

RENATO MORO
DALL'AZIONE CATTOLICA ALLA POLITICA

Quando ho ricevuto questo volume, debbo confessare di avere pensato di essere di fronte a un piccolo miracolo. Noi storici sappiamo bene quanto tempo sia necessario per affrontare lo studio sistematico e criticamente avvertito di una figura di rilievo, e quanti ostacoli, materiali e culturali, si frappongano alla realizzazione di questo genere di progetti. E invece, a solo cinque anni dalla morte del protagonista, avevo davanti a me una ricostruzione ampia, articolata, documentata, pienamente storiografica. Ciò va a grande merito di Paolo Pombeni e degli autori della ricerca da lui coordinati. Tuttavia, credo che, in qualche modo, tra le ragioni di questo successo un ruolo vada riconosciuto anche a Ermanno Gorrieri stesso, per la maniera con la quale ha conservato le sue carte, per l'impegno che ha dedicato a tenere con precisione e ordine un ricchissimo archivio, per la liberalità con la quale ha stabilito che esso fosse consultabile. Il volume ci offre così materiale molto ricco; e non solo in senso biografico, perché contiene elementi di rilievo più generale. Si pensi solo, per restare al contributo di Michele Marchi che ho il compito di commentare, alle molte cose nuove che scopriamo sulla storia di un'esperienza estremamente importante come quella del gruppo di «Civitas Humana», grazie ai preziosissimi appunti di Gorrieri su alcune riunioni o su alcune relazioni.

Tutto ciò permette di esaminare l'esperienza individuale dello stesso Gorrieri mettendola a confronto con altre, parallele, vicende personali di una generazione di cattolici nel trapasso dal fascismo alla democrazia. E ci spinge a chiederci se questa esperienza individuale, collocata all'interno di quella di una generazione, possa dirci qualcosa di significativo anche sulla nostra vicenda nazionale. Da questo punto di vista, particolarmente importante mi appare proprio il percorso formativo seguito da Gorrieri, dall'Azione Cattolica alla politica, ricostruito da Marchi. Possiamo infatti tornare a riflettere, con dati nuovi, su un nodo storiografico quale è quello della formazione e della cultura politica della generazione di giovani cattolici che entrò nella Dc al termine della seconda guerra mondiale. E, scorrendo queste pagine del libro, due cose mi hanno profondamente colpito. Da un lato, la conferma dell'esistenza di un processo dai caratteri, per molti versi, comuni. Dall'altra, il fatto che proprio questi aspetti comuni permisero, però, e forse anzi favorirono, una significativa pluralità di itinerari e quindi contribuirono alla costruzione, alla fine, di culture politiche cattoliche anche largamente differenti.

Cominciamo dal primo punto: il percorso formativo di Gorrieri e di una

generazione. Il *Memoriale* di Aldo Moro ritrovato in Via Monte Nevoso è certo un documento del tutto particolare e redatto in condizioni talmente difficili da rendere, di necessità, molto prudenti nel suo impiego. Contiene tuttavia una riflessione autobiografica che, per quanto orientata necessariamente all'interlocutore brigatista, non può essere trascurata:

[...] io sono, come tanti altri, entrato nella D.C. con la spontaneità e l'entusiasmo di una scelta, più che politica, religiosa, dal fervido ambiente associativo dell'Azione Cattolica, ed in specie della Fuci, e delle Acli, di cui fui tra i fondatori. Si era nell'ambito di quella che si chiamava la dottrina sociale della Chiesa, fondata sulla proprietà (tra altri diritti naturali) con una precisa funzione sociale però, il tutto aggiornato dal Codice Sociale di Malines e da quello di Camaldoli. In quel fervore iniziale c'era più fede che arte politica e tale stato d'animo restò per molti a lungo, tanto che si può parlare di quella come una D.C. religiosa di contro a quella laica che sopravvenne poi.¹

