

FRANCESCO TRANIELLO

GUERRA E RELIGIONE

1. Sino ad anni recenti appaiono sporadici e frammentari i contributi storiografici specificamente dedicati all'analisi degli effetti prodotti dalla seconda guerra mondiale nella sfera religiosa. Questo dato è tanto più sorprendente ove si consideri che la guerra era stata sentita e definita sin dai suoi inizi, e da parti contrapposte, come una «guerra di religione» seppure in senso traslato, ma non improprio.

Cercando le ragioni della carenza di studi sistematici in argomento, René Rémond, in un intervento del 1978 di natura sintetica e problematica, che aveva per oggetto le trasformazioni della vita religiosa in Europa dal 1939 al 1945, riteneva di poter spiegare il grande scarto tra l'attenzione dedicata dalla storiografia internazionale agli aspetti politici della guerra e quella dedicata agli aspetti religiosi, con un duplice ordine di motivi: la natura «eccezionale» del fenomeno bellico, che contrasterebbe con il carattere ordinario e di lunga durata dei fenomeni religiosi - «la vie religieuse relève de l'ordinaire» - e l'intrinseca difficoltà di attingere, con gli strumenti e i metodi della storiografia, una realtà che ha rapporto con «l'intimo della coscienza individuale, anche se dà luogo a manifestazioni di carattere collettivo»¹. Nondimeno, poco più avanti, lo stesso studioso riconosceva che proprio le circostanze eccezionali della guerra, e la corrispondente eccezionalità delle esperienze personali e collettive che ne

¹ R. Rémond, *Les transformations de la vie religieuse dans l'Europe dominée par le III Reich (1939-1945)*, in *Les églises chrétiennes dans l'Europe dominée par le III Reich*, Bruxelles-Louvain, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1984, pp. 519-528.

erano discese, giustificavano un nuovo sforzo di analisi sul «tipo di trasformazioni imposte (dalla guerra) alla vita religiosa», non solo in una logica, per così dire, parentetica. E ciò per il fatto che «nessuna parentesi si chiude mai completamente: l'esperienza (della guerra) ha modificato in profondità gli esseri e qualche cosa si è incorporato alla vita religiosa di tutti coloro che sono passati attraverso tali situazioni», lasciando «nella vita religiosa collettiva dei diversi paesi dopo il 1945» una traccia durevole, difficile da misurare, ma che non può essere comunque ritenuta trascurabile². Rémond suggeriva dunque di guardare alla fase bellica come a un momento critico, se non di svolta, nella storia religiosa d'Europa; ed assumeva come asse analitico privilegiato quello della «vita religiosa». Resterebbe da chiedersi se il riferimento alla «vita religiosa» – forse con implicito riecheggiamento del titolo della celebre opera di Durkheim – pur utilizzato da Rémond in senso molto lato e comprensivo, non lasciasse nell'oscurità il nocciolo ancora più profondo, seppur meno determinato e più arduo da sviscerare, del «sentire religioso».

Nello stesso periodo di tempo, Francesco Malgeri pubblicava un saggio intitolato *La preghiera e la guerra*³, che costituiva il primo nucleo di un successivo fortunato volume dello stesso autore dedicato a *La Chiesa italiana e la guerra (1940-1945)*⁴. Anche Malgeri esprimeva con forza l'esigenza di aprire un discorso storiografico volto anzitutto ad accertare da un lato «come i cattolici vissero e interpretarono la guerra alla luce della loro fede» e, dall'altro lato, quale fu il loro «comportamento religioso», come cioè «si manifestò la loro religiosità» nel tormentato periodo del conflitto mondiale. Attingendo ad una speci-

² Ivi, p. 526.

³ F. Malgeri, *La preghiera e la guerra. Comportamento religioso e censura in Italia durante il secondo conflitto mondiale*, in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di G. De Rosa*, Napoli, Ferraro, 1980, pp. 1189-1223.

⁴ Roma, Studium, 1980.

fica documentazione costituita dalla notevole mole di materiale di natura religiosa (concernente preghiere, prediche, processioni e riti, confidenze epistolari, ecc.) censurato o sequestrato dalle autorità politiche e amministrative del regime fascista, il lavoro di Malgeri tendeva a reagire, anche in maniera polemica, al prevalere di una vena analitica eccessivamente appiattita sulla questione del «consenso» del mondo cattolico al fascismo, mostrando come una consistente fascia di manifestazioni religiose contenessero per lo meno un grado di «non identificazione» con i modi di pensare e i sistemi di messaggi diffusi, in occasione della guerra, dal regime: che infatti vi scorreva sistematicamente delle «deviazioni di carattere politico più o meno larvato»⁵. Ma la novità più significativa del lavoro di Malgeri, tale da fargli perdonare qualche eccesso di generalizzazione, consisteva nell'aver portato alla luce e a dignità di studio una storia e quasi un'anima religiosa sotterranea e nascosta, e nell'aver suggerito l'opportunità di affrontare il tema dei rapporti tra guerra e religione sull'arco lungo dell'intera vicenda bellica. Lo strumento analitico richiamato da Malgeri come condizione di una più comprensiva rilettura del periodo bellico da questo particolare punto di vista era quello di «comportamento religioso». Esso presentava qualche analogia con l'idea di «vita religiosa» utilizzata da Rémond.

Mi sembra di poter rilevare, a distanza di qualche lustro, che i suggerimenti e le sollecitazioni presenti in quei lavori non hanno prodotto, almeno per quanto riguarda la storiografia italiana, i frutti che, a certe condizioni, ci si potevano attendere. In verità si è assistito negli ultimi anni ad una notevole crescita quantitativa di studi che hanno preso in considerazione, direttamente o indirettamente, aspetti o momenti o fenomeni religiosi connessi al periodo bellico e ancor più diffusamente alla fase resistenziale⁶, così come è venuto alla luce un patrimonio

⁵ F. Malgeri, *La preghiera e la guerra* cit., p. 1199.

⁶ Se ne veda da ultimo una sintesi in F. Malgeri, *Chiesa, clero e laicato cattolico tra guerra e Resistenza*, in G. De Rosa, T. Gregory, A.

considerevole di fonti – ecclesiastiche, diaristiche, epistolari, pubblicistiche – che hanno assai contribuito a rendere più completa e più ricca la conoscenza dei moti profondi, delle correnti di idee, di sentimenti, di convinzioni, radicate nella religione, che hanno attraversato la vicenda bellica: sicché anche sotto il profilo religioso, il panorama che siamo oggi in grado di percorrere con lo sguardo, seppur persistentemente lacunoso, appare di sicuro assai più mosso e più dettagliato di quello di un tempo. Non-dimeno mancano a tutt'oggi degli studi che si siano proposti come tema d'indagine diretto il rapporto tra la seconda guerra mondiale e la configurazione e le eventuali trasformazioni del profilo religioso del nostro paese. In un certo senso, molti materiali sono stati apprestati, ma l'edificio sembra tardare a prendere forma: il che, vorrei aggiungere, non manca di rifrangersi sulla ricostruzione della storia italiana del lungo dopoguerra. Mentre risulta accresciuta la consapevolezza che la guerra, vista nella complessità e nella contraddittorietà dei suoi accadimenti e nella vastità della sua inaudita dimensione esperienziale, fu all'origine di rilevanti trasformazioni dei modi di pensare, degli apparati simbolici, dei sistemi di valore diffusi e, insomma, dei referenti culturali ed etici predominanti, e la percezione che tutto ciò deve avere investito, per forza di cose, la sfera religiosa, siamo ancora in attesa di avere un quadro abbastanza ampio che ci dica dell'entità reale, dei contenuti, delle direzioni e degli effetti verificabili di una tale trasformazione.

