessa A. de Circourt: «Da parte mia non ho alcuna fiducia nelle dittature e soprattutto nelle dittature civili. Credo che con un Parlamento si possono fare molte cose che sarebbero impossibili a un potere assoluto. Un'esperienza di tredici anni mi ha convinto che un ministero onesto ed energico, che non ha nulla da temere dalle rivelazioni della tribuna e che non è dell'umore di farsi intimidire dalla violenza dei partiti, ha tutto da guadagnare dalle lotte parlamentari. Non mi sono mai sentito così debole come quando le Camere sono chiuse. Del resto, non potrei tradire la mia origine, rinnegare i principi di tutta la mia vita. Sono figlio della libertà, è a lei che devo tutto quello che sono. Se occorresse mettere un velo sulla sua statua, non spetterebbe a me farlo. Se si giungesse a convincere gli italiani che hanno bisogno di un dittatore, sceglierebbero Garibaldi e non me. E avrebbero ragione. La via parlamentare è più lunga, ma più sicura» (C. Benso di Cavour, *Autoritratto. Lettere, diari, scritti e discorsi*, a cura di A. Viarengo, Rizzoli, Milano 2010, p. 395).

¹³ Nei suoi scritti Scoppola mostra di apprezzare in maniera particolare un passaggio di Sturzo in cui il politico e sacerdote siciliano scrive: «Chiesa e Stato non significano solo due poteri, guardati nel loro diverso compartimento di competenze e giurisdizioni, ma significano due principi... con la loro reciproca influenza e reciproca lotta, non formale ma sostanziale, anzitutto dentro alla nostra coscienza» (L. Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio sociologico storico*, vol. II, Bologna, Zanichelli 1959, p. 246).

partito¹⁴. Importante fu l'incontro con Ettore Passerin d'Entrèves, studioso inquieto, esponente della Resistenza valdostana, vicino a F. Balbo e al gruppo della Sinistra cristiana, ma soprattutto al movimento personalista francese di E. Mounier e di H.-I. Marrou, che lo coinvolse nell'esperienza dei «Quaderni di cultura e storia sociale», fondati da Giancarlo Merli, sodale di Giovanni Gronchi, sui quali Scoppola scrisse¹⁵. L'allargamento di prospettiva storica permise a Scoppola di reinterpretare la storia italiana dall'interno della storia della Chiesa, così da far emergere il peso di quel protagonismo «cattolico» che aveva agito nel paese fin dalla sua unificazione e che, attraverso prove e cedimenti, aveva maturato una forte coscienza civile. Egli valorizzò l'esistenza di livelli diversi nella storia del movimento cattolico, uno interno alla vita della Chiesa, dominato dalle rigidità del Magistero, e l'altro, più di frontiera, sensibile ai bisogni e alle dinamiche civili del nuovo Stato.

2. La passione per la coscienza religiosa

Con l'allargamento della prospettiva storico-critica a tutto l'Ottocento, Scoppola manifestava una profonda insoddisfazione per le definizioni che cercavano di tradurre in politiche di partito la complessità di un processo storico complesso quale era stato l'incontro tra la Chiesa e la democrazia che non avvenne per via diretta, ma attraverso un sofferto movimento spirituale e sociale i cui presupposti erano iscritti nel processo di secolarizzazione. Si trattava di un movimento il cui esame richiedeva una sensibilità per il fatto religioso che era mancata alla cultura laica e socialista italiana e a cui invece Scoppola volle attenersi nella sintesi magistrale su *Chiesa e democrazia* che pubblicò nel 1972¹⁶, in un momento di passaggio nella sua biografia intellettuale, scandito dalle vicende del referendum abrogativo della legge sul divorzio del 1974. Tra i grandi storici italiani del Novecento Scoppola fu uno dei pochi a essere convinto che la religione e non la politica fosse l'elemento qualificante gli sviluppi della storia italiana

¹⁴ Ad esempio, nella voce *Democrazia cristiana*, in F. Traniello - G. Campanini (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*. v/2. *I fatti e le idee*, Marietti, Torino 1981, pp. 258 ss.

¹⁵ La vicenda è ricostruita da F. De Giorgi, *Fede e libertà moderna. Il legame con Ettore Passerin d'Entrèves*, in C. Brezzi - U. Gentiloni Silveri (eds.), *Democrazia, impegno civile, cultura religiosa*, cit., pp. 209-226. Scoppola riconobbe il suo debito, non solo di amicizia, nei confronti di E. Passerin d'Entrèves in *La democrazia dei cristiani*, cit., pp. 36-38. E in più occasioni citò il suo studio su *Il cattolicesimo liberale in Europa e il movimento neoguelfo in Italia*, apparso in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, vol. 1, Marzorati, Milano 1961, pp. 565-606.

¹⁶ *La democrazia nel pensiero cattolico del Novecento*, in L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. VI. *Secolo ventesimo*, Utet, Torino 1972, pp. 109-190.

contemporanea¹⁷. Nei suoi primi scritti, da giovane storico «militante», sensibile alle ragioni dei poveri e del movimento operaio, si era impegnato a riflettere sui limiti della storiografia sul movimento cattolico¹⁸, ma presto preferì spostare la sua attenzione oltre il perimetro delle divisioni funzionali a una lettura tutta politica di quel movimento, allora al potere con il partito della Democrazia cristiana, così da affrontare la questione più ampia del rapporto «costituente» tra coscienza religiosa e società civile.

La passione per il rispecchiarsi delle idee politiche nelle coscienze religiose fu la caratteristica principale della ricerca di Scoppola e pertanto sarebbe vano lo sforzo di ricercare nella sua produzione definizioni politologiche del cattolicesimo democratico, che andava indagato con uno sguardo profondo sui processi «riflessivi» che avevano accompagnato il XIX secolo e non soltanto come elemento di una dialettica interna al cattolicesimo politico «maturo» della seconda metà del Novecento. Anche quando, negli anni '70, la formula del «cattolicesimo democratico» designò una presa di posizione critica nella vicenda della crisi della Democrazia cristiana e della trasformazione della Chiesa del post-Concilio, Scoppola non rinunciò mai a problematizzare ogni possibile traduzione dei principi evangelici in formule che potessero rinchiudere la coscienza storica in obblighi di militanza politica o, peggio, di militanza clericale. In sostanza, per lui si trattava di studiare la storia nazionale alla luce della storia religiosa, che aveva ampiezza e spessore maggiori della storia politica, per comprendere in che modo si era potuti passare dall'esperienza minoritaria degli «abbés démocrates» del XVIII secolo a quella molto significativa, ma non perenne, dei partiti «democratici cristiani» della seconda metà del secolo XX.

¹⁷ A questo proposito si veda D. Menozzi - M. Montacutelli (eds.), *Storici e religione nel Novecento italiano*, Morcelliana, Brescia 2011, in cui il capitolo su Scoppola è di M. Guasco.

¹⁸ Ad esempio, in *Orientamenti della recente storiografia sul movimento cattolico in Italia*, in «Quaderni di cultura e storia sociale» 2(1954), pp. 94-108. Interessanti le recensioni a F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Studium, Roma 1953, in «Quaderni di cultura e storia sociale» 5(1953), pp. 203-205 e a G. De Rosa, *Storia politica dell'azione cattolica in Italia*. [1]. *L'Opera dei congressi, 1874-1904*, Laterza, Bari 1953, in «Rassegna storica del Risorgimento» 2(1953), pp. 288-293. La discussione con Fonzi e De Rosa sul movimento cattolico proseguirà negli anni intorno alla questione se il «cattolicesimo politico» dovesse essere il termine di riferimento unitario delle diverse esperienze del movimento cattolico o se invece anche al suo interno fosse opportuno far emergere sensibilità specifiche e autonome. In sostanza, ma la questione meriterebbe un approfondimento maggiore, anche di tipo lessicale e filologico, Scoppola rifuggì sempre la prospettiva di una lettura «monista» o fattuale del fenomeno della Democrazia cristiana, la quale depotenziava il confronto del pensiero cattolico con altri filoni di pensiero e più in generale con il rinnovarsi delle categorie interpretative sia in ambito teologico sia storico. La domanda implicita di Scoppola potrebbe essere riformulata in questo modo: perché sovrapporre l'unità dogmatica o fattuale della Chiesa sul pluralismo di posizioni culturali e civili che già sono al suo interno? Il pluralismo non è necessariamente contrario alla ricerca dell'unità e l'unità, per essere sana, deve trarre alimento in una convergenza vissuta e non in una direttiva o in un teorema dottrinale.