Sempre nel *Memoriale* Moro parla di «un passaggio quasi automatico [...] dall'esperienza dell'azione cattolica, che era di quasi tutti noi democratici cristiani, all'esperienza propriamente politica». E aggiunge: «A questo nuovo modo di essere noi giungevamo con una certa ingenuità, freschezza e fede, come se il cimentarsi con i grandi problemi dell'ordine sociale e politico fosse, con qualche variazione, lo stesso lavoro che si faceva nelle sedi dell'Azione Cattolica»². Potrebbe sembrare che questo «passaggio quasi automatico» di una generazione di cattolici formatasi durante il fascismo dall'impegno religioso nell'associazionismo cattolico all'azione politica sia un dato apparentemente scontato. Non è così. L'immagine più diffusa in merito è che questa generazione sarebbe arrivata alla politica di partito dopo aver svolto una sua autonoma preparazione politica nelle associazioni cattoliche; sarebbe stato quindi l'associazionismo cattolico a costituire il surrogato del partito. Viceversa, Moro ci descrive un passaggio spontaneo dal religioso al politico, privo di una specifica preparazione. Come stanno allora le cose?

Dico subito che credo che il ricordo di Moro sia sostanzialmente esatto e che esso valga non solo per lui, ma per una larga parte della giovane generazione cattolica. Il caso di Gorrieri e del gruppo di giovani raccolto attorno a lui viene del resto a confermarlo. Gorrieri si forma nell'Azione Cattolica della metà degli anni trenta, gli anni di maggiore convergenza concordataria, gli anni della guerra d'Etiopia e di quella di Spagna. Si forma in un'associazione di studenti medi, il Paradisino, promossa originariamente dalla Fuci ma immediatamente passata alla Gioventù Cattolica. Che caratteri ha questa formazione? Con che bagaglio arrivano alla politica questi giovani?

¹ F. BISCIONE (a cura di), *Il memoriale di Aldo Moro rinvenuto in Via Monte Nevoso a Milano*, Roma, Coletti, 1993, p. 116.

² *Ibid.*, p. 132.

Gli studiosi della mia generazione sono partiti da due giudizi contrastanti in merito: da una parte, quello del conte Giuseppe Dalla Torre, direttore dell'«Osservatore Romano», in stretti rapporti con Montini e De Gasperi, sempre piuttosto polemico con il fascismo, il quale riteneva esserci stata per tutto il ventennio «una irriducibile incompatibilità di carattere» tra Azione Cattolica e fascismo³; dall'altra, il giudizio di De Gasperi stesso che parlò di «spettacolo miserando» dato dall'Azione Cattolica, sottolineando i suoi vistosi cedimenti politici, la sua assoluta incapacità di conservare «il seme della rinascita» tra i giovani⁴. I due giudizi sono sembrati a lungo incompatibili; in realtà, non lo sono.

Parlare dell'Azione Cattolica degli anni trenta come di una realtà antifascista sarebbe assurdo. Anche utilizzare il termine «afascismo», che pure io stesso ho introdotto in quest'ambito di ricerca, può essere accettabile solo per certi gruppi minoritari (la Fuci, il Movimento Laureati Cattolici) e nemmeno per l'intero arco della loro storia. Il fascismo ha rappresentato infatti una cesura più profonda di quanto in genere si pensi non solo nella storia del paese ma anche in quella del movimento cattolico italiano. Ne ha modificato, innanzitutto, il rapporto con lo Stato. La Conciliazione del 1929 ha profondamente ridimensionato la classica contrapposizione tra cattolici e laici; ha fatto cadere il problema di coscienza verso lo Stato, in precedenza sentito da così tanti credenti; ha indebolito in modo irrimediabile la tradizionale polemica antistatuale dei cattolici, modificando radicalmente l'orientamento verso la monarchia e facendo diventare desuete tante difese autonomistiche e tante diffidenze anti-centralistiche. Per i cattolici si trattava, per la prima volta, di «cristianizzare» lo Stato. Parallelamente, il fascismo ha modificato anche il rapporto tra movimento cattolico e nazione. Sempre dopo la Conciliazione, si è creato il terreno di una sorta di «religione nazionale» che ha accompagnato la nascita di una nuova Italia «cattolica e fascista», secondo gli uni, e, naturalmente, «fascista e cattolica», secondo gli altri. Il cattolicesimo è entrato così nella retorica del mito nazionale mentre, parallelamente, la cultura dei cattolici ha acquisito una sempre più netta venatura patriottica. Basta guardare ad alcuni interventi qui ricordati da Marchi del Gorrieri, giovanissimo (sedicenne) membro della Gioventù Cattolica per trovare conferma di questo aspetto⁵. Questo senso del dovere verso lo Stato e la patria sarà ulteriormente potenziato dalla guerra⁶.