Il mio contributo non aspira certo a colmare questa lacuna; vuole più modestamente porre alcuni altri interrogativi rimasti un po' ai margini della ricerca storica, nella convinzione che la persistente carenza di quadri d'insieme, di linee interpretative generali non debba più, o non più soltanto, venire attribuita alla scarsità di studi particolari, o alla carenza di fonti indagate, bensì a difficoltà

Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III: *L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 301-334.

di ordine essenzialmente metodologico e concettuale. In proposito debbo rilevare che le mie riflessioni sono largamente debitorie, sia per le ulteriori domande che hanno in me sollecitato, sia per la ricchezza delle tematiche affrontate e sviluppate, del grande lavoro di scavo che è stato compiuto sul piano locale dai gruppi di studio coordinati dall'Istituto Sturzo, e che costituisce il punto d'inesco più immediato e diretto di questo mio contributo introduttivo.

2. La domanda, dunque, alla quale reputo sia ormai tempo di cercare una risposta e dalla quale vorrei prendere le mosse, può essere così sinteticamente formulata: come e quanto la seconda guerra mondiale ha inciso sulla religione degli italiani? o, in altre parole, è possibile asserire che la guerra abbia prodotto delle trasformazioni religiose, ed eventualmente di quale entità e qualità, così come ne ha prodotte di radicali e profonde sotto altri svariati profili?

Per affrontare un ordine di questioni di tal natura, occorre, io credo, preliminarmente e più approfonditamente ragionare sul concetto di mutamento religioso applicato all'età contemporanea⁷. Ciò esige una riflessione critica sulle visioni che, spesso in maniera inconsapevole, assumono la religione – e più in particolare, nel caso italiano, la religione cattolica – essenzialmente come un «dato» strutturale sostanzialmente stabile, definito, per così dire, a priori, pressoché svincolato da proprie dinamiche interne; e che, conseguentemente, ammettono l'idea di mutamento religioso solo in presenza di macroscopici processi di secolarizzazione connessi a intensi movimenti di tra-

⁷ Riflessioni notevoli su questo tema si trovano nell'introduzione (*L'oeuvre involontaire*) di E. Poulat al suo volume *Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Tournai, Casterman, 1980, pp. 7-18. Cfr. anche R. Moro, *Il «modernismo buono». La «modernizzazione» cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in «Storia contemporanea», 1988, pp. 625-716.

sformazione sociale e culturale, come quelli, per esempio, prodotti dall'industrializzazione, dall'urbanizzazione e così via. Escludendo queste fasi di intenso e generalizzato cambiamento, solitamente rappresentato in maniera sommaria come il passaggio da un mondo «religioso» ad un mondo «secolarizzato» – e dunque piuttosto come una fuoriuscita da un determinato quadro religioso – sembra prevalere, nelle concezioni storiografiche cui facevo cenno, l'idea che la dimensione o la sfera della religione non possa riguardare lo storico se non come substrato di comportamenti, di atti e di opinioni individuali o collettivi, di organizzazioni, di movimenti culturali o politici e, infine, di istituzioni. Su questi presupposti (per lo più, lo ripeto, accettati inconsapevolmente) il ricercatore che si muove nel campo della storia religiosa sarà chiamato a puntare le sue lenti sulla storia della Chiesa nei suoi aspetti istituzionali, dottrinali, rituali, normativi, o sulla storia dell'opinione pubblica di matrice religiosa e, in Italia, segnatamente cattolica – nella cornice del cosiddetto «spirito pubblico»⁸ – o sulla storia dei movimenti e delle ideologie d'ispirazione religiosa e delle tendenze culturali a tematica religiosa, o infine, come estremo territorio ritenuto attingibile, sugli atti e i comportamenti determinati o guidati o dettati da convinzioni e da referenti religiosi. Se guardiamo all'insieme della ormai consistente produzione sul periodo bellico, possiamo ben rilevare come e quanto si siano arricchite le nostre conoscenze sulle mutazioni e le dinamiche che hanno interessato gli oggetti concernenti questi ed altri simili campi d'indagine, e che attengono, nel loro insieme, alle «manifestazioni» dell'identità religiosa individuale o collettiva, senza che ci si sia, tuttavia, domandati se e fino a che punto siffatti mutamenti investis-

⁸ Un'accezione di questa natura mi sembra prevalente nei volumi di R. De Felice dedicati alla biografia di Mussolini, e, in consonanza con il taglio e le fonti della ricerca, in S. Colarizi, *L'opinione degli italiani sotto il regime (1929-1943)*, Roma-Bari, Laterza, 1991, e, in misura meno accentuata, nel vol. della stessa autrice *La seconda guerra mondiale e la Repubblica*, Torino, UTET, 1984.

sero quella stessa identità: cioè, in quale misura essi implicassero anche delle trasformazioni del sentire religioso, del «credere» e non solo del «vivere» religioso. Cercherò di spiegarmi con un esempio.

Negli ultimi anni una notevole e crescente considerazione è stata dedicata allo studio delle motivazioni e delle istanze di natura religiosa che hanno sostenuto e alimentato in molti casi la scelta resistenziale, e al contributo certamente non trascurabile fornito alla Resistenza da uomini, gruppi, organismi e istituzioni religiose; ma non sappiamo, tranne casi limitati ed eccezionali, se e in quale misura la partecipazione alla Resistenza abbia anche mutato il sentire e le concezioni religiose di chi vi ha partecipato, il senso religioso del proprio esistere, il modo di aderire e di situarsi nel quadro della religione intesa come sistema codificato di norme, di pratiche e di istituzioni.

Mi chiedo se, per dare adeguata risposta a quella domanda, non sia necessario anzitutto complicare – o forse addirittura ribaltare – il paradigma storiografico prevalente, assumendo come regola di metodo un principio di circolarità e di interazione tra mutamenti provocati o favoriti dalla guerra nei modi di manifestarsi della religione e processi di ridefinizione della stessa coscienza religiosa. Su questa linea, sarebbe forse possibile avviare un discorso storiografico che consenta di colmare una certa discrasia di cui mi sembra aver sofferto la ricerca, nella misura in cui essa si è venuta polarizzando, da un lato, sull'analisi – pur decisiva – degli aspetti normativi, dottrinali, istituzionali della religione, e, in sostanza, sui messaggi, le prescrizioni, le esortazioni, in genere emessi secondo una tradizionale scala gerarchica della Chiesa; e, dall'altro lato, sugli atti e i comportamenti individuali o di singole comunità o di specifiche organizzazioni o movimenti di fronte alle sfide e alle prove della guerra: al di fuori però di un quadro interpretativo capace di dar conto di quella che vorrei definire una storia religiosa della guerra. La costruzione di un quadro siffatto presupporrebbe, a mio avviso, una più ravvicinata considerazione – e la messa a fuoco dei relativi strumenti analitici – anzitutto del fatto

che la religione di un popolo, per quanto istituzionalizzata e organizzata, ha una sua storia che non è interamente riducibile alle sue dimensioni «oggettive», e, secondariamente, che in certe condizioni e situazioni i rapporti tra i contenuti religiosi delle coscienze e i contenuti religiosi delle istituzioni si fanno molto più sfumati e dialettici.

3. Penso che la seconda guerra mondiale, per la sua natura e soprattutto per le modalità assai particolari e dense di contraddizioni in cui gli italiani furono partecipi della sua vicenda complessiva, costituì uno di quei contesti. Ciò per il fatto, assolutamente preponderante per gli aspetti che ci riguardano, ma rimasto un po' ai margini del lavoro storiografico, che la guerra pose dalle sue origini, e in maniera vieppiù marcata nel suo svolgimento, radicali questioni di *senso* e di *identità*, sia sul piano personale che su quello collettivo. Molti elementi inducono a pensare che la guerra non si limitò a produrre effetti sconvolgenti sul piano militare o politico o della vita quotidiana, ma innescò una crisi di «fedi» e di «fedeltà», in cui il sentire religioso – ove non lo si consideri un sentimento astratto e avulso dalla realtà – risultava per molti tratti coinvolto.