Il lento declino della Democrazia cristiana richiamava problemi e temi antichi che avrebbero potuto essere utili per superare la crisi delle forme partito e ridare una prospettiva all'impegno politico dei credenti, in analogia con quanto era avvenuto un secolo prima quando i cattolici avevano in qualche modo forzato il rifiuto ecclesiastico – il *non expedit* – a intervenire nelle vicende politiche della Nazione. Se, come ha scritto nel 2005, «la consuetudine con la democrazia e con le istituzioni repubblicane (aveva) aiutato i cattolici a vincere le sfide della modernità, *in primis* quella del confronto tra la grandezza del messaggio evangelico e la fatica della storia», andava sottolineato che tale consuetudine non poteva appagarsi di formule definite perché «l'ipotesi di una democrazia dei cristiani sollecita(va) una nuova assunzione di responsabilità dei cattolici italiani. Una assunzione di responsabilità pubblica, visibile, esigente sul piano morale, competente su quello economico, svincolata dalle vecchie forme, radicata nella tradizione e al tempo stesso aperta all'intelligenza delle nuove generazioni, capace di stabilire un rapporto con la Chiesa fondato su una matura autonomia laicale e perciò sollecitatore di riforma per la Chiesa stessa»¹⁹. L'identità del cattolicesimo democratico era «un'identità scavata sempre con grande libertà e disponibilità dentro la fede cristiana e cattolica»²⁰ e il termine “scavata” sta a indicare la fatica di non separare la ricerca e la fede: «non è vero – scrisse Scoppola nella pagina appena citata – quello che scrisse Giovanni Gentile in polemica con i modernisti e cioè che chi crede non cerca e chi cerca non crede; al contrario, chi crede cerca sempre, e forse è proprio chi ha deciso definitivamente di non credere che non cerca più».

Scoppola era contro l'onnipotenza della politica, così come era intesa da molte forze laiche e socialiste, ma anche tra molti cattolici integralisti; aborrisceva «le politique d'abord» perché sapeva – come ha scritto in una bella pagina del suo testamento spirituale²¹ – che la politica vale più per

¹⁹ P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani*, cit., *Prefazione alla nuova edizione*, pp. XII e XVI-XVII. Se ciò valeva per la democrazia, va tuttavia notato che Scoppola riteneva che il medesimo problema di concettualizzazione si presentava anche per il liberalismo, che delle democrazie contemporanee era una delle premesse fondamentali. Spesso citava quanto avevano scritto i due massimi studiosi del cattolicesimo liberale, Arturo Carlo Jemolo e Ettore Passerin d'Entrèves che avevano messo in guardia contro la automatica trasposizione di un'idea della scienza politica in una categoria storica. Cfr. P. Scoppola, *Chiesa e società civile. Dalla Restaurazione alla Prima guerra mondiale. Problemi e orientamenti*, Lezioni dell'anno accademico 1969-70, Bulzoni, Roma 1970, pp. 48-49. Egli mostrava di condividere le avvertenze che A.C. Jemolo aveva dato nella relazione che tenne nel 1958 a Firenze (*Il cattolicesimo liberale del 1815 al 1848*, in «Rassegna toscana storica» 4/3-4[1958], pp. 239-250) sull'assenza in Italia di un movimento cattolico liberale essendo quella posizione limitata a pochi individui e a piccoli gruppi elitari, diversamente da ciò che invece era avvenuto in Francia, ad esempio con Lamennais e la sua scuola.

²⁰ P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani*, cit., p. 39.

²¹ Id., *Un cattolico a modo suo*, Brescia, Morcelliana 2008, pp. 47-48.

quello che non può realizzare, come tensione tra realtà e utopia, come «sofferenza per l'impossibile», più che per ciò che è nei fatti, «una valutazione razionale del possibile». Soprattutto non credeva alla possibilità che la razionalità strumentale, o la tecnica politica, potesse sostituirsi all'etica pubblica e alla fedeltà degli eletti al patto stretto con i propri elettori. Nella nuova prefazione a *La democrazia dei cristiani* del 2006 troviamo affermazioni che riecheggeranno, ad esempio, nel magistero papale di papa Francesco: «In politica, come nella Chiesa, è il popolo che in molte circostanze trasforma i suoi capi, se essi hanno l'umiltà di ascoltare. Ma non vi è per fortuna nessuna forma partito, nessuna ragione di partito che determini la superiorità di questo o di quel comportamento individuale o collettivo: la sfera dell'etica e dei comportamenti precede e non segue il progetto politico e deve ispirare le leggi e le regole. Precede, secondo noi, ogni volontà generale»²². Era evidente il fatto che nell'Italia repubblicana il «cattolicesimo democratico» non si poteva accontentare di difendere la democrazia in modo neutro, come un semplice sistema politico, e tantomeno poteva essere la versione popolare e di «sinistra» di un movimento interclassista moderato. Se prima dell'avvento della democrazia parlamentare esso era stato espressione della volontà di una revisione generale della vita collettiva e di una riforma morale della società, una volta risolto il problema della presenza dei cattolici sulla scena politica, al cattolicesimo democratico spettava il compito di difendere una visione pluralista e antiautoritaria della società e, pur con la mediazione necessaria del magistero, anche della Chiesa.

Per lo storico romano, la storia dell'Italia contemporanea conteneva allora tutti gli elementi per ragionare sui limiti del protagonismo dei cattolici sul piano sociale e istituzionale, ma anche per constatare l'irriducibilità della fede cattolica a una prospettiva politica obbligata, in modo da costruire un'idea della laicità che permettesse proprio ai credenti di stare nella società civile non soltanto in quanto cattolici. In ciò fu sturziano. La visione dei primi «cattolici democratici» italiani – ad esempio di Romolo Murri – non era quella di cambiare i rapporti tra la Chiesa e lo Stato, anche se nel caso del nostro paese la «questione romana» aveva un peso decisivo nell'evoluzione del quadro politico nazionale, quanto piuttosto quella di un utopismo venato da profondi motivi volontaristici che spingevano verso un riformismo radicale, «antiborghese o comunque taumaturgico»²³. Sturzo, al contrario, aveva una concezione più realistica

²² Id., *La democrazia dei cristiani*, cit., *Prefazione alla nuova edizione*, p. XII.

²³ Id., *Prefazione* a I. D'Angelo - F. Malgeri - S. Zoppi - P.G. Zunino, *Il concetto di democrazia nel pensiero di Romolo Murri*, Transeuropa, Milano 1997.

della democrazia, che considerava lo strumento per perseguire un migliore equilibrio tra bene e male sociale e per consentire l'incontro tra la fede e la politica in un terreno che rendesse possibile la traduzione della *Dottrina sociale* della Chiesa in una presenza istituzionale dei cattolici. De Gasperi aveva portato a compimento questa ipotesi nelle condizioni date dalla storia europea, ma anche forzando la diffidenza della Chiesa ufficiale. Fu dunque l'apertura della Chiesa alla democrazia e a un diverso riconoscimento del ruolo dei laici nella Chiesa che diede alle esperienze politiche dei cattolici del Secondo dopoguerra quel riconoscimento ideale e teologico che fino ad allora non avevano avuto, dovendosi accontentare di un riconoscimento di fatto. Ma il passaggio dal temporalismo e da uno Stato pontificio al modello di una «nuova cristianità» e poi alla Democrazia cristiana secondo l'idea di quel nuovo «progetto storico»²⁴ che spinse la Chiesa cattolica verso una presenza molecolare nella società, non fu lineare e nemmeno senza costi per la coscienza civile dei fedeli, perché l'idea di democrazia che essa proponeva – lungo quasi tutto il XX secolo – «era fondata assai più sui diritti di una maggioranza cattolica nel paese più che non sui valori del pluralismo e della libertà»²⁵. Assente o venuta meno la prima, di quella «nuova cristianità» rimaneva poco perché, sprovvista di una sostanza di potere, non poteva reggere l'urto della progressiva scristianizzazione dei costumi. L'evoluzione tumultuosa delle società contemporanee richiedeva che anche il modo di partecipare alla vita della Chiesa si misurasse con il problema emergente della crisi dei tradizionali modelli familiari e comunitari. Ma il confronto che sembrava si potesse finalmente realizzare con la fortunata coincidenza del Concilio Vaticano II con l'avvento in tutta Europa di formule politiche nuove – in Italia il Centro-sinistra – si rivelò, agli occhi di uno Scoppola molto critico riguardo alle inerzie della Democrazia cristiana e della Chiesa, come una occasione perduta che imponeva un radicale ripensamento delle priorità civili e spirituali dei credenti.

3. *Il quadro europeo e il caso italiano del cattolicesimo democratico*

A uno sguardo comparativo sul modo in cui nelle diverse realtà statuali si sia vissuto il problema della doppia fedeltà alla Chiesa e alla Nazione, il caso italiano risultava particolare. Come Scoppola spiegò in molti suoi scritti, in Francia, in Germania, nei paesi anglofoni, non si trovava un equivalente del cattolicesimo democratico italiano: in quei paesi cattolice-

²⁴ Cfr. Id., *Il progetto degli anni '30 fra realizzazioni e contraddizioni nel secondo dopoguerra*, in AA.VV., *L'idea di un progetto storico. Dagli anni '30 agli anni '80*, Studium, Roma 1982, pp. 73-119.