Detto questo, tuttavia, la questione di una qualche «incompatibilità di carattere»

³ G. DALLA TORRE, *Azione Cattolica e fascismo*, 2. ed., Roma, AVE, 1964 [1945], p. 13.

⁴ De Gasperi scrive. *Corrispondenza con capi di stato, cardinali, uomini politici, giornalisti, diplomatici*, a cura di M.R. CATTI DE GASPERI, Brescia, Morcelliana, 1974, vol. I, pp. 186-187.

⁵ Cit. in Cit. in M. MARCHI, *Una democrazia da costruire. Tra fascismo, Resistenza e ricostruzione (1920-1963)*, in M. CARRATTIERI, M. MARCHI E P. TRIONFINI, *Ermanno Gorrieri (1920-2004). Un cattolico sociale nelle trasformazioni del Novecento*, Saggio introduttivo di P. POMBENI, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 106.

⁶ Cfr., p. 131.

tra Azione Cattolica e fascismo rimane. Ho accennato al fatto che la formazione che si riceve nell’Azione Cattolica degli anni trenta è, quasi esclusivamente, una formazione religiosa, basata sulle pratiche di pietà. Tuttavia, è evidente – come nota molto bene Marchi nella sua ricostruzione – che questa formazione gioca come una «sorta di schermo protettivo», come una «patina di protezione morale», come un diaframma differenziante dal fascismo⁷. Vale la pena di riflettere ulteriormente su questo punto. Siamo in una realtà totalitaria, al cuore della quale sta il primato assoluto della politica: tutto è politico; anche il religioso. Limitarsi alla formazione interiore e personale, in questo contesto, vuole dire, certo, lasciare spazio alla politica del regime; ma vuol dire anche sottrarre uno spazio all’invasione totalitaria.

Per il cattolicesimo italiano degli anni trenta la formazione giovanile è una priorità assoluta. Questo sforzo paziente di costruzione della personalità viene praticato da ambienti formativi diversi, e in alcuni casi lontani, come la Gioventù Cattolica di Luigi Gedda (che cerca di rincorrere alcuni aspetti dinamici e moderni della mobilitazione fascista dei giovani, puntando alla formazione di un carattere “forte e puro”, secondo quel modello tarcesiano tanto radicato allora) e la Fuci (che cerca invece di valorizzare, contro la massificazione fascista e contro il cameratismo, i valori individuali della coscienza e dell’amicizia). Sta di fatto che, per mezzo di questi diversi approcci e proposte, i cattolici ottengono un notevole successo pedagogico su di un terreno che per il regime – come molte ricerche hanno dimostrato – si stava rivelando delicato: quello della formazione di una *élite*. Il modello formativo praticato nelle associazioni giovanili del regime era certo coinvolgente e affascinante, dinamico e sportivo; era però meno sensibile a quella dimensione dell’interiorità e a quella paziente costruzione della persona che erano i punti di forza dell’associazionismo cattolico. Nella Fuci questa funzione di filtro assume quasi sempre il carattere dell’”oasi”, dell’isola nella realtà totalitaria, di un luogo nel quale si può parlare di cultura, di filosofia, di arte, di storia, senza fare riferimento continuo ai valori del fascismo. Nella Gioventù Cattolica il filtro si lega piuttosto ai riferimenti alla tradizione intransigente del movimento cattolico: propone, ad esempio, al giovane cattolico di essere «conquistatore», come afferma nel 1935 il giovane Giuseppe Lazzati, opportunamente segnalato da Marchi⁸; ma anche il giovanissimo Gorrieri parla di un «ideale di vita battagliera», di un «apostolato dell’azione»⁹.