Una verifica di questa ipotesi implica una considerazione non convenzionale dell'incidenza esercitata dal fascismo nella sfera religiosa, ovvero un'analisi spregiudicata, ma nemmeno puramente controversistica, di quell'impasto o di quell'amalgama, alquanto instabile ma non per questo meno reale, tra cattolicesimo e fascismo che, soprattutto negli anni Trenta, era giunto a costituire, a grandi linee, un senso comune e un modo diffuso di sentirsi italiani. La storiografia più avvertita tende, mi sembra, a superare una rappresentazione di tale impasto fondata su puri fattori ideologici per scavare invece nel terreno delle mentalità, dell'auto-identificazione, del senso di comuni destini⁹. Non posso addentrarmi con maggiori

⁹ Cfr. in particolare E. Gentile, *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1993; e, del-

dettagli in un campo che attende ancora di essere compiutamente esplorato, se non per osservare che una componente cruciale di quell'impasto fu costituita dalla ridefinizione, su basi religiose, del rapporto tra patria e autorità, e dalla rilegittimazione dell'autorità politica in relazione e in funzione della «patria cattolica», vista come una comunità originaria e naturale segnata dalla sua configurazione religiosa, che ne disegnavà, contemporaneamente, i destini¹⁰. In questa cornice venivano a collocarsi, relativamente conciliate nella coscienza comune – di fatto con eccezioni anche rilevanti –, le «figure» dell'autorità dello Stato (il re come simbolo e incarnazione della patria; il duce come guida della nazione e realizzatore della Conciliazione) e quella sovraeminente della Chiesa (il pontefice anzitutto), verso le quali vigeva un prevalente rapporto di «fedeltà», di natura diversa ma sempre intriso di rappresentazioni e di valenze religiose, e un investimento, diversamente graduato, di «fede», in cui risultava sostanzialmente assorbita e risolta tutta o gran parte della sfera politica. La convivenza, nella stessa coscienza, di fedi e di fedeltà era consentita dal richiamo alla comune identità della patria e da una, più o meno percepita, distinzione di ruoli delle diverse figure dell'autorità, attingenti peraltro alla stessa comune fonte religiosa. L'equilibrio dell'insieme si fondava sostanzialmente sulla presupposizione di una comunanza, o almeno di una convergenza sui fini e sulla missione della patria, nel quadro della civiltà mondiale, che servivano a dare altresì il senso, o un senso, alla vita di tutti. È difficile valutare appieno il grado di interiorizzazione di un tale sistema di rappresen-

lo stesso autore, importante per il nostro tema, *La nazione del fascismo. Alle origini del declino dello stato nazionale*, in G. Spadolini (a cura di), *Nazione e nazionalità in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 65-123, nonché le considerazioni metodologiche generali, ma suggerite dal primo volume citato, di R. Moro, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, in «Storia contemporanea», 1995, pp. 255-325.

¹⁰ F. Traniello, *L'Italia cattolica nell'era fascista*, in *Storia dell'Italia religiosa* cit., pp. 257-299.

tazioni, ed è impossibile seguirne in questa sede tutte le numerose varianti, sul piano territoriale, sociale, culturale. Molte tracce rilevate dagli storici lasciano però intendere che quell'impasto ebbe notevole presa e, nello stesso tempo, che la sua tenuta dipendeva da alcune specifiche condizioni. La prima delle quali era che le tensioni latenti, e in certi momenti affioranti, tra i diversi referenti identitari non si traducevano in lacerazioni incolmabili, obbligando a scelte alternative; la seconda che il «successo» o la «vittoria» fornissero a quell'impasto il cemento di una conferma storica e di una sanzione provvidenziale.

4. Gli studi, ormai numerosi, sull'intervento dell'Italia in guerra sembrano convergere nel documentare che il passaggio alla belligeranza provocò lo sgretolamento via via più rapido dei pilastri su cui si era imperniato il delicato e complesso equilibrio tra identità cattolica e identità fascista. Di tale processo vi erano stati segni premonitori – le leggi razziali, la «svolta totalitaria» del regime, l'alleanza con la Germania di Hitler¹¹ – dei quali la storiografia non è concorde nel valutare la portata. Ma, adottando un taglio analitico volto non tanto a misurare il grado e la qualità del consenso o del dissenso verso il regime, bensì l'attivazione di processi di trasformazione del sentire e della coscienza religiosa, sembra lecito affermare che fu l'intervento in guerra a porre in maniera pressante quelle ultimative questioni di senso alle quali ho fatto cenno. Sotto questo profilo, il fatto che l'opinione cattolica si disponesse, di fronte all'intervento, su un arco assai esteso e non poco contraddittorio di posizioni e/o di giustificazioni – come documentato da uno studio

¹¹ Anche uno storico, che ha marcato con forza il carattere organico e strategico dell'«alleanza» tra Chiesa e fascismo, individua nell'avvicinamento alla Germania nazista e nell'entrata in guerra dell'Italia le ragioni di crisi di quella stessa alleanza: G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile (1945-1975)*, ora in *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale M., Marietti, 1985, p. 374.

pregevole di Renato Moro¹² – può essere letto legittimamente come il segno e il riflesso di una crisi marcata di «ragioni» e come il tentativo di rimediarsi, ma anche come la perdita di un comune sentire di fronte ad un evento che chiamava in causa direttamente l'identità personale e nazionale. Lo stesso autore afferma che, dalla frammentazione delle opinioni, emersero come unici tratti unificanti il richiamo al dovere di obbedienza all'autorità costituita e al dovere di servizio, di solidarietà e di fedeltà verso la patria. Ragioni efficaci, a certe condizioni, ma singolarmente deboli rispetto ad una fede collettiva che il fascismo aveva preteso di realizzare e alle obiettive necessità di mobilitazione degli spiriti che la guerra avrebbe richiesto, tanto più nella prospettiva di una guerra per una «nuova civiltà»¹³. Ragioni, soprattutto, che aprivano il campo ad una distinzione, che non era certo ancora conflitto ma poteva diventarlo, tra l'idea di fedeltà alla patria e l'idea di lealtà ai governanti fascisti. Moro giunge alla conclusione che «il dato veramente essenziale» della situazione fu la «divisione politica del mondo cattolico»¹⁴: ma c'è da chiedersi se, andando oltre le prese di posizione argomentate, non si debba parlare anche del profilarsi di più profonde lacerazioni delle coscienze. Di sicuro, in un contesto di questo genere, il ricorso alla religione assumeva un suo particolare significato.

Nel senso che, ove si tenti per quanto possibile di allargare lo sguardo oltre la sfera delle élites, capaci, entro certi limiti, di razionalizzare – in un senso o nell'altro – l'evento bellico, la religione, di fronte a tale evento, fu

¹² R. Moro, *I cattolici italiani di fronte alla guerra fascista*, in M. Pacetti, M. Papini, M. Sarcinelli (a cura di), *La cultura della pace dalla Resistenza al Patto Atlantico*, Ancona, Il lavoro editoriale, 1988, pp. 75-126, da integrare con la documentazione, di varia fonte, reperibile in F. Malgeri, *La chiesa italiana e la guerra* cit., e in S. Colarizi, *L'opinione degli Italiani* cit.

¹³ E. Gentile, *La nazione del fascismo. Alle origini del declino dello stato nazionale*, in G. Spadolini (a cura), *Nazione e nazionalità in Italia* cit., pp. 65-124.

¹⁴ R. Moro, *I cattolici italiani* cit., p. 84.

chiamata a svolgere un duplice ed essenziale ruolo: di offrire, come è stato notato¹⁵, da un lato una ragione e un significato meta-ideologico a sacrifici e prove altrimenti incomprensibili¹⁶, agendo quindi, seppur in prospettiva ben diversa da quella auspicata dal fascismo, come «prezioso coefficiente di natura morale, essenziale ai fini della tenuta delle truppe»¹⁷ e, potrebbe aggiungersi, del fronte interno; e dall'altro lato offrendo un rifugio, una consolazione e una speranza a milioni di coscienze dubbiose, anelanti in grande maggioranza al rapido ritorno della pace. È certamente vero che si tentò, in quella fase, con il contributo di rilevanti settori ecclesiastici nazionali, anche contro i reiterati segnali di cautela provenienti dalla S. Sede¹⁸, di innestare sul diffuso ricorso alla religione

¹⁵ F. Malgeri, *La chiesa italiana* cit., pp. 25 ss., e l'ampia e documentata ricerca di M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito. I cappellani militari nella seconda guerra mondiale*, Padova, Pagus, 1991, pp. 43-44; dello stesso autore è anche da vedere *I cappellani militari dal primo dopoguerra al secondo conflitto mondiale*, in G. Rochat (a cura di), *La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1995, pp. 72-90.