²⁵ Id., *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 1985, p. 66.

simo e democrazia si erano confrontati da molto più tempo come categorie politiche o spirituali in competizione su di un piano politico reale e raramente il cattolicesimo democratico era diventato un movimento militante come è stato in Italia. In quei paesi il riferimento fondante era quello del «cristianesimo democratico» di origine settecentesca e rivoluzionaria con un'attenzione particolare al modello americano e al tema della rivoluzione o della controrivoluzione. Scoppola insisteva a lungo sulle difficoltà del cattolicesimo liberale francese e sull'importanza di Tocqueville nell'elaborazione di un pensiero profetico sull'impossibilità che il popolo potesse essere guida a se stesso. In Francia, con l'avvento della III Repubblica, il contributo dei cattolici alla società nazionale si era realizzato per lo più sul piano intellettuale e l'egida di una Repubblica di stampo monarchico e gallicano come quella d'oltralpe ha in qualche modo allineato i cattolici a un destino nazionale e i laici a una forma di «laïcité de combat» che ha marcato profondamente la storia della Chiesa francese, minoritaria nel paese e al suo interno molto divisa²⁶. La tragica esperienza del movimento dell'*Action française* di Maurras ha rinfocolato la secolare diffidenza tra la *Nation* e la *Paupeté romaine*; la stringente opposizione del *Front populaire* (1936-1938), anticlericale, impedì che il cattolicesimo politico potesse evolvere verso forme significative di autonomia politica e di democrazia partecipativa. Il fenomeno francese del Mouvement Républicain Populaire (MRP) si rivelò fragile e ambiguo anche perché non supportato da una chiara ideologia politica e la IV Repubblica, nata nel 1946, finì nel 1958 per lasciare il passo alla Repubblica gollista²⁷. Il caso di E. Mounier e della sua rivista «Esprit»²⁸, la più brillante delle riviste cattoliche tra le due guerre mondiali, fu significativo sul piano intellettuale perché formò una generazione di studiosi e di intellettuali all'impegno politico e sindacale, ma non ebbe presa nelle vicende politiche francesi. Lo stesso avvenne per la riflessione politica di J. Maritain, il grande teorizzatore francese della democrazia cristiana, il quale esercitò la sua massima influenza in ambiti storico culturali sparsi in tutti i continenti più che in patria²⁹. La Spagna, dopo la terribile guerra civile, si emarginò in un regime piccolo borghese e totalitario. In Germania la disfatta del *Zentrum* sotto i colpi del militarismo

²⁶ Cfr. la recente sintesi di D. Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, A. Michel, Paris 2019.

²⁷ Cfr. J.-M. Mayeur, *Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne. XIX^e-XX^e siècles*, A. Colin, Paris 1980.

²⁸ Scoppola tra il 1950 e il 1953 scrisse quattro articoli su Mounier in tre riviste molto impegnate socialmente: «Cronache sociali», «Per l'azione», «Comunità».

²⁹ Cfr. B. Hubert (ed.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Beauchesne, Paris 1966.

prima e poi del nazionalsocialismo fu completa e la rinascita nel Secondo dopoguerra di un grande partito moderato di ispirazione cristiana fu dovuta essenzialmente alla necessità di dare un ancoraggio occidentale alla Repubblica federale tedesca e di preservare la prospettiva di una possibile futura riunificazione della Germania.

Era dunque difficile trovare un filo rosso che legasse le molte esperienze sociali e politiche dei cattolici democratici europei della seconda metà del Novecento. Il più solido era forse quello del significato della democrazia come liberazione delle reali potenzialità dell'uomo, che è anche l'unico che riesce a tenere unite tutte le varie fasi della storia moderna: il liberalismo, l'illuminismo, il socialismo, il cattolicesimo politico. Proprio l'arrivo dei cattolici al governo nazionale non fu il risultato di un mandato specifico da parte del potere ecclesiastico, ma piuttosto l'esito di una complessa vicenda secolare e spirituale che si è svolta per vie parallele alla Chiesa e talvolta con l'opposizione delle gerarchie cattoliche. Malgrado ciò, la crescita nel nostro paese di una sensibilità cattolico-democratica ha avuto un'influenza decisiva in Europa perché, soprattutto nel Secondo dopoguerra, ha influenzato la «filosofia politica»³⁰ della Chiesa offrendole un riferimento partitico di massa e laico, come si rivelò essere la Democrazia cristiana costruita da De Gasperi in un contesto geopolitico che, sfruttando anche il pericolo comunista, riusciva a controllare il protagonismo delle frange più reazionarie e clericali dell'opinione cattolica.

Se quello di De Gasperi possa essere definito cattolicesimo democratico o soltanto cattolicesimo politico è una questione che interessa relativamente perché, al di là delle intenzioni, è l'opera di De Gasperi nell'Italia repubblicana che parla a favore della sua versione democratica. Nella Costituente e nel suo prodotto, la Costituzione, si è visto all'opera da parte dei costituenti cattolici un bagaglio di cultura istituzionale che era chiaramente orientato al superamento del timoroso moderatismo di stampo liberale e che poneva le istanze di riforma sociale a fondamento del-

³⁰ L'espressione «filosofia politica» non appartiene al lessico di Scoppola, il quale rifuggiva dall'idea che per una fede come quella cattolica si potesse indicare in maniera esplicita una filosofia politica (come, ad esempio, tenta di fare J.V. Schall, *Roman Catholic Political Philosophy*, Lexington Book, Lanham MD 2009; tr. it. *Filosofia politica della chiesa cattolica*, Cantagalli, Siena 2011). Scoppola tuttavia non rinunciava a porre il problema del rapporto tra la Rivelazione e l'esperienza politica come il più importante tra i problemi della società secolarizzata: da storico preferiva indagare il modo in cui le diverse esperienze di partecipazione alla vita civile si riflettevano all'interno della partecipazione alla vita della Chiesa chiamata ad annunciare la Verità di Cristo. In una pagina della *Democrazia dei cristiani*, scrive: «Un problema resta aperto, quello del rapporto tra democrazia e verità: quale rapporto è possibile tra l'ordine oggettivo di verità di cui il pensiero cattolico in varie forme fa riferimento e la dialettica propria della democrazia, fondata sul riconoscimento dei diritti soggettivi, sul confronto libero delle idee e sul principio di maggioranza?» (*ibi*, p. 19).

la costruzione di una democrazia sostanziale sia pure nel rispetto di una democrazia governante, cioè del primato dello Stato e delle sue istituzioni su qualsiasi forma di democrazia popolare o populista. Lo stesso Giuseppe Dossetti, leader della corrente democristiana più impegnata a disegnare una democrazia sociale in cui la componente religiosa, quasi mistica, del «ministero» politico facesse la differenza, riconosceva allo Stato il compito esclusivo di impedire che la politica diventasse un gioco di potere e il dovere di espandere la cultura istituzionale e costituzionale oltre il perimetro di un riformismo solo tecnicista, e dunque nichilista³¹. Nel XX secolo, la storia dell'Italia unita si è intrecciata con la storia della Chiesa al punto da diventare un *unicum* a livello europeo e un *exemplum*

³¹ Si legga la relazione che Dossetti tenne nel 1951 al Congresso dei giuristi cattolici, ora ripubblicata e commentata da E. Balboni, *«Non abbiate paura dello stato!». Funzioni e ordinamento dello stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto*, Vita e Pensiero, Milano 2014. Su quel testo ha richiamato l'attenzione F. Pizzolato in una acuta riflessione su *Il cattolicesimo democratico dinanzi al riformismo costituzionale*, in L. Caimi (ed.), *Cattolici democratici alla prova. Trent'anni di «Città dell'uomo» (1985-2015)* (Quaderni di «Appunti di cultura e di politica», 1), Morcelliana, Brescia 2018, pp. 117-137. Al testo di Dossetti e alla riflessione sopra citata vanno accostati, di Leopoldo Elia, amico e collega di Scoppola, scomparso un anno dopo di lui, nel 2008, l'ultimo testo presentato a Napoli nell'ottobre 2007 al convegno dei costituzionalisti, *Introduzione ai problemi della laicità: in Associazione Italiana dei Costituzionalisti* (ed.), *Problemi pratici della laicità agli inizi del secolo XXI. Atti del XXII Convegno annuale, Napoli, 26-27 ottobre 2007*, Cedam, Padova 2008, pp. 3-17, nonché lo scritto apparso postumo su *Giuseppe Dossetti e l'art. 7 della Costituzione*, edito in *La Storia, il dialogo, il rispetto della persona. Scritti in onore del cardinale Achille Silvestrini*, Roma, Studium 2009. Sul confronto tra Dossetti e Scoppola ci sarebbe molto da dire: Scoppola non ha mai condiviso la posizione di radicale *epoché* relativamente all'impegno politico dei cattolici che il monaco di Montevoglio adottò dopo l'uscita dalla scena politica (cfr. G. Dossetti, *Gli equivoci del cattolicesimo politico*, il Mulino, Bologna 2015, in cui viene edito per la prima volta l'importante discorso che Dossetti tenne nell'aprile del 1962 a Gazzada, villa Cagnola, sede dell'Istituto Superiore di Studi Religiosi). Va tuttavia segnalato che la classificazione di Scoppola come antidossettiano corrispondeva a un *cliché* politico elaborato all'interno della crisi del cattolicesimo politico democratico cristiano degli anni '80, nella quale Scoppola certamente esercitò una funzione moderatrice e di resistenza rispetto alle tentazioni di dare vita a nuovi soggetti cattolici a sinistra della DC. La sua posizione di «esterno» alla DC cambiò solo dopo la crisi del sistema dei partiti, quando nei primi anni '90 per un breve periodo di tempo aderì all'esperienza dei «Cristiano sociali», più per la immensa stima che aveva per il loro cofondatore, Ermanno Gorrieri, già autorevole membro della «Lega democratica», che per la validità del progetto politico. Se ne distaccò quando gli parve che i Cristiano sociali si predisponessero a diventare una corrente del partito che era nato dalle trasformazioni del PCI successive alla svolta della Bolognina del novembre 1989. Sulla figura di Dossetti, come per quella di Moro, Scoppola esercitò una vigilante attenzione, anche per i legami che Scoppola ebbe con G. Lazzati, con cui condivise fino alla sua morte nel 1986 il progetto di un rinnovamento radicale dal basso del cattolicesimo politico in chiave antintegralista e conciliare. Insieme a L. Elia, Scoppola lavorò con grande passione e non senza difficoltà alla famosa intervista *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, che apparve postuma dopo la morte di Dossetti (il Mulino, Bologna 2003). Dossetti rimproverava benevolmente a Lazzati di essere rimasto legato a una concezione maritainiana e neotomista della distinzione dei piani tra lo spirituale e il politico: lo sforzo di Elia e di Scoppola fu appunto quello di mettere a confronto la memoria e l'esperienza di due protagonisti dell'Assemblea costituente e della storia del cattolicesimo italiano. Su quella intervista Scoppola aveva scritto, anticipandone l'uscita, nel numero che la rivista «Humanitas» aveva dedicato a Dossetti: *Un'intervista inedita a Dossetti* (57/5[2002], pp. 694-703).