Più che attraverso la dottrina sociale, peraltro notevolmente indebolita in quegli anni nella formazione dei cattolici, è dunque attraverso questa mentalità religiosa, con le lenti di un itinerario formativo basato sui valori dell’interiorità, che questi giovani

⁷ Ibid., p. 119.

⁸ Cit. ibid., p. 92.

⁹ Cit. ibid., p. 103.

filtrano la stessa retorica fascista¹⁰. Particolarmente emblematico è, ad esempio, il caso dell'anti-nazismo così radicato in questi giovani: esso è forse l'unico elemento stabile della loro cultura, immutato dal 1936 al 1943¹¹. In realtà, non è frutto di una cultura politica, ma pre-politica, è applicazione immediata di una sensibilità e di una cultura religiose.

Se le cose stanno in questo modo, quali sono, allora, i momenti decisivi e i contenuti determinanti per il passaggio di questi giovani dall'appartenenza religiosa all'impegno politico? Marchi ne individua, in modo molto persuasivo, essenzialmente due: la guerra e la Resistenza.

È la guerra difatti a mettere in discussione l'autosufficienza della formazione religiosa. Lo ha ricordato in modo molto chiaro un compagno di Gorrieri, Vittorio Sola, allora presidente della Fuci modenese, in un passo che è citato nel libro:

Se non fosse intervenuta la follia della guerra, io avrei continuato il mio cammino, ingenuamente convinto di poter vivere secondo quanto mi avevano insegnato [...] perché mi sembrava che quei principi basati sul Vangelo fossero gli unici degni di essere vissuti e capaci veramente di elevare l'uomo e condurlo alla tranquillità nell'ordine. Tutto il resto, per quanto ciò mi sembri paradossale, non influiva sul mio modo di vivere come cristiano, accettando il momento politico come se non mi riguardasse.¹²

Il ruolo della guerra è però essenzialmente un ruolo *in negativo*. Costruisce una nuova sensibilità, ma solo in senso pre-politico. Gorrieri, ad esempio, insiste in alcune lettere dell'estate del 1942 sul carattere «volontario» della sua partecipazione personale alla guerra¹³. Naturalmente, questo non ha nulla a che fare con un “volontariato di guerra” in termini politici, ma proprio con il sentimento di una responsabilità civile ed umana verso la collettività, quella sensibilità pre-politica che è tipica anche della linea che dal 1939 il nuovo presidente Aldo Moro sta dando alla Fuci¹⁴.

La scelta della Resistenza, dopo l'8 settembre, si collocherà essenzialmente sulla scia di queste premesse: patriottismo, antinazismo, rottura con i valori del fascismo, ma (almeno fino all'8 settembre) assenza di un orientamento politico preciso. Lo conferma quanto, immediatamente dopo il crollo del regime, il 27 luglio, Gorrieri scrive alla famiglia. La lettera mostra difatti scarsa simpatia sia per l'antifascismo che per gli anglo-americani: «Io penso che ora sia dovere di tutti gli onesti di unirsi nello

¹⁰ Ibid., p. 119.

¹¹ Ibid., p. 105.

¹² Cit. ibid., p. 130.

¹³ Cit. ibid., p. 132.

¹⁴ Cfr. ibid., p. 137.

scopo comune che è quello di condurre a termine la guerra col massimo onore: che si chiama, per lo meno, cacciata del nemico da casa nostra. Altro che chiacchierare o urlare in piazza!»¹⁵.