¹⁶ In questo senso meriterebbe di essere meglio verificata la tesi formulata da P. Fussell, *Tempo di guerra. Psicologia, emozioni e cultura nella seconda guerra mondiale*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 167 ss., secondo cui la seconda guerra mondiale avrebbe aperto un «vuoto ideologico» a livello di massa. Per quanto esile nella documentazione, ed esclusivamente riferito ai paesi anglosassoni, il libro di Fussell apre rilevanti interrogativi anche per il caso italiano.

¹⁷ M. Franzinelli, *Il riarmo* cit., p. 44.

¹⁸ F. Traniello, *La seconda guerra mondiale e il mondo cattolico italiano (1940-1943)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1990, pp. 541-555; sintomatico appare lo scarso entusiasmo con cui Pio XII - e di riflesso il vescovo castrense Bartolomasi - accolse le iniziative di p. A. Gemelli per ripetere i riti di consacrazione dei soldati al S. Cuore già sperimentati durante la grande guerra e in occasione della guerra etiopica, ma estendendoli ora a tutto il popolo, per impetrare «dalla Divina Misericordia la Vittoria e la pace della nostra cara Patria»; le giornate di consacrazione e di preghiera, del febbraio 1941 e 1942, capillarmente preparate dall'Opera della Regalità con il sostegno di centinaia di vescovi, segnarono tuttavia un successo - ma nemmeno esaltante e da cui è comunque difficile trarre induzioni troppo rapide sullo spirito dei partecipanti - se è plausibile la cifra, data dai promotori,

come rifugio e come protezione dalla minaccia del dolore, della morte e dell'ignoto connaturata ad una situazione di guerra – che le autorità fasciste liquidavano sprezzantemente come «pietismo», e che fece tra l'altro accorrere grandi masse alle chiese e ai riti, moltiplicare le devozioni, accrescere l'ascolto della predicazione, ecc. – di innestare, dico, una sorta di valore aggiunto di natura ideologica, la difesa e l'espansione della civiltà cristiana, la crociata anti-bolscevica e anti-materialistica, la grandezza della patria italiana; e di imprimere al sentire religioso una curvatura più consona alle esigenze di una guerra aggressiva ed espansionistica, condotta al fianco di un alleato temuto ma non amato, e avvertito dai più, anche sotto il profilo della religione dei padri, come altamente pericoloso. Ma quasi tutti gli indizi e le testimonianze di cui disponiamo inducono a concludere che quell'innesto non riuscì, o riuscì in modo superficiale e contingente. E ciò, si può forse aggiungere, non tanto per una repulsione consapevole, per ragioni di coscienza, nei riguardi della guerra e di quella guerra in particolare – repulsione che pure affiorò vivissima in alcuni ambienti cattolici minoritari – ma soprattutto per taluni tratti costitutivi e per così dire storici del cattolicesimo italiano, che lo rendevano, in specie nel suo tessuto popolare, tendenzialmente restio ad interiorizzare profondamente e diffusamente lo spirito bellicista e di crociata. Tratti specialmente rilevati in quel grande – quanto ancora scarsamente conosciuto – serbatoio religioso che continuava ad essere in Italia l'universo femminile con i suoi reticoli familiari e familistici, che già prima della guerra avevano costituito un'insuperabile pietra d'inciampo e di contraddizione per lo stesso fascismo, sino a produrre ciò che una studiosa ha brillantemente definito una sorta di «familismo oppositivo»¹⁹. Questi ed

di circa 2 milioni di italiani raccolti nelle chiese in quell'occasione; documenti e dati in M. Franzinelli, *Il riarmo* cit., pp. 61 ss.

¹⁹ V. de Grazia, *Le donne nel regime fascista*, Venezia, Marsilio, 1993, pp. 163 ss.; e C. Dau Novelli, *Famiglia e modernizzazione in Italia tra le due guerre*, Roma, Studium, 1994.

altrettanti fattori strutturali trovarono peraltro naturale alimento nelle condizioni, nella cornice generale e nell'andamento della guerra.

Di fatto, il suo prolungarsi contro le attese e le speranze dei più, e le clamorose smentite dei miti della guerra fascista – gli insuccessi militari, il conseguente tracollo dell'idea della guerra parallela fatta propria e propagandata da autorevoli voci del mondo cattolico e la subordinazione dell'Italia alla macchina bellica di Hitler, la sperimentazione sul suolo nazionale dei primi terrificanti effetti della guerra aerea, della indigenza, dell'insicurezza – operarono quali ragioni ulteriori di incremento del ricorso alla religione come riserva ultima di senso e di speranza, come fattore integrativo di esperienze personali che andavano facendosi più frammentate, perché vieppiù deprivate di riferimenti ad obiettivi condivisi e interiormente partecipati. Decisivo, in questo senso, il ruolo, ormai ampiamente documentato, che vennero assumendo, prima della grande crisi del 1943, nel garantire ai combattenti un senso di continuità esistenziale e di persistente radicamento in un retroterra di affetti e di solidarietà, sia i referenti familiari – intesi come un'area affrancata dai drammi del conflitto – sia il tessuto delle comunità parrocchiali sia la rete dell'associazionismo religioso²⁰.

Molti indizi affioranti dal complesso delle ricerche suggeriscono l'idea che, pur in maniera fluida e con un andamento non lineare – da porsi anche in relazione con l'alternarsi drammatico della vicenda bellica che toccò il suo acme lungo il 1942 e all'inizio del 1943 – la guerra creò le condizioni perché la religione e i referenti religiosi tradizionali, in modi diversi, magmatici e persino contraddittori, aumentassero di peso e d'incidenza nel vivere e nel sentire della gente comune, sia nei loro aspetti, per così dire, consuetudinari – come insieme di regole elementari ed extralegali della convivenza, come cemento

²⁰ M. Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-45)*, Roma, Studium, 1984, pp. 93 ss.

comunitario, come tessuto di istituzioni e di autorità a cui «affidarsi», nel senso letterale di riporre la propria fiducia – sia dal punto di vista soggettivo, come riserva di energie spirituali e di identità sul piano antropologico se non su quello, molto più difficile da misurare, di una fede coerente e compaginata. Viene perciò naturale chiedersi se già prima del manifestarsi di una funzione esplicita di supplenza da parte delle istituzioni e delle autorità ecclesiastiche nei riguardi delle istituzioni civili e politiche – su cui tanto frequentemente si è soffermata la storiografia – non si fosse delineata una situazione in cui la religione, universo complesso e multiforme ma dotato di una sua coerenza di significati e di codici, non venisse ad esplicare, con la forza di una tradizione rassicurante, anche una funzione interamente sostitutiva nei riguardi della «nuova fede» fascista, o di quello che ne era realmente penetrato nelle coscienze, in senso direttamente proporzionale alla velocità della sua erosione. Ed è difficile non avvertire un'eco particolare, ma sintomatica, di un flusso storico di questa natura nel fatto che, proprio al chiudersi del 1942, anche un maestro della cultura laica e liberale come Benedetto Croce, tra i primi ad aver colto il carattere «religioso» della guerra mondiale, sentisse l'impulso di tornare a ragionare, a costo di rimettere in gioco alcuni punti fermi del suo pensiero²¹, dell'eredità storica della «rivoluzione cristiana», rivendicando pure a se stesso, nel *Perché non possiamo non dirci cristiani*, il titolo di «figlio del cristianesimo», appellandosi alla considerazione che «l'etica e la religione antica furono superate e risolte nell'idea cristiana della coscienza e dell'ispirazione morale, e nella nuova idea del Dio nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo, e che non può essere né Zeus, né Jahvè, e

²¹ G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 209 ss., *Perché sono cristiano* doveva originariamente intitolarsi la conferenza tenuta da G. Gentile tre mesi dopo la pubblicazione del testo di Croce, poi intitolata *La mia religione*: cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995, pp. 494-499.

neppure (nonostante le adulazioni di cui ai nostri giorni si è voluto farlo oggetto) il Wodan germanico»²².