sul piano politico e sociale. Ciò non soltanto per la presenza a Roma del Papato e per gli stretti legami dei pontefici romani, da Leone XIII a Paolo VI, con la società cattolica italiana, bensì per una ragione politica più ampia, vale a dire il ruolo che la «questione romana» prima e la «questione cattolica» poi hanno svolto nel processo di unificazione nazionale.

4. *Un problema di concetti ma anche di sensibilità storiche. La cultura della mediazione*

Gli studi di Scoppola sull'Italia religiosa e politica mostrano anche una grande sensibilità per ciò che sbrigativamente si è sempre definito il rapporto tra cultura e politica. Egli ebbe sempre un atteggiamento critico verso quegli «intellettuali cattolici» che procedevano per ideologismi o per categorie interpretative astratte³². Riteneva che, senza mediazioni storiche, non era possibile studiare fenomeni così complessi come l'inculturazione della fede nelle società di massa. Una lettura solo sociologica del fenomeno dell'esperienza religiosa gli era estranea. Egli cercò le ragioni per cui nel XIX secolo la cultura politica e la cultura religiosa avevano adottato l'una nei confronti dell'altra una *conventio ad excludendum*: in ambito religioso era vietato il riferimento a principi estranei al lessico confessionale, al liberalismo e alla democrazia, anche perché agli occhi del Magistero era chiaro – sebbene non fosse esatto – che il socialismo era figlio del liberalismo; sul piano politico le questioni religiose erano invece tollerate soltanto nella misura in cui non interferivano con i governi e non mettevano in discussione il principio della estraneità della Chiesa dai processi decisionali. In questo quadro storico e culturale, fragile perché dogmatico, il semplice associare a termini come liberalismo o democrazia l'aggettivo di cattolico suscitava polemiche sterili e, soprattutto, risuscitava l'antico riflesso cattolico a riproporre la domanda sulla *potestas*, diretta o indiretta, della Chiesa sul mondo. Senza la mediazione del cattolicesimo democratico italiano, non riducibile a una semplice sensibilità culturale all'interno del più vasto movimento del cattolicesimo politico europeo³³, la tradizione del cattolicesimo liberale non avrebbe potuto essere raccolta

³² Sulla cultura politica dei cattolici italiani nel secondo dopoguerra, cfr. P. Acanfora, *Cultura, politica e cattolicesimo democratico nell'Italia del secondo dopoguerra*, in «Revue Babel. Collection Civilisations et sociétés» 16(2018), pp. 289-323. Scoppola intervenne con una relazione importante dal titolo *Intellettuali e società di massa. Il laicato cattolico*, nel convegno «Intellettuali e società di massa in Italia dal 1945 a oggi», tenutosi a Venezia il 7-10 febbraio 1980, i cui testi sono stati editi dalla Fondazione A. Rizzoli nel 1980.

³³ Per orientarsi si veda K.-E. Lönne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, tr. it., il Mulino, Bologna 1991.

più tardi da quei «democratici cristiani» che ponevano l'accento sui fini spirituali dell'azione politica più che sulla forma del partito o sulle finalità ideologiche di una teoria religiosa della politica³⁴. Di molto specifico, il cattolicesimo democratico aveva il rifiuto di ogni rigida trasposizione del dogma cattolico in forme sociali predefinite ed eterodirette, e dunque anche la tendenza a valutare criticamente tutte quelle forme partitiche «dottrinarie» che non fossero state capaci di mediare tra istanze diverse all'interno di quel clima di «amicizia» che si era ormai instaurato tra cristianesimo e democrazia nelle forme di una laicità metodologica di fondo.

È in questo quadro che Scoppola ha riletto la storia del cattolicesimo politico dell'Italia contemporanea ed è proprio tra la fine del XIX secolo e lo scoppio della prima guerra mondiale che egli poté cogliere, intorno alla questione del modernismo a cui dedicò due monografie³⁵, la differenza che esiste tra le due forme classiche di quel cattolicesimo pubblico che ha animato il XX secolo italiano: il cattolicesimo sociale e il cattolicesimo democratico. Sono state le due gambe su cui la Chiesa italiana ha costruito in Italia quello spazio politico – oggi si direbbe quella «sfera pubblica» – che ha portato i cattolici a essere, per almeno settant'anni, i protagonisti della politica italiana. Ma, mentre nel solco del cattolicesimo sociale poteva trovare spazio anche una religione «senza fede», più facile, con un'adesione alla Chiesa senza filtri e venata da tentazioni neoguelfe, o anche una religione «secolare» come inveramento di un moto rivoluzionario, come era stato ad esempio il fascismo³⁶, nella prospettiva del cattolicesimo democratico la cosa era più difficile, perché il principio democratico sfidava il nucleo più problematico della fede cioè l'equilibrio tra libertà personale e fedeltà alla Chiesa³⁷. Scoppola riteneva che «di

³⁴ Agli occhi di Scoppola, De Gasperi fu colui che con la formula del centrismo seppe ricucire tutte le varie tradizioni del cattolicesimo politico in una visione politica equilibrata e soprattutto scevra di ideologismi e di teologismi.

³⁵ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, il Mulino, Bologna 1961 (1969², 1975³) e Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, ibi, 1966.

³⁶ Sul fascismo come «religione secolare» o come «rivoluzione conservatrice», formula elaborata da Augusto Del Noce (*Appunti per una definizione storica del fascismo*, in Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 111-135), Scoppola rifletté a lungo arrivando però a conclusioni diverse opponendosi a un approccio revisionista che si fondava su una pretesa concettuale e filosofica – nel caso di Del Noce di tipo gentiliano – che alla fine assolveva qualsiasi cosa, anche il peggio della storia. In *Lezioni sul Novecento*, cit., p. 21, Scoppola scrive: «[Per Del Noce] il fascismo è "inveramento del marxismo", ed è una religione secolare contrapposta. Ha quindi un momento sacro, la fase teoretica, e un momento profano, il successivo compimento del mito rivoluzionario. Qui sta l'aspetto paradossale dell'analisi di Del Noce: cercare di ricondurre tutto a una visione puramente filosofica. Le rivoluzioni, per la loro incapacità di cambiare il mondo, danno luogo di fatto a questo esito, e si possono realizzare compiutamente solo se si recuperano gli effettivi valori ispiratori».

³⁷ Scoppola nel 1984 scrive che «il cattolicesimo sociale si è sviluppato e si è esteso nei decenni successivi affrontando via via nuovi temi e nuovi ambiti della vita associata e si è misurato, dopo la

fatto il cattolicesimo sociale, che è emerso vivace alla fine del XIX secolo [...] ha trascurato lo sforzo di talune delle componenti del cattolicesimo ottocentesco e in particolare del cattolicesimo liberale, volto a cercare una conciliazione fra ragione oggettiva – per riprendere l'espressione di Troeltsch – e la ragione soggettiva. Sulla base di queste premesse culturali l'insegnamento sociale della chiesa assunse quei caratteri che con varie accentuazioni conserverà fino a Pio XII».