Il secondo punto che vorrei sottolineare – come ho accennato in apertura – è quello della pluralità delle esperienze politiche di questa generazione di cattolici. L'esistenza di una contrapposizione netta tra i «giovani» - diciamo così - del «lungo viaggio attraverso il fascismo» e gli «anziani» ex-popolari è tema classico, che fu vivacemente dibattuto al momento della stessa nascita della Dc e che è stato da tempo messo a fuoco dagli storici. Non si deve, però, fare l'errore di pensare che i «giovani» rappresentassero allora un gruppo monolitico, e nemmeno sostanzialmente unitario. Oggi, un grande tema di ricerca appare proprio quello dei differenti itinerari seguiti da questa generazione in un accostamento alla politica che fu, spesso, difficile e tortuoso. Alcuni, come Guido Gonella o il più giovane Giulio Andreotti, aderirono alla Dc subito, dal periodo della sua nascita, e apparentemente senza problemi, grazie all'incontro personale con De Gasperi. Al contrario, altri giovani provenienti dall'associazionismo cattolico non si incontrarono mai, o solo molto, molto più tardi con il partito cattolico (Franco Rodano, Felice Balbo, Fedele d'Amico, Adriano Ossicini e Gabriele De Rosa, ad esempio, operarono la scelta cattolico-comunista e poi quella della sinistra cristiana). Molti, comunque, ebbero strade accidentate: Paolo Emilio Taviani e Sergio Paronetto, ad esempio, si avviarono inizialmente verso i cristiano-sociali; Augusto Del Noce e Salvatore Satta rimasero su posizioni di perplesso riserbo intellettuale; Dossetti, Lazzati o La Pira arrivarono alla Dc per il ruolo decisivo della Resistenza, o del campo di concentramento, piuttosto che per il programma politico degasperiano.

Particolarmente emblematici sono i casi di due delle future personalità centrali del partito cattolico: Fanfani (che oggi conosciamo grazie ai suoi diari) e Moro. Anzi, quello di Fanfani è per certi versi un caso di difficoltà verso il partito democristiano e gli ex-popolari ancora più radicale di quello di Moro: infatti, quest'ultimo si propose, probabilmente, all'inizio di entrare nel partito ma si trovò la via sbarrata dall'intransigenza sulla questione istituzionale di un esponente popolare locale, il quale rifiutava di aprire il partito ai giovani che si erano formati nell'Azione Cattolica durante gli anni del regime, e finì per orientarsi in un'altra direzione; Fanfani, invece, mentre era tra i militari italiani rifugiatisi in Svizzera dopo l'8 settembre 1943, fu ripetutamente invitato a entrare e si rifiutò. Occorre tenere conto, naturalmente, della profonda differenza dei contesti di riferimento (l'Università Cattolica di Milano dalla quale usciva Fanfani e il mondo meridionale di Moro). Occorre ricordare che le

¹⁵ Cit. *ibid.*, p. 142.

posizioni dell'uno e dell'altro dopo l'8 settembre furono tutt'altro che simili: l'atteggiamento disponibile verso il governo Badoglio o la questione monarchica di Moro vede Fanfani agli antipodi; viceversa, Fanfani ha un atteggiamento critico e diffidente verso gli anglo-americani, mentre Moro manifesta aperta simpatia per lo stile umano della politica statunitense e i valori della Carta Atlantica; Fanfani, ma non Moro, rifiuta il nome stesso di Democrazia cristiana in quanto deprecabile e strumentale coinvolgimento della religione in politica. Tuttavia, molti degli elementi della polemica di entrambi con l'impostazione degli ex-popolari (e di De Gasperi) furono, al fondo, gli stessi. Entrambi ebbero dopo l'8 settembre una decisa volontà di impegno politico diretto. Entrambi intendevano questo impegno politico come la base per una riunificazione degli italiani e furono pertanto profondamente respinti da quello che mostravano di considerare il settarismo dei partiti del Cln al quale non riconoscevano il diritto di rappresentare tutti gli italiani. Entrambi si scontrarono con un antifascismo che accusavano di essere esclusivamente negativo e rivolto al passato, così intollerante da riecheggiare i caratteri del fascismo stesso. Convergente era in entrambi l'attenzione per la rivendicazione di un «cattolicesimo integrale». Entrambi furono preoccupati che il ruolo di partito dei cattolici che la Dc stava assumendo potesse portare a una svalutazione e a una subordinazione dell'Azione Cattolica. Entrambi difesero il ruolo degli «indipendenti». Anche il definitivo accostamento dei due verso la Dc si collocò esattamente nello stesso periodo, sostanzialmente nella primavera del 1945¹⁶.