5. In singolare coincidenza temporale con l'apparizione dello scritto crociano, che ebbe allora circolazione assai limitata, milioni di italiani ebbero modo di ascoltare alla radio, pronunciato nella loro lingua, il messaggio natalizio di Pio XII sull'ordine interno degli stati. Al quale occorre qui fare cenno per due ordini di ragioni.

Anzitutto perché il radiomessaggio natalizio del 1942 appare inseparabile da un più ampio processo di ridefinizione, già in qualche misura avviato, del ruolo della religione e dei «credenti», che profilava un passaggio via via più esteso da un quadro prevalente di religione-rifugio ad un modello più marcato di religione orientata all'operare e all'intervenire in modo diretto, sotto la guida, ben s'intende, della Chiesa: un modello che potremmo definire in termini molto generali di religione mobilitante. Nella celebre sollecitazione del papa, «non lamento, ma azione è il precetto dell'ora; non lamento su ciò che è o che fu, ma ricostruzione di ciò che sorgerà e deve sorgere a bene della società», è da leggersi non solo un'esortazione, ma la percezione di nuove condizioni che rendevano possibile, o addirittura necessario, un mutamento qualitativo dell'atteggiarsi cristiano verso la realtà creata dalla guerra, che stava già prendendo forma nelle coscienze e nell'associazionismo cattolico. Ma fino a che punto un mutamento di questa specie poteva realizzarsi prescindendo da una revisione di «contenuti» religiosi, dal profilarsi di una gerarchia di significati parzialmente diversa da quella prevalente nel recente passato, sebbene tutta da definire?²³

²² B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* (estratto da «La Critica»), Bari, Laterza, 1943, p. 23.

²³ Circa gli effetti innovativi, e persino potenzialmente dirompenti, prodotti dall'innesto del radiomessaggio di Pio XII sui movimenti sotterranei già in atto nel mondo cattolico, e sulla varietà delle interpretazioni che ne conseguirono, notevole documentazione in M. Casella,

In questo senso – ed è il secondo aspetto degno di nota – l'asse effettivo di quel radiomessaggio non consisteva tanto nell'apertura di un nuovo discorso sui rapporti tra cristianesimo e democrazia, sebbene se ne potessero cogliere alcune premesse; bensì la delineazione di un quadro di valori e di norme generali – «le inconcusse fondamentali norme» dalla cui «osservanza, e non semplicemente dalla sforzo di una volontà nobile e ardimentosa, dipende la fermezza finale di qualsiasi nuovo ordine nazionale e internazionale» – che nel loro insieme adombravano sul piano dei principi una sorta di rifondazione cattolica della politica, una riconnessione tra sfera politica e sfera religiosa nella cornice di un modello rivisitato e aggiornato di nuova cristianità²⁴. È bensì vero che il mes-

L'Azione cattolica alla caduta del fascismo cit., pp. 33 ss. Si veda per es. la lettera del 26 febbraio 1943 inviata dal presidente degli Uomini cattolici, Piero Panighi, alla Commissione cardinalizia per l'alta direzione dell'AC (ivi, pp. 36-37): «Le interpretazioni del Messaggio pontificio sono molteplici e contraddittorie. Una tesi afferma che il Papa partendo dal principio che Dio è la prima causa e l'ultimo fondamento della vita individuale e sociale ne deduce le conseguenze sia per quanto riguarda la dignità della persona umana, sia per la concezione dello Stato, del diritto, dell'ordinamento economico. Tali conseguenze dedotte dal S. Padre indicano solamente le norme fondamentali alle quali debbono ispirarsi le diverse forme di governo ed i diversi partiti. Forme di governo e partiti che non sono condannati né approvati dal Messaggio se non quando venissero a disconoscere ed a calpestare i principi essenziali anzidetti. Altre tesi si affermano fra le più ardite ed assurde, per quanto affermate in buona fede, e sostengono che il Messaggio Pontificio: – ha condannato tutte le forme di governo che non sia quella democratica essendo questa l'unica che concede alla persona umana un posto "nei suoi ordinamenti nell'attività legislativa ed esecutiva"; – ha aderito alla dichiarazione dei diritti dell'uomo fatta dalla Rivoluzione francese; – ha segnato quindi i punti programmatici fondamentali di un futuro partito; – ha aperto la via col suo programma sociale ad una possibile collaborazione col comunismo e col socialismo qualora abbandonassero la pregiudiziale ateistica. Siamo ad una svolta che può assumere particolare carattere di gravità perché nell'Azione Cattolica potranno affermarsi correnti contrastanti che divideranno perciò i cattolici come ai tempi della *Rerum Novarum* che richiese la *Graves de Communis*».

²⁴ P. Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, Roma, Studium, 1985, pp. 14 ss.; G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile*

saggio, in coerenza con la tradizione dottrinale cattolica, parlava di «costruzioni sociali» e di «vita sociale», ma è altrettanto vero che tutti i suoi punti salienti assumevano una sostanziale rilevanza nella sfera politica, erano cioè tali da riverberarsi necessariamente. Sotto questo profilo appare altamente sintomatica la riconversione, nel lessico pontificio, dell'idea di crociata, che ne sgombrava l'accezione dalle contaminazioni bellicistiche o da ingombranti superfetazioni ideologiche di marca clericofascista, ma fornendole un segno e un senso in ultima istanza politici, in quanto liberazione – affidata «ai migliori e più eletti membri della cristianità» e al loro «operare insieme» – della «terra santa spirituale, destinata ad essere il sostrato e il fondamento di norme e leggi immutabili per costruzioni sociali di interna solida consistenza». In conclusione il radiomessaggio di Pio XII, mentre dava legittimità al mutamento del quadro di fondo religioso che la guerra stava producendo, era anche volto a stabilire le principali coordinate in cui quel mutamento poteva essere visto con favore e incoraggiato dalla Chiesa. Ciò è da porsi altresì in relazione con la consapevolezza da parte dei vertici ecclesiastici che il passaggio di quadro, nella misura in cui era suscitatore di nuove energie nel sentire religioso, potesse risultare più difficilmente governabile dalla struttura ecclesiastica.

Come hanno dimostrato recenti ricerche, tutta la fase storica che immediatamente precedette e seguì la caduta del regime fascista fu segnata da una situazione di grande fluidità e di notevoli divaricazioni interne al mondo cattolico, che non sembrano esclusivamente riconducibili alla dimensione «politica»; o, se vogliamo, riflettevano sul piano politico le dinamiche molecolari, ma diffuse, che stavano investendo anche la sfera religiosa. In una situazione di questo tipo, massima preoccupazione della Chiesa fu quella di garantire l'omogeneità e l'unità del

cit., pp. 376-378; e da ultimo M. Menozzi, *La cultura cattolica davanti alle due guerre mondiali*, in *La spada e la croce* cit., pp. 28-60 (nel senso della «continuità» del magistero pontificio).

mondo cattolico su aspetti ritenuti sostanziali, con un rilevantissimo sforzo organizzativo, ma a prezzo di una certa genericità e di una modesta incisività della parola trasmessa alla base cattolica. Se è vero che la caduta del fascismo fu in genere accolta dagli ambienti cattolici con sostanziale soddisfazione e quasi senza rimpianto²⁵, come cosa ormai attesa e persino sperata, ciò avvenne anche in assenza di una «pubblica» riflessione critica sul recente passato²⁶, se non nel senso di un'attribuzione al regime di tutte le responsabilità, per essersi allontanato dall'insegnamento e dalla guida della Chiesa. Se è vero che la continuazione della guerra non corrispose affatto alle attese e alle preferenze della Chiesa, poco o punto di tale dissenso venne fatto trapelare nel mondo dei fedeli, per l'evidente timore di contribuire ad intaccare il principio dell'obbedienza e della subordinazione all'autorità costituita. Sappiamo a questo proposito che la predominante preoccupazione della Chiesa riguardò la sensazione che la guerra e le più immediate vicende politiche avessero «prodotto un turbamento e uno sbandamento intellettuale [...] intorno alle nozioni di autorità e di ubbidienza», un prevalere dello «spirito di critica e di mormorazione, di insubordinazione e di indipendenza»²⁷; e che di conseguenza il messaggio prevalente – ma non unico – proveniente dalla gerarchia fu in direzione di un ribadito e insistito lealismo nei riguardi del re, tutore della legittimità istituzionale, e del suo primo ministro Badoglio, unitamente al rinnovato richiamo ai doveri verso la patria Italia, con accenti e argomenti, peraltro, nient'affatto univo-

²⁵ J.-D. Durand, *L'Eglise catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, Roma, Ecole française de Rome, 1991, pp. 9-33.