Nel 1957 Scoppola chiudeva la sua prima monografia con queste parole, che meritano di essere lette perché indicative di un travaglio che lo accompagnò per tutta la vita:

«La religiosità del popolo italiano, se è consentita l'espressione, si è politicizzata, la religione e la Chiesa si sono in qualche modo legate a un partito e sono entrate con tutto il peso della loro influenza nella competizione politica ed elettorale. Ma è necessario sottolineare quanto poco questo abbia giovato e giovi a quell'approfondimento di vita religiosa e interiore che è condizione essenziale di un cristianesimo autenticamente vissuto? Quanto abbia invece portato ad una esteriorizzazione dell'impegno cristiano considerato da taluni come fedeltà ad una bandiera di parte da opporre ad altre bandiere, piuttosto che libera e personale risposta alla vita di grazia? [...] ancor più questa politicizzazione ha nuociuto alla maturazione culturale dei cattolici italiani. La cultura non si adatta a distorsioni strumentali, non tollera la irreggimentazione organizzativa, si intisichisce e muore quando non sia lasciato lo spazio necessario e una sostanziale libertà [...] Ma infine la politicizzazione della religiosità italiana ha ostacolato anche la maturazione politica dei cattolici. Il necessario allineamento di tutti i cattolici nello stesso fronte, se ha dato indubbiamente forza al partito ed ha contribuito potentemente al suo successo, ha ostacolato d'altra parte la sua qualificazione precisa in ordine ai maggiori problemi del Paese, obbligandolo a mediare tra le aspirazioni contrastanti di un elettorato vastissimo e indeterminato. [...] Non si vuol negare la concreta validità della formula dell'unità dei cattolici che ha rappresentato il fondamento del successo elettorale della Democrazia cristiana e perciò, indirettamente la premessa stessa della difesa della democrazia in Italia; si vuole solo porre in risalto il suo altissimo costo sul piano, come si è detto, religioso, culturale e politico, sottolineare perciò l'opportunità che i cattolici guardino ad essa

guerra, con i problemi dell'ordine internazionale e con quelli posti dai regimi dittatoriali del secolo ventesimo: ma la condanna delle dittature non implica ancora, sin quasi alla fine del secondo conflitto mondiale, una esplicita affermazione, sul piano dei valori, della libertà e della democrazia. Possiamo dire in una parola che il cattolicesimo sociale non si è misurato con il problema della libertà» (*La Santa Sede e la questione sociale nel Novecento*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, 2-4 juin 1983*, École Française de Rome, Roma 1984, pp. 419-427). Per un quadro generale cfr. G. Formigoni, *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell'Italia del '900*, Il margine, Trento 2008 che contiene anche un'accurata disamina sulla categoria di «cattolicesimo democratico» sebbene modellata soprattutto sulla storia del movimento cattolico del Secondo dopoguerra.

non come ad un principio di valore eterno ma ad una formula da utilizzare con prudenza ed economia, per i rischi e il prezzo che essa comporta»³⁸.

Lo spartiacque che non spezzerà la continuità ma accentuerà il rinnovamento di metodo e di contenuti anche nella Chiesa sarebbe stato, per Scoppola, il magistero di Giovanni XXIII e soprattutto il Concilio, con il recupero della dimensione escatologica del messaggio cristiano e la teologia dei «segni dei tempi»³⁹.

Studiando gli anni del Fascismo e della Ricostruzione, Scoppola arrivò alla conclusione che le basi morali dell'Italia repubblicana dovessero essere ricercate non soltanto nella Resistenza, ma anche in una «conversione» dei cattolici a una prospettiva istituzionale che li spingeva a non appagarsi del successo, così come ebbe più tardi ad affermare Aldo Moro. L'arco virtuoso che si era stabilito in Europa tra le Costituzioni democratiche e i documenti del Concilio Vaticano II, tra il 1948 e il 1968, non fu solo quello dei trent'anni gloriosi della Democrazia cristiana, ma quello della revisione radicale della ecclesiologia e della postura dei credenti nella società. Al centro della questione storica del rapporto tra fede cattolica e democrazia non vi è dunque solo il modo in cui la Chiesa ha reagito all'avvento delle società liberali e democratiche, ma anche l'analisi del ruolo che un pensiero cattolico maturo e non dogmatico ha assegnato alla Chiesa in queste società moderne⁴⁰ e, soprattutto, le esigenze che quello stesso pensiero ha posto ad esse affinché l'incontro tra la fede cattolica e la politica potesse affrontare la secolarizzazione senza confonderla con la cristianizzazione o con la fine dei valori.

Ciò spiega perché la tendenza più lontana dall'ispirazione cattolico-democratica dell'impegno civile sia sempre stata quella dell'intransigentismo e dell'integralismo⁴¹. Ciononostante, va altresì rilevato il fatto che possiamo annoverare tra gli ispiratori del cattolicesimo democratico, così come lo abbiamo sommariamente tratteggiato, proprio coloro che più hanno amato la Chiesa anche quando essa li ha colpiti e censurati accusandoli di mo-

³⁸ P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., pp. 174-176.

³⁹ Cfr. P. Scoppola, *La democrazia dei cristiani*, cit., pp. 23-32. Da leggere la recensione *Intorno a Giovanni XXIII* al volume curato da G. Alberigo, *Papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 1987, apparsa in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 24/1(1988), pp. 122-129.

⁴⁰ Questa è stata la prospettiva con cui A. Acerbi ha presentato il suo volume su *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991. Sulla stessa linea si muovono i fondamentali lavori di F. Traniello, lo storico che meglio di altri ha saputo coniugare filosofia politica e analisi storica e di cui cito *Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia*, il Mulino, Bologna 1990.

⁴¹ Molto interessante è il saggio *Studi e discussioni su integralismo e cattolicesimo sociale*, pubblicato nel 1971 sulla «Rivista di storia e letteratura religiosa» e ripubblicato su «il Mulino» nel 1972 (n. 2, pp. 499-518) in cui discuteva la tesi di É. Poulat sulla convergenza delle premesse culturali dell'integralismo cattolico con quelle del cattolicesimo sociale.

dermismo, di cedimento al liberalismo, al comunismo o ad altre ideologie anticristiane. Il cattolicesimo democratico, proprio in ragione della sua antidogmaticità e dell'apertura alla interpretazione della storia, ha fatto della fedeltà alla Chiesa, madre e maestra, un principio morale e spirituale molto sentito, più di quanto lo fosse tra i cattolici intransigenti e questo dato andrebbe studiato come la forma più alta di quell'«umanesimo cattolico» che nel corso del XX secolo ha sempre difeso l'idea di una compromissione «integrale» del credente nel mondo⁴². Se volessimo spingerci oltre, potremmo allora dire che se da un lato per il cattolicesimo democratico l'unità dei cattolici nella madre Chiesa era ed è più importante dell'unità politica dei cattolici in un partito, da un altro lato l'impegno nella vita civile diviene ancora più impellente proprio quando vengono meno le condizioni per una presenza organizzata dei cattolici e dunque serve perseguire quella cultura della mediazione tra la libertà di coscienza e il dovere dei cristiani di essere parte attiva nel processo di santificazione del mondo.

Nel convulso periodo post-conciliare, la «cultura della mediazione»⁴³ è diventata la formula con la quale Scoppola cercò di accompagnare l'esaurirsi del primato della Democrazia cristiana sullo Stato senza rinunciare alla ricerca di un'unità di intenti tra i cattolici. Si trattò allora di usare la riflessione storico-critica per contenere tutte quelle posizioni di ostinata riproposizione, da destra e da sinistra, del primato dei principi o dell'azione su ogni ricerca di quella misura che avrebbe potuto condurre l'Italia fuori dalle difficoltà in cui si trovò negli anni '70. Solo così si comprende la critica che Scoppola rivolgerà a papa Wojtyła nei decenni successivi alla sua elezione al soglio di Pietro: di essere un papa carismatico che puntava alla disintermediazione tra fede e politica e che, alla luce di una missione evangelizzatrice assoluta e strategicamente orientata a Est, considerava sostanzialmente esaurita la funzione dei partiti democratici cristiani.

5. Un «cattolico a modo suo». La «rinascita» pubblica di un cattolico democratico

Agli inizi degli anni '70, quando abbandonò la sua professione di alto funzionario del Senato e assunse stabilmente il ruolo di professore uni-

⁴² Sulla categoria dell'Umanesimo cattolico rinvio a G. Tognon, "Catholic Humanism" and the Political Reconstruction of Europe, in «Revue d'éthique et de théologie morale» 303/3(2019), pp. 69-87 e al volume, *L'umanesimo cattolico*, Morcelliana, Brescia (in preparazione).

⁴³ Da non confondersi con la più recente cultura giuridica della mediazione inserita nel nostro ordinamento. Cfr. G. Tonini, *La mediazione culturale. L'idea, le fonti, il dibattito*, AVE, Roma 1981. L'influenza di questa cultura, tipica dell'ambiente cattolico-democratico post-conciliare, è evidente in

versitario intensificando la sua collaborazione con la rivista «il Mulino» – di cui fu direttore tra il gennaio 1974 e il dicembre 1977 – Pietro Scoppola si ritrovò nella condizione di poter dominare un quadro intellettuale e storico molto ampio e quindi meglio di altri poteva vedere che la storia del cattolicesimo politico andava riletta non a partire dai suoi effetti più recenti, ma dalle sue premesse culturali e religiose più profonde. In questa prospettiva gli tornò utile il lungo apprendistato intellettuale che aveva fatto studiando il cattolicesimo liberale, il modernismo religioso, il popolarismo, le tentazioni neoguelfe e infine la storia politica della Repubblica, con anche la sua crisi. Le tappe del suo percorso di ricerca evidenziano una grande coerenza nell'evitare le scorciatoie teologiche – di cui diffidava – e una grande passione per la mediazione culturale che la traduzione dei bisogni religiosi in principi politici richiedeva. Scoppola era affascinato dallo studio del rapporto tra coscienza e autorità, tra libertà personale e tradizione e fin dai primi studi il suo sforzo fu di mostrare che la decisione di molti cristiani, anche non cattolici, di riconoscere il valore religioso e sociale della democrazia aveva contribuito non poco al suo affermarsi sul piano storico. Il travaglio vissuto da minoranze coraggiose impegnate sul fronte dell'emancipazione civile dei cattolici non poteva essere separato dal più vasto travaglio spirituale generato dalla sfida della modernità europea che andava ben oltre il problema della «presenza» dei cattolici⁴⁴.