²⁶ G. Miccoli, *La Chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. I: *La costruzione della democrazia*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 538 ss.

²⁷ A. Oddone, *La dignità dell'ubbidienza cristiana all'autorità civile*, in «La Civiltà Cattolica», 7 agosto 1943, p. 148, cit. nell'importante studio, da cui ho tratto molti spunti, di R. Moro, *I cattolici italiani e il 25 luglio*, in «Storia contemporanea», 1993, p. 986 (l'intero saggio alle pp. 967-1017).

ci e nel complesso dotati, nella situazione data, di limitata forza di convinzione. L'asse più robusto sul quale si venne orientando la parola e l'opera della Chiesa fu costituito dalla precoce valutazione di quella fase di grande incertezza e di erosione dei fattori di legalità, di lealismo, di solidarietà nazionale, come gravida di potenziali vantaggi per il comunismo e più in generale propizia alle spinte rivoluzionarie – tanto che prima e non dopo l'8 settembre s'incominciarono a paventare i rischi di una guerra civile –; ciò corrispondeva all'esatta percezione, frutto di una secolare esperienza, che un'eventuale rottura della continuità istituzionale e della stabilità sociale non potesse non riverberarsi con effetti dirompenti anche sull'assetto religioso del paese, tanto più se quella rottura fosse avvenuta sotto l'egida dell'ideologia e dell'organizzazione comunista, di cui s'intuiva precocemente la capacità di risposta alternativa alla crisi del fascismo come religione politica. Tutto questo sappiamo, più o meno.

Ma poco ancora siamo in grado di dire sull'ascolto e sulle effettive ricezioni di questi messaggi, sostanzialmente inadeguati nel dar conto e senso ad eventi che, in un certo modo, cambiavano o potevano cambiare o diversamente sfumare persino il significato di antiche parole, come patria o poteri costituiti; possiamo solo rilevare, a grandi linee, che la Chiesa impegnò, in quella fase critica, tutta la propria autorità nello svolgere una funzione, rivelatasi essenziale, di stabilizzazione, di ordine, di pacificazione e di moderazione degli animi, che non può essere in alcun modo svalutata, ma i cui effetti più immediati consistevano in un invito pressante a riporre fiducia nelle autorità, a rimettersi per così dire nelle loro mani, e nel privilegiare l'unità sulle divisioni: come mostra la persistente ostilità a riconoscere la legittimità dei partiti – di cui si era vista con sorpresa la rapida rinascita e il notevole seguito popolare – e l'accezione costantemente negativa o almeno limitativa, rilevabile nei documenti ecclesiastici del tempo, attribuita all'espressione «politica di partito»²⁸.

²⁸ Ivi, pp. 1001 ss.

Viceversa in questa cornice, che aveva come sfondo l'insieme della cattolicità italiana, l'universo dei fedeli, si moltiplicarono i fattori di mobilitazione dei gruppi e delle élites cattoliche – quelle stesse cui si era particolarmente rivolto Pio XII – in parte guidate o orientate dalla gerarchia ecclesiastica, ma in parte sollecitate da impulsi autonomi, da valutazioni proprie, in cui i principi generali subivano il vaglio di una coscienza religiosa che il corso degli eventi rendeva più vigile e attiva. Tale fenomeno, che vorrei definire di mobilitazione delle élite, è stato ampiamente studiato da un punto di vista prevalentemente politico o politico-ecclesiastico, e non mi sembra il caso di ritornarci sopra, se non per osservare come in essa riaffiorassero bensì alcune radicate tradizioni storiche del cattolicesimo italiano, ma si riflettesse anche un patrimonio di esperienze, di idee e di sensibilità variamente accumulate durante il fascismo, dando vita a miscele programmatiche e progettuali non poco differenziate, talvolta tra loro difficilmente compatibili.

6. Se la caduta del fascismo aveva aperto un fase di grande fluidità nella situazione italiana e innescato contrastanti dinamiche nella coscienza collettiva, l'8 settembre e gli eventi che ne seguirono determinarono un quadro il cui tratto dominante fu senza alcun dubbio un accelerato processo di frammentazione: del territorio nazionale, degli assetti istituzionali e di comando, delle esperienze vissute, dei referenti identitari e di solidarietà, e via discorrendo.

È legittimo domandarsi se e in quale misura la religione degli italiani fu partecipe di questo stesso processo. Prima di tentare una risposta vorrei osservare come sulla sfera religiosa venissero a scaricarsi in quel particolare contesto tensioni e sollecitazioni contraddittorie. Per un verso, la crisi o il tracollo del sistema di legalità assicurato dai poteri dello stato aprirono nuovi spazi ai codici etici di matrice religiosa come regole elementari di convivenza e di comportamento, sebbene prive di un'efficace sanzione formale e di forza coercitiva esterna: in questo

senso, i referenti religiosi incorporati nell'ethos collettivo funzionarono come persistente, seppur ridotto, fattore di coagulo nella «grande frammentazione» del '43. D'altro canto, le condizioni obiettive determinate da quella stessa frammentazione accentuarono il ruolo della coscienza religiosa personale, come estrema riserva di senso, come risorsa ultima e inappellabile a cui ricorrere a cospetto di scelte radicali e altamente conflittuali, che ponevano tra l'altro urgenti problemi di fedeltà e di lealtà intrisi di motivi sacrali. Mi riferisco, per esempio, alla questione della fedeltà al giuramento, o meglio ai diversi tipi di giuramento²⁹, risolta in modi contrapposti – fedeltà al re come unico simbolo della patria, fedeltà al Duce³⁰ come personificazione della patria fascista contro il re traditore, fedeltà alla «vera» patria del popolo, fedeltà alla memoria dei morti e alle ragioni della loro morte –. Accanto e intrecciato ai modelli idealtipici della religione-rifugio e del-

²⁹ Sul senso del giuramento come sacramento politico per eccellenza, e sulle sue applicazioni nei regimi totalitari (e quindi sul passaggio obiettivamente traumatico e tragico determinato dall'esplosione dell'universo di fedeltà provocato dalla guerra) rinvio alle pagine conclusive di P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 489 ss. Sul problema assai vivo, e ragione di controversi atteggiamenti, del giuramento di fedeltà alla Repubblica sociale richiesto ai cappellani militari delle sue forze armate – questione su cui intervenne personalmente Mussolini, che ne capiva perfettamente il valore simbolico – cfr. M. Franzinelli, *Il riarmo* cit., pp. 209 ss.

³⁰ Un aspetto che non dovrebbe venir trascurato nell'analisi delle adesioni di credenti, e a maggior ragione di membri del clero cattolico, specialmente appartenenti al corpo dei cappellani e/o a congregazioni religiose, alla Repubblica Sociale, è l'incidenza di quella che definirei la «religione del Duce» (più efficace della stessa «religione fascista»: cfr. E. Gentile, *Il culto del Littorio* cit., pp. 309 ss.), cioè la persistente adesione, oltre ogni considerazione razionale o di fatto, alla persona di Mussolini come uomo carismatico: un'adesione che, com'è tipico dei movimenti e dei culti carismatici, raggiunse notevoli punte «anti-clericali», cioè anti-istituzionali. Ne ha parlato ancora M. Franzinelli, *Il riarmo* cit., pp. 217 ss., segnalando altresì come, già prima della grande frattura del '43, in una parte del clero il senso di fedeltà al Duce avesse nettamente prevalso su quella dovuta al re – continuatore oltretutto di una dinastia complessivamente poco amata dalla Chiesa.

la religione-mobilitante, si manifestò quello della religione come autodeterminazione.

Nei confronti di questo scenario divenuto quasi labirintico, la storiografia sembra essersi concentrata su due prevalenti assi tematici.

Da un lato l'analisi degli atteggiamenti e degli orientamenti assunti dalla Chiesa nelle sue diverse istanze e articolazioni istituzionali, organizzative, associative. Non intendo soffermarmi su questo aspetto, se non per rilevare che la Chiesa reagì al processo di frammentazione, cui aveva tentato con ogni mezzo di opporsi, facendo perno sulla solidità del proprio impianto gerarchico e sulla consistenza del proprio insediamento capillare, sul proprio ruolo pastorale e di «assistenza religiosa» di natura, per così dire, universalistica – non senza dover affrontare delicate questioni di equilibri diplomatici e formali –; ma anche mostrando rilevanti doti di adattamento alla diversificazione dei contesti in cui si trovò ad operare e contribuendo a garantire un tessuto minimo di convivenza civile. Resterebbe da vedere quanto siffatta capacità, o necessità, di adattamento e i ruoli via via assunti, non senza tensioni interne, abbia inciso alla lunga sulla stessa fisionomia della Chiesa italiana e sulla sua storia successiva.

D'altro canto, la ricerca storica si è dedicata ad un'analisi casistica delle svariate situazioni territoriali, personali, di movimenti organizzati, mostrandosi consapevole della difficoltà di condurre un discorso unitario e complessivo su una realtà obiettivamente frammentata. Entrambi gli indirizzi di ricerca hanno tuttavia evitato di misurarsi con la questione, più impegnativa, concernente l'eventuale profilarsi, nella grande crisi italiana, di tipologie religiose tra loro diverse, non riconducibili o solo in parte riconducibili alle tradizionali forme di spiritualità o di cultura religiosa, ed emergenti da quella che è stata di recente definita, da una fonte autorevole, la «coscienza esperienziale»³¹.

³¹ G. Dossetti, *La Costituzione italiana. Il valore di un patrimonio*, suppl. di «Aggiornamenti sociali», novembre 1994, pp. 701.

7. Sotto quest'angolo visuale la Resistenza rappresenta un terreno di verifica privilegiato. Ma ciò è vero ad alcune condizioni. La prima è che ci si accordi – in conformità con il suo originario valore semantico, che la connette storicamente all'idea di opposizione alla tirannide per ragioni di coscienza – su un'accezione larga di Resistenza, non identificandola totalmente con la guerra di liberazione, bensì con il contesto e l'insieme delle condizioni in cui anche la guerra di liberazione ha potuto sorgere e svilupparsi. La seconda è che si accetti l'idea di Resistenza come crogiolo storico, in cui vennero a fondersi, senza confondersi o disperdersi, gli itinerari personali, esistenziali e interiori, di uomini e donne provenienti dalle più diverse storie, anche lontanissime, e per una molteplicità di ragioni: il che significa, se non erro, tradurre in linguaggio storiografico una sollecitazione che è giunta pressante da molti dei protagonisti della vicenda resistenziale³². La terza, e più decisiva condizione, è che si accolga sino in fondo una visione della Resistenza come *processo* e non come *fatto*: il che implica, a mio avviso, sgombrare il campo dai paradigmi che tendono a incapsulare la Resistenza in schemi rigidi e monocausali, i quali non solo trascurano l'intrinseca natura polisemica della Resistenza – cioè l'ampiezza dei suoi «significati» – ma che sovrappongono al suo divenire un unico senso ideologicamente precostituito.

Se invece guardiamo alla Resistenza come a un processo, segnato in profondità da una collettiva, ma non uniforme, «ricerca di senso» – e perciò anche come spazio di ricomposizione, fin che si vuole parziale e proble-

³² Sul carattere unitario ma non uniforme della Resistenza, intesa come movimento popolare e di masse, una Resistenza che, nell'Italia occupata, «si è fatta da sé», ha particolarmente insistito un protagonista e storico come S. Cotta, *La Resistenza: come e perché*, Roma, Bonacci, 1994, specialmente alle pp. 63 e 77; sui moventi e le esperienze «personali» e «spontanee» come componenti fondamentali della Resistenza cfr. anche, sebbene in diversa prospettiva, le considerazioni di un altro protagonista-storico, G. Quazza, *Resistenza e storia d'Italia. Problemi e ipotesi di ricerca*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 233 ss.

matica, delle frammentazioni prodotte dalla guerra e dai suoi sviluppi – l'interrogativo concernente le dinamiche religiose da essa innestate assume una sua legittimità ed un ambito meglio definito.

Indagare su questa faccia rimasta alquanto in ombra significa, a mio avviso, tracciare dei percorsi e non fotografare delle situazioni, individuando, ove possibile, degli snodi tematici che consentano di riportare la pur necessaria casistica ad un discorso più generale di tendenze o di costanti. Ho tentato di individuare alcuni di questi snodi a titolo esemplificativo, che propongo a mo' di conclusione.

Un primo snodo riguarda il rapporto tra il profilarsi di un modello di religione come autodeterminazione – da intendersi ovviamente in senso non solo individuale – e il processo di politicizzazione della Resistenza. La controversa questione della politicità della Resistenza non può lasciare ai margini le tracce verificabili del consolidarsi di una religione della coscienza – o di coscienze associate – né esimersi dal considerare che essa rappresentò un terreno fertile d'impianto di una coscienza politica, operante a propria volta come fattore di alimentazione di quel modello religioso. Ciò corrispondeva pienamente alla crisi del concetto – pur richiamato con insistenza dalle autorità ecclesiastiche – di ordine e di potere costituito. Possiamo dedurne, in termini generali, una riduzione del tasso di etero-direzione delle coscienze? Mi par difficile negare che la Resistenza, in tutte le sue manifestazioni, anche quelle impropriamente definite come «passive» – penso all'esperienza dei militari internati nei campi nazisti, alle molteplici forme di resistenza civile e così via – in quanto implicava un grado, maggiore o minore, di trasgressione rispetto alla legalità vigente e ai poteri di fatto, e una contestazione implicita o esplicita della loro legittimità, producesse meccanismi autonomi e diffusi di autodeterminazione, che in molti casi si radicavano proprio, in ultima istanza, nel sentire religioso. Per questo motivo non mi sembra convincente la rappresentazione della Resistenza come di un movimento fortemente minoritario operante in un mare di indifferenti o di «attendisti», spesso

identificati con il mondo e le masse cattoliche: un mare, par di capire, rimasto immobile, uguale a quello ch'era sempre stato. Il punto è semmai proprio quello di comprendere meglio che cosa sia cambiato capillarmente nei modi di essere, nei tratti dell'ethos, nei fattori di auto-identificazione di quell'ampia zona di società che non fu direttamente partecipe della lotta armata. Se, come ha scritto Pavone, esiste una moralità della Resistenza³³, questa non è faccenda che possa riguardare solo le élites dirigenti della guerra di liberazione.