Pietro Scoppola assurse a notorietà nel momento della rottura del quadro unitario del cattolicesimo politico in Italia, ma aveva ben presente, anche per esperienza diretta, tutta la serie di rotture, grandi e piccole, che avevano segnato la società italiana a partire dalla metà del XIX secolo. Quando con le prime aperture di Pio XII e poi con il Concilio Vaticano II, la Chiesa è giunta ad adottare la democrazia come proposta di metodo politico per il genere umano, si trovò di fronte un sistema internazionale di partiti di ispirazione cristiana avviati ormai a un declino inevitabile di fronte all'aprirsi di una nuova fase della politica internazionale, con la fine della Guerra fredda. La società europea degli anni '60 e '70 ruppe gli assetti tradizionali di controllo e in qualche modo fuoriuscì dagli schemi classici della rappresentanza politica per dilagare sul piano civile, non più presi-

numerati articoli che Scoppola scrisse sulla rivista «Appunti di cultura e di politica» da lui fondata e diretta nel 1978: il titolo originario che egli voleva dare alla rivista, organo del gruppo neocostituito della Lega democratica, era ET-ET, appunto per indicare una prospettiva di mediazione tra fede e politica.

⁴⁴ Pietro Scoppola e Paolo Prodi sono stati i due storici che, nei rispettivi ambiti di ricerca – la contemporaneità e la modernità – hanno saputo meglio spiegare perché la storia del cattolicesimo non dovesse essere ridotta solo a un momento interno della storia della Chiesa, ma fosse al centro della nuova questione politica della civiltà europea, vale a dire il passaggio dalla Profezia e dal mistero della Rivelazione alle utopie e all'organizzazione politica che le società laiche dell'epoca moderna hanno ripetutamente inventato e costruito a giustificazione del loro protagonismo laico.

diato, soprattutto a sinistra, da partiti d'ordine. Sulle conseguenze di ciò che potremmo definire "la rottura degli argini delle società europee" il dibattito storico è ancora aperto, anche se ormai è chiaro che fenomeni impulsivi come il Sessantotto⁴⁵, o duri e drammatici come il terrorismo, avevano radici profonde nel tradimento di quelle premesse ideali che i partiti di massa, a destra come a sinistra, avevano a lungo professato essere la loro fonte di ispirazione. E Scoppola mostrò di esserne talmente consapevole che nei quindici anni intercorsi tra l'uscita nel 1977 del suo pionieristico volume su De Gasperi⁴⁶ e la grande sintesi sulla storia della Repubblica apparsa nel 1991⁴⁷ si impegnò a fondo per chiarire i fattori di quella crisi e soprattutto per mettere a fuoco gli elementi che il cattolicesimo democratico avrebbe potuto e dovuto offrire per recuperare dal profondo della società e dell'etica pubblica quello spirito costitutivo che le aveva permesso di superare la sconfitta morale del Ventennio.

All'impegno politico diretto Scoppola giunse in circostanze non previste, dapprima con il movimento dei cattolici per il no al referendum popolare del 1974 sull'abrogazione della legge sul divorzio in vigore dal 1970⁴⁸ e poi con il rapimento e l'assassinio di Aldo Moro, la cui figura lo accompagnerà per tutta la vita, tormentosamente. Scoppola sentì spesso una specie di debito di riconoscenza per Moro, anche se non aveva avuto con lui rapporti diretti, perché capì subito che il suo sacrificio proprio nel momento in cui si stava realizzando una delicata operazione di rinnovamento del patto costituzionale tra le forze cattoliche e la sinistra comunista offriva al cattolicesimo democratico la legittimazione politica per spingere verso una fase nuova della democrazia italiana e l'occasione per superare antiche contrapposizioni tra fazioni cattoliche⁴⁹. Gli storici ormai hanno ben evidenziato che senza un partito unito – e la DC non lo era ormai più – l'aspirazione morotea di una nuova fase era destinata, come fu, all'insuccesso. L'intuizione felice e potente di Scoppola fu di comprendere che non per questo essa andava abbandonata e che, anzi, la

⁴⁵ Grande importanza per Scoppola ebbe l'esperienza vissuta come professore all'Università di Trento nel 1969 in piena contestazione studentesca: cfr. G. Tognon, *Il Sessantotto dei professori. Il caso Scoppola a Sociologia a Trento*, in L. Caimi (ed.), *Autorità e libertà. Tra coscienza personale, vita civile e processi educativi. Studi in onore di Luciano Pazzaglia*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 259-275.

⁴⁶ *La proposta politica di Alcide De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1977 (1978², 1988³). Si veda anche G. Tognon (ed.), *Lezioni degasperiane 2004-2018*, FBK Press, Trento 2018, inaugurate nel 2004 proprio da Scoppola.

⁴⁷ *La Repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia*, il Mulino, Bologna 1991, riedito nel 1997 con il sottotitolo *Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*.

⁴⁸ Cfr. P. Scoppola, *Le ragioni di una scelta*, in Id. et al., *Cattolici e referendum. Per una scelta di libertà*, Coines, Roma 1974 e C. Brezzi, *La stagione del divorzio*, in Id. - U. Gentiloni Silveri (eds.), *Democrazia, impegno civile, cultura religiosa*, cit., pp. 145-160.

⁴⁹ Cfr. G. Tognon, *Il Moro di Pietro Scoppola. Storia di una lucida meditazione*, ibi, pp. 259-280.

crisi della centralità della DC rendeva evidente la necessità di ripensare la democrazia italiana su una dimensione diversa, affidando alla società civile il compito di favorire l'evoluzione dei partiti verso forme nuove di aggregazione e al Parlamento il compito di ridefinire le regole del gioco democratico a partire da una nuova legge elettorale. Il fatto che l'unità dei cattolici si fosse rotta nel 1974 proprio su un quesito a forte valenza civile e sacramentale fu un fatto simbolico, ma anche il segno che, per la prima volta, la coscienza religiosa aveva preso sopravvento sulla tradizionale identità politica.

Una delle esperienze che maggiormente fecero riflettere Pietro Scoppola fu il grande convegno ecclesiale romano su *Evangelizzazione e Promozione umana* del 1976 a seguito del quale parve a molti che i vescovi italiani potessero trovare la strada per nuove forme di impegno civile. Lo stimolo esercitato, anche a costo di diffidenze, censure e accuse, da grandi studiosi appassionati di politica come Lazzati, Scoppola, Gorrieri, Ardigò, Pedrazzi, Ruffilli e i molti altri che parteciparono alla storia della *Lega democratica* – il movimento politico di opinione fondato da Scoppola nel 1978⁵⁰ – contribuì non poco a rendere agibile il terreno del confronto politico a più di una generazione di credenti senza necessariamente passare da una storia di partito. Anche qui si può tuttavia vedere lo spirito di composizione che spingeva Scoppola a non rompere con quella storia, che sebbene in difficoltà, rimaneva la più grande palestra politica nazionale. Egli si spese molto per il «rinnovamento» della DC e fu sempre critico per tutte le forme di un dissenso religioso che si vestiva di connotazioni politiche dirette.

Chi scorre la lunga serie di articoli che Scoppola dedicò sulla rivista da lui fondata nel 1978, «Appunti di cultura e di politica», alla crisi della DC e alla crisi del quadro politico italiano, può constatare quanto forte fosse in lui la preoccupazione di favorire un rinnovamento complessivo del mondo cattolico intorno a un'idea plurale di democrazia partecipativa. Sebbene abbia scritto saggi importanti al proposito, non è mai stato «lo storico» della Democrazia cristiana, per la quale anzi ha sempre provato un sentimento complesso di ammirazione, ma anche di delusione, che lo ha spinto a valorizzare, per la prima volta dopo molti anni dalla sua scomparsa, la figura e l'opera di Alcide De Gasperi, così da costruire le premesse storiografiche affinché essa potesse guardarsi allo specchio. La sua ispirazione critico ri-

⁵⁰ Su cui si vedano F. De Giorgi, *La repubblica delle coscienze. L'esperienza della Lega democratica di Scoppola, Gorrieri e Ardigò*, in L. Guerzoni (ed.), *Quando i cattolici non erano moderati. Figure e percorsi del cattolicesimo democratico in Italia*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 139-190 e L. Biondi, *La Lega democratica. Dalla Democrazia cristiana all'Ulivo. Una nuova classe dirigente cattolica*, Viella, Roma 2013.