Tale considerazione m'introduce all'enunciazione di altri snodi. Anzitutto sarebbe da rilevare in maniera più sistematica il rafforzamento, nella Resistenza, dell'idea di comunità di vita. La frammentazione del tessuto territoriale e istituzionale, ma in genere le condizioni della sopravvivenza – il travaso di popolazioni nelle località di campagna, la vita di banda e il suo rapporto osmotico con il territorio, la vita nei lager, ecc. – funzionarono come fattori oggettivi di rilancio di vincoli comunitari tradizionali o di nuovo tipo, in ogni caso qualitativamente diversi dai vincoli formali, di tipo gerarchico o burocratico, prevalenti nella struttura associativa dello Stato, dell'esercito, ma anche, sotto molti profili, della Chiesa. In questo fenomeno la religione sembra aver esercitato un ruolo primario, sia nel senso di fornire un tessuto di valori e di consuetudini coerente con la dimensione comunitaria, sia nel senso di conformarsi essa stessa alle esigenze e alle sollecitazioni di tal natura, di essersi sviluppata, o tornata a sviluppare, come religione di comunità. Noterei che, mentre la storiografia ha posto in giusto rilievo il ruolo assunto da molti vescovi, a cominciare dal pontefice, come *defensores civitatis*, ha alquanto trascurato – se non in casi particolari, ma significativi – di rilevare che la *civitas* stava subendo una spinta a configurarsi più marcatamente come *communitas*, almeno in determinati casi e

³³ C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

in certe circostanze. Potremmo dire che la *communitas* diventava una tipologia di Resistenza³⁴. Molte delle relazioni che ho potuto esaminare contengono spunti convergenti in tale direzione, e descrivono con grande ricchezza le conseguenze che ne derivarono: in ordine, per esempio, alle trasformazioni della vita parrocchiale, all'identità dei pastori, all'accoglienza nella comunità del «diverso» – ebrei, sbandati, profughi, fuggitivi, disertori, aviatori abbattuti, dove la scala della «diversità» poteva andare dalla semplice differenza di origini regionali e culturali; alla totale lontananza di lingua, nazionalità, religione, stili di vita –, ma anche dal punto di vista liturgico, rituale, sacramentale. Come ogni fenomeno storico, anche il consolidamento dell'identità comunitaria presenta aspetti con-

³⁴ Per ragioni che mi sfuggono, S. Cotta, in sede di discussione del presente intervento, ha reagito in maniera molto polemica all'enunciazione di questa mia tesi, negando che nella Resistenza fossero presenti forme di comunitarismo. Rispetto naturalmente l'opinione di un uomo a cui la Resistenza deve molto, come deve molto la cultura italiana. Ma resto ugualmente della mia idea, così come l'ho esposta, e dunque anche con l'ammissione dei limiti di una linea di tendenza, che peraltro mi sono ben guardato dal definire «comunitarista» per ciò che di ideologico il termine può contenere, essendo il mio intento solo quello di richiamare l'attenzione sugli effetti prodotti in campo religioso da esperienze di vita e di pratica comunitaria, di cui la parrocchia fu o tornò ad essere uno degli assi portanti, subendo peraltro rilevanti trasformazioni del suo assetto (cfr. G. Dossetti, Introduzione a L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno. 1898-1944*, Bologna, Il Mulino, 1986). Tale mia osservazione è anche il frutto di una lettura attenta di alcune delle ricerche preparatorie di questo convegno, tra cui – per l'argomento – vorrei segnalare in particolare quella di P. Trionfini, *Esperienze ed aspettative dei cattolici emiliani tra guerra, Resistenza e dopoguerra*. Altro discorso mi pare sia quello della diffusione, spesso posteriore, di concezioni «comunitaristiche» in campo cattolico, anche se mi par difficile negare che, piaccia o non piaccia, sia rinvenibile, sebbene non sia generalizzabile, un nesso tra la pratica della Resistenza e, per esempio, la circolazione in Italia del pensiero a sfondo personalista-comunitarista di E. Mounier. Citerò solo il caso di un resistente, al quale Cotta fu legato da un vincolo di intensa amicizia e che certamente non ha dimenticato, che è quello di Ettore Passerin d'Entrèves, del quale intendo pubblicare alcune lettere che confermano quanto ho asserito.

troverli e differenziati. Vi si può leggere pure il segno di un riflusso verso forme primitive, elementari, tradizionali, di vita associata: una perdita di orizzonti più vasti di destino, una risposta spontanea alla disgregazione della *civitas* politica. Nondimeno è difficile negare, pur trattandosi di un passaggio aperto ad esiti contraddittori, che il compaginamento di una tipologia religiosa a struttura comunitaria fu anche uno dei canali di alimentazione di modelli di solidarietà a raggio più vasto e un passo verso l'interiorizzazione di moduli basilari di una democrazia radicata sul territorio, articolata sul pluralismo di entità municipali, di valle, di comprensorio. A questo proposito non sarebbe superfluo raccogliere una documentazione sistematica, e con taglio comparatistico, sulla situazione, le pratiche e i riti religiosi nelle cosiddette Repubbliche partigiane, così come è stato fatto esemplarmente da Gorrieri nella sua Repubblica di Montefiorino³⁵, ma anche nelle località di campagna e di montagna più direttamente investite dalla bufera, sulla scorta di lavori singoli che ormai esistono³⁶, ma che solo in parte sono stati confrontati tra loro; mentre siamo sufficientemente informati sulla religione nei lager o tra le bande partigiane, per le quali, tuttavia, la presenza del religioso e il senso di tale presenza meriterebbero ulteriori riflessioni.

Ci sarebbe infine da considerare un aspetto più vasto e più complesso, che vorrei definire come una riduzione del tasso di «sacralità separata» del religioso, provocato dalla congiuntura bellica e culminato nel contesto residenziale. Ciò appare evidente anzitutto dal punto di vista simbolico, ma anche sostanziale. Una parte non esigua

³⁵ G. Gorrieri, *La Repubblica di Montefiorino. Per una storia della Resistenza in Emilia*, Bologna, Il Mulino, 1966.

³⁶ Ne voglio ricordare almeno due, che a me paiono tra i più ricchi di spunti suscettibili di sviluppi in sede storiografica generale: P. Gros, *Resistenza, parrocchia e società nella diocesi di Padova (1943-1945)*, Venezia, Marsilio, 1981, e L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole* cit. Da vedere anche G. Tuninetti, *Clero, guerra e Resistenza nella diocesi di Torino (1940-1945). Nelle relazioni dei parroci del 1945*, Casale M., Piemme, 1996.

del clero, per necessità di cose e per forza di circostanze, deve sempre più spesso abbandonare i segni esterni, almeno quelli più evidenti, del suo status, compresi gli abiti ecclesiastici; in molte situazioni s'impone la regola della convivenza, in un certo senso della «promiscuità» con i laici, talora con persone di sesso femminile, il che mette duramente alla prova un insieme di valori, di consuetudini, di obblighi, appresi e interiorizzati nel corso della formazione seminariale e divenuti parte essenziale dell'identità sacerdotale³⁷. I luoghi di culto diventano luoghi di riunioni politiche, cui partecipano a pieno titolo e autorevolmente notori miscredenti; gli edifici ecclesiastici aprono le loro porte, con grande generosità, ad ebrei, a rifugiati, a perseguitati, a prigionieri fuggiaschi, a membri della Resistenza, che vi organizzano, talora per lunghi periodi, la loro vita. Si tratta di fatti sconvolgenti se raffrontati non solo ad un tradizionale ordine di cose, ma ancor più ai significati profondi che a quell'ordine erano attribuiti dalla dottrina, dalle regole e dalle consuetudini. Guardando più in profondità, è ben percepibile una tendenziale metamorfosi del modello di prete come *alter Christus*: un modello non più o non più solo fondato sul deposito di una sacralità di ordine e di funzione, ma incarnato nel servizio, sino all'estremo sacrificio, alla comunità dei credenti (ma anche dei non credenti): l'idea del sacerdote uomo di tutti, uomo della condivisione, corre insistente nella documentazione più intima e privata che è stata sin qui raccolta, ma che è lontana dal risultare realmente esaustiva – anche, aggiungerei, per una sorta di censura o di autocensura, o semplicemente di ritrosia, che ha inve-

³⁷ Qualcosa di analogo, ma in ben diverse condizioni, era accaduto durante la prima guerra mondiale, quando, in assenza dell'istituto dell'esonero dei chierici dal servizio militare, un'aliquota consistente del clero era stata proiettata nei ranghi dell'esercito, nella vita di trincea e via discorrendo: cfr. R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Roma, Studium, 1980; M. Guasco, *Seminari e clero nel '900*, Cinisello B., Edizioni Paoline, 1990, che riporta anche le riflessioni dettate da quell'esperienza a Primo Mazzolari (p. 72).