costruttiva si manifestò con forza dopo la crisi della formula della Solidarietà nazionale e nella “Assemblea degli esterni” che il segretario della DC, Flaminio Piccoli, nel 1981 aveva pensato come iniziativa per riassorbire il dissenso cattolico e per procedere a un “aggiornamento” della DC. Dopo di che, anche per l’incedere di questioni politiche oscure quali quella della loggia segreta P2, Scoppola capì che «quando le principali forze parlamentari alla sinistra della DC erano state coinvolte nel processo sincronico di ampliamento delle basi del consenso alle istituzioni e al governo del paese, diventava necessario il passaggio a una democrazia di tipo diacronico, basata su una alternanza delle forze di governo»⁵¹. Questa idea, di stampo moroteo, non trovò sponda né nel Partito comunista e tanto meno nel protagonismo socialista di Craxi e Amato, che invece agitavano il modello presidenzialista: gli anni ’80 sarebbero stati uno dei decenni più duri della politica nazionale e Scoppola, a partire dalla fine della sua breve esperienza di senatore esterno nelle fila della DC (1983-1987) ritenne di dover prendere la guida, insieme a L. Elia, ma purtroppo senza l’aiuto di R. Ruffilli, assassinato dalle Brigate Rosse nel 1986, della questione delle riforme elettorali, considerate, purtroppo a torto, come la porta che avrebbe potuto aprire la strada alle riforme istituzionali. In un certo senso Scoppola ripercorse, sia pure sotto il vessillo del principio elettorale maggioritario, il ragionamento che aveva portato Alcide De Gasperi a cercare, invano, nel 1953 il consolidamento di una democrazia governante. Scoppola pensò che la crisi del sistema politico italiano potesse avviarsi a conclusione negli anni ’90 con le opportune riforme istituzionali in una ribadita continuità costituzionale. Perché le prime potessero funzionare era necessario che fossero varate dal Parlamento in un contesto politico che non ne approfittasse per cambiare il patto costituzionale su cui la Repubblica era stata fondata. Era convintissimo che le sole riforme costituzionali non potessero cambiare la politica italiana e, dopo la fallimentare esperienza della commissione Bozzi di cui aveva fatto parte e della commissione D’Alema alla fine degli anni ’90, egli temeva che la Costituzione diventasse merce di scambio. Per queste ragioni si schierò contro le tentazioni revisioniste che secondo lui, oltre che tradire la storia repubblicana, tradivano l’idea matura di una storia che rifiutava le semplificazioni e le strumentalizzazioni della memoria collettiva⁵².

La democrazia rappresentativa poteva anche sopravvivere alla privatizzazione della fede e al soggettivismo di un credere *à la carte* – scegliendo che cosa, come e quando credere – ma non vi sarebbe mai stata una crescita civile del paese se i cattolici non davano l’esempio di vivere

⁵¹ P. Scoppola, *Lezioni sul Novecento*, cit., p. 130.

⁵² Si veda P. Scoppola, *La Costituzione contesa*, Einaudi, Torino 1998.

la loro laicità in maniera costruttiva e positiva, come esercizio di discernimento politico. La formula tanto cara a Pietro Scoppola e ai suoi amici – «vivere il Concilio, vivere la Costituzione» – va dunque interpretata, alla luce delle sue vaste e illuminanti ricerche storiche, non tanto come una bandiera politica, quanto piuttosto come un giudizio severo, anche se senza animosità, sul declino del cattolicesimo politico italiano.

Il tema del pluralismo divenne un tema scottante per i cattolici proprio quando venne meno l'illusione che una maggioranza politica potesse valere di più del destino della fede in una società secolarizzata. Nel saggio del 1985 su *La «nuova cristianità» perduta*, Scoppola cercò di andare oltre l'interpretazione tradizionale della secolarizzazione in chiave religiosa per interrogarsi sul significato che quel processo poteva avere sulla responsabilità di cercare nuove forme di presenza dei cristiani nella società, così da contenere la sua caduta etica complessiva. Di nuovo, Scoppola colse il carattere specifico di una secolarizzazione «italiana» che non era solo il frutto dei processi economici e in atto in tutto l'Occidente, ma anche della fragilità culturale del contesto politico e religioso nazionale, poco abituato a confrontarsi con il problema della laicità e del pluralismo. Il suo schema interpretativo della crisi civile del paese coglieva i limiti della consueta formula «Non spetta alla Chiesa...»⁵³, usata dai vescovi nei pronunciamenti ecclesiali sull'impegno politico dopo la svolta conciliare: la Chiesa italiana, purtroppo, si comportava come se la laicità fosse un modo e non la sostanza dell'impegno politico dei cattolici e ragionava ancora nei termini di una massificazione dell'elettorato cattolico. Al contrario, Scoppola riteneva che toccasse proprio alla Chiesa esplicitare il principio che se i cattolici dovevano essere «di parte» lo dovevano essere sui problemi che riguardavano il bene comune e su principi umanistici e non sugli schieramenti politici. Ciò spiega la sua resistenza all'esito – che considerava un'occasione mancata – della revisione del Concordato.

Fino al Concilio il messaggio politico dei cattolici democratici era stato più avanzato del messaggio stesso della Chiesa e ciò che in sostanza Scoppola rimproverava all'episcopato italiano era di non essere riuscito dopo la grande svolta conciliare a guidare la maturazione del popolo cristiano verso forme più limpide di laicità e di responsabilità, continuando a pretendere di regolare il passo della politica italiana e di arginare il pluralismo virtuoso dei cattolici impegnati a sinistra. Si dispiaceva che la Chiesa tendesse a rimanere ostinatamente di parte e la sua polemica contro il tentativo della Chiesa italiana di intestarsi la guida morale delle nuo-

⁵³ Cfr. G. Concetti, *Chiesa e politica. Raccolta dei documenti pontifici, pronunciamenti delle conferenze episcopali, interventi dei partiti politici, proposta d'analisi*, Piemme, Casale Monferrato 1989.

ve destre che emergevano dalla crisi di sistema della fine degli anni '80 fu molto precisa. Rimproverava al card. Ruini, capo politico della Chiesa italiana dal 1985, di approfittare della visione accentratrice della Chiesa proiettata sul mondo dal pontificato di Wojtyła, per tentare una sostituzione dell'antico ceppo del popolarismo e quindi del cattolicesimo democratico degasperiano con modelli di governo e di manipolazione mediatica delle masse che rispondevano a logiche completamente diverse e che facevano della secolarizzazione un destino «necessario» così da tradurre la crisi religiosa nella certificazione – ovvia dal punto di vista sociologico ma falsa da quello spirituale e culturale – del carattere di minoranza del cattolicesimo politico. L'11 novembre del 2004 il giornale «Avvenire» polemizzava duramente con un articolo che Scoppola aveva pubblicato su «la Repubblica» il giorno precedente, nel quale denunciava il rischio che intorno al tema del ritorno della religione come segno politico distintivo si potesse alimentare l'idea di quel conflitto di civiltà che animò il primo decennio del XXI secolo e che a suo dire mascherava un più meschino scambio tra benefici alla Chiesa e la legittimazione morale di un governo, allora guidato dall'on. Berlusconi. Nella replica⁵⁴ al direttore del quotidiano della Conferenza episcopale italiana, Scoppola ribadì la sua convinzione sulla serietà «del duro problema del rapporto della Chiesa con il potere politico ed economico che la accompagna in tutta la sua storia e che la vede sempre lacerata fra la coerenza del Vangelo e il coinvolgimento nelle logiche del potere».

Nei venticinque anni che sono trascorsi tra l'«Assemblea degli esterni» del 1981⁵⁵ e la nascita del Partito Democratico nel 2007, erano intervenuti molti fatti di grande significato sul piano internazionale e nazionale senza che l'Italia riuscisse a tenere il passo. In quegli anni, in ripetuti interventi pubblici denunciò la crisi dei grandi partiti di massa e la loro incapacità di operare un autentico ricambio generazionale: nel 1989 sulla rivista «Appunti di cultura e di politica»⁵⁶ Scoppola scrisse un editoriale dal titolo profetico, *1989. Il mondo corre e l'Italia è immobile*. Già la formula della «solidarietà nazionale» alla fine degli anni '70 non era stata per lui un episodio tattico, ma il tentativo di costruire le premesse di una ristrutturazione complessiva dell'offerta politica italiana. Come sappiamo fu un'esperienza complicata, che si concluse male per la crisi di iden-

⁵⁴ Cfr. P. Scoppola, *La coscienza e il potere*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 200-201.

⁵⁵ Cfr. F. Bonini, *Il rinnovamento della DC*, in C. Brezzi - U. Gentiloni Silveri (eds.), *Democrazia, impegno civile, cultura religiosa*, cit., in part. pp. 181-193. Sui documenti e le posizioni assunte da Scoppola nella fase della Assemblea nazionale del 1981, cfr. P. Scoppola - P. Giuntella, *La DC oggi*, Il poligono, Roma 1982.

⁵⁶ 1989, n. 10, pp. 3-5.

tità che stavano attraversando la DC e il PCI e per manovre internazionali e tentazioni eversive interne. Da qui la sua ricerca di un nuovo sistema dell'alternanza tra grandi soggetti politici, che tuttavia aveva basi fragili a causa della ormai scarsa legittimazione morale della cosiddetta «prima Repubblica», abilmente sfruttata da un neomoderatismo che era tutto fuorché evangelico. Il suo saggio su *La repubblica dei partiti*, del 1991, era stato scritto per mettere a fuoco le ragioni del fallimento delle politiche di centro-sinistra inaugurate negli anni '60 e insieme per riproporre, in un momento di grande confusione civile, il valore di una prospettiva che aveva le sue fondamenta nella Costituzione e nella Ricostruzione.

Quando tra il 1990 e il 1994 il quadro tradizionale della «prima Repubblica» – formula che Scoppola non amava – venne meno, anche sull'onda del protagonismo della magistratura, egli intensificò la sua azione maieutica e si spese perché i cattolici che militavano nel centro-sinistra non adottassero una politica di parte nella quale sarebbero sempre stati minoritari, ma si adoperassero per una ricomposizione delle sinistre su basi nuove. Aveva ben chiaro che ciò che sopravviveva in forma organizzata del cattolicesimo politico di matrice democristiana avrebbe subito un processo di disgregazione e si adoperò affinché da quel processo potesse comunque emergere una nuova proposta politica capace di non disperdere le energie del cattolicesimo democratico. Per queste ragioni sostenne la nascita del Partito popolare italiano, non risparmiandogli però la denuncia di molti suoi limiti.

Scoppola, che nella «democrazia dell'alternanza» aveva intravisto una via di uscita alla faticosa transizione politica italiana iniziata prima della caduta del comunismo sovietico, alla fine della sua vita iniziò a riflettere sull'efficacia del modello del bipolarismo, per il quale si era speso per tutti gli anni '90. Iniziò a ripensare il nesso tra le riforme istituzionali e i sistemi elettorali in chiave più problematica. Convinto che soltanto un ammodernamento in chiave europea del sistema politico italiano avrebbe potuto condurre il paese verso quell'approdo civile che avrebbe permesso di ancorarlo definitivamente a una prospettiva europea, si accorse che di fronte a fenomeni come la Lega o a una destra interclassista come quella berlusconiana, i cattolici democratici avrebbero dovuto adoperarsi per conservare la libertà, l'autonomia e la capacità di guidare processi riformatori più profondi di quelli rappresentati dalla scomposizione e ricomposizione di partiti e soggetti elettorali. Il fallimento dell'Ulivo come soggetto politico (1995-2000) lo condusse infine a riflettere sul carattere molto più profondo di quanto si potesse pensare della crisi della Repubblica e sulla necessità di dar vita a una nuova stagione del cattolicesimo

democratico. Nei primi anni 2000 furono numerosi i suoi richiami a non fare di un nuovo soggetto politico unitario delle sinistre italiane una cattiva imitazione di ciò che erano stati i partiti precedenti. Temeva per il PD, per la cui nascita, avvenuta nel 2007, si spese fino alla fine. Egli pensava che in un Partito «nuovo» – tema della nuova prefazione all'edizione del 2006 dell'intervista laterziana su *La democrazia dei cristiani* – potessero confluire non soltanto i sopravvissuti della Repubblica dei partiti, ma una nuova generazione. Di quello che qui diciamo c'è traccia nella lunga serie di interventi sulla grande stampa, in particolare su «La Repubblica», che egli volle raccogliere – sia pure in una selezione parziale – nell'ultimo suo libro, *La coscienza e il potere*, apparso da Laterza nel giugno del 2007, pochi mesi prima della sua scomparsa.

6. Il cattolicesimo democratico e il futuro

Sul futuro in politica del cattolicesimo democratico non mancano appelli e riflessioni⁵⁷. Meno facile è trovare riflessioni su come il cattolicesimo democratico possa alimentare la passione della Chiesa per la partecipazione democratica alla vita politica, oggi profondamente in crisi in tutto il mondo, e tuttavia unico baluardo contro derive populiste o sovraniste. Scoppola non credeva al valore salvifico delle formule, mentre era molto attento a ritrovare nei programmi e negli stili politici quegli elementi che avrebbero potuto testimoniare il valore delle libertà conquistate attraverso una maturazione complessiva del mondo cattolico. Lui, che amava Manzoni, sapeva quanto male potessero fare le accuse all'untore e aveva ben chiaro quanto insistente fosse il tarlo del frazionismo e del correntismo dentro le viscere del mondo cattolico, secondo il peggior costume clericale⁵⁸. Sulla distinzione tra cattolici deputati o deputati cattolici ci si era accapigliati in epoca giolittiana; sul clerico fascismo si era concentrata la più grave spaccatura del mondo religioso nazionale; sulla differenza tra intransigenti e liberali si sono scritti fiumi di parole; intere formazioni poli-

⁵⁷ Ad esempio, S. Antoniazzi (ed.), *Passato e futuro del cattolicesimo democratico*, Cittadella, Assisi 2015. Per gli interventi sull'attualità politica nei suoi ultimi anni, cfr. P. Scoppola, *La democrazia dei cittadini. Dall'Ulivo al Partito democratico. Interventi 2002-2007*, saggio introduttivo e cura di I. Ariemma, Ediesse, Roma 2009.

⁵⁸ Come non ricordare la pazienza con cui rispondeva alle polemiche spesso pretestuose contro il suo presunto intellettualismo, o a quelle sollevate da figure come G. Baget Bozzo o A. Del Noce che lo accusavano di protestantesimo e di cattocomunismo e che venivano raccolte da quei movimenti politici come «Comunione e liberazione» i quali, pur ancorati a un'origine squisitamente religiosa, avevano fatto la scelta di entrare come corrente dentro la Democrazia cristiana, esprimendo un buon numero di parlamentari e di ministri?

tiche sono nate intorno a un aggettivo da unire o togliere al termine “cristiano”. Per Scoppola il cattolicesimo democratico non poteva diventare una corrente di partito, ma piuttosto una piattaforma per un confronto tra tutti i democratici sinceri. Comunque, negli ultimi anni della sua vita ha usato con sempre maggior convinzione la formula di una «tradizione cattolico-democratica»⁵⁹: il quadro della infinita transizione politica italiana⁶⁰ lo indusse a confermare che il cattolicesimo democratico non poteva ridursi soltanto a una variante del «cattocomunismo» o a una posizione ancillare alle sinistre, così come gli era stato più volte rimproverato, prima ad esempio da G. Baget Bozzo e A. Del Noce e in seguito da E. Galli della Loggia⁶¹. Il cattolicesimo democratico non era per Scoppola solo la matrice del successo politico di tutto il cattolicesimo politico del secondo dopoguerra, ma anche la più forte radice culturale di un cattolicesimo che stava vivendo una profonda trasformazione sul piano sociale ed ecclesiale. Scoppola ha sempre creduto che tra una democrazia come sistema di valori e una democrazia come pura forma di governo ci fosse una differenza sostanziale e che il cattolicesimo democratico dovesse sempre schierarsi per una visione matura e sostanziale della democrazia, alleandosi con le altre grandi tradizioni democratiche classiche, liberali e socialiste, proprio perché portatore di una originale idea umanistica della politica e della storia.

Pietro Scoppola, mai iscritto alla DC, liberò la questione della fine dei partiti – non soltanto della DC – dalle pastoie di una discussione tra presunti eredi, per trasformarla in una grande questione di innovazione civile. Il carattere prospettico e futuribile del suo ragionamento politico è al centro di una sua originale lettura della Costituzione come innesco di una storia tutta da vivere e non invece come l'esito di una storia conclusa. Per questo motivo lottava contro chi intendeva separare la Carta costituzionale dal contesto storico e civile in cui venne pensata e scritta, dalla Resistenza, dall'antifascismo, dalla rinascita del liberalismo. L'esperienza unitaria e costituente di forze politiche molto diverse ai tempi della Assemblea costituente era stata breve, ma efficace e nel corso degli anni non aveva perduto il suo valore esemplare. Certamente non ha avuto il tempo di valutare fino in fondo l'analfabetismo politico di ritorno degli

⁵⁹ Cfr. P. Scoppola, *Ci sarà una casa per i cattolici democratici?*, in «Appunti di cultura e di politica», 7(1998), pp. 5-7 e Id., *La tradizione cattolico-democratica tra passato e presente*, in «Città e dintorni» 5(genn.-apr. 2000), pp. 5-12.

⁶⁰ A cui dedica pagine illuminanti U. Gentiloni Silveri nel suo *Storia dell'Italia contemporanea. 1943-2019*, il Mulino, Bologna 2019, che, oltre a essere una delle sintesi più riuscite sulla storia delle Repubbliche, è certamente anche la più scoppoliana.

⁶¹ Si veda il confronto tra Scoppola e Galli della Loggia sull'antifascismo e sul cattolicesimo politico, apparso sulla rivista «Liberal» nel 1996, rispettivamente sul n. 15, pp. 40-45, e sul n. 19, pp. 28-33.

italiani, sottoposti a dosi massicce di imbonimento televisivo e mediatico, e gli effetti perversi della decrescita economica del Paese che ha esposto i cittadini a paure e rancori. In definitiva, la formula “scoppoliana” fu che il cattolicesimo democratico lavorava per un continuo radicamento della democrazia nella dimensione spirituale, non soltanto materiale, dell’umanità, di cui la Costituzione aveva posto nel costume nazionale le premesse ma il cui futuro era ancora da scrivere: sul piano politico su scala almeno europea, su quello religioso su scala universale, cattolica.

Abstract: *The work and political action of Pietro Scoppola (1927-2007), one of the most important historians in the Italian post-war cultural scene, shows the importance for the Italian democracy of the relation between faith and freedom and between the Church and national politics. His idea of “democratic catholicism” is still crucial for understanding Italy’s long political transition after the end of Christian Democratic party. The reconstruction of the relationship between religion and politics in the Italian 20th century confirms the thesis that without inspiring principles and values no European democratic system will be able to face the challenges of the future.*

Keywords: *Catholic Church, Liberalism, Christian Democratic Party, Political Catholicism, Italian democracy, Liberty of conscience.*