Il caso di Gorrieri è molto diverso: il suo approdo alla Dc fu assai più precoce (aprile 1944) e avvenne su basi vicine alla piattaforma politica di De Gasperi¹⁷. Il fatto è che questo percorso fu dominato dalla partecipazione alla Resistenza. Come nota Marchi, esso si avvicina molto di più, pertanto, all'esperienza di cattolici come quelli dell'MRP francese¹⁸. Tuttavia, a ben vedere, alcuni degli elementi che abbiamo visto centrali nelle posizioni di Fanfani e Moro tornano anche nel suo caso. Abbiamo visto che la scelta di Gorrieri dopo l'8 settembre è scelta essenzialmente patriottica e antinazista, non scelta con una forte caratura politico-ideologica. Essa è priva difatti di un referente politico preciso¹⁹. Anche il Movimento giovanile per la resistenza e la rinascita, che è la prima iniziativa intrapresa da Gorrieri nell'autunno del 1943, si propone – non a caso – in termini di una decisa distanza dai partiti:

¹⁶ Cfr. R. Moro, *La formazione politica di Aldo Moro*, relazione presentata al Convegno internazionale su “Aldo Moro nell'Italia contemporanea” promosso dall'Università degli Studi del Salento e dalla LUISS Guido Carli (Lecce, 12-13 giugno 2008 e Roma, 4-5 dicembre 2008), in corso di pubblicazione.

¹⁷ M. MARCHI, *Una democrazia da costruire. Tra fascismo, Resistenza e ricostruzione (1920-1963)*, cit., pp. 156-158.

¹⁸ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹ *Ibid.*, p. 149.

Noi siamo fuori e non sopra i singoli partiti, giacché solo il giudizio storico può superare la vita di parte. D'altronde se lo siamo, e ci teniamo ad esserlo, è anche perché ci par di rilevare delle esigenze che, a nostro giudizio, non possono irregimentarsi a fianco degli interessi specifici di quei partiti che hanno programmi orientati, secondo peculiari tendenze, verso la soluzione di determinati e singoli problemi. L'impulso che ci anima è appunto di far partecipi della vita italiana queste esigenze, che sono esigenze dei giovani.²⁰

Questi giovani pensano a una democrazia di base, a una democrazia del semplice cittadino²¹; soprattutto, rifiutano, come nel caso dei due «cavalli di razza» democristiani, un antifascismo puramente negativo:

[...] l'antifascismo lungi dall'essere lo scopo e l'intendimento assoluto e come tale anche il limite dei nostri pensieri, è semplicemente la condizione, lo stato di fatto dinanzi a cui ci siamo trovati e dal quale abbiamo preso le mosse. Un'azione che tendesse solo ad abbattere e demolire l'operato del fascismo non potrebbe non essere sterile e questo sforzo contro concezioni screditate ormai nella coscienza dei più si risolverebbe in un vano sfondare porte aperte, e non condurrebbe che a una forma di restaurazione ante marcia [...].²²

E' per questo che accusano i comunisti seguire di metodi in continuità con il fascismo²³, di avere una mentalità totalitaria²⁴. Difficoltà con la politica di partito, insomma, non mancano anche nel caso del Gorrieri del 1943-44, ma è il contesto resistenziale a fungere da acceleratore. E' la Resistenza infatti il luogo dell'esperienza politica. In una pagina splendida di rievocazione, una lettera aperta sui partigiani di qualche anno dopo (1946), Gorrieri ha spiegato:

[...] quando nella primavera del '44 andai stabilmente in montagna con un gruppo di ragazzi, portando con noi le coccarde tricolore che le nostre fidanzate e sorelle ci avevano cucito, c'era forse un distintivo di partito su quelle coccarde? Ma come arrivammo su trovammo tutto rosso, trovammo Davide e Armando che a stento ci permisero di non salutare col pugno chiuso e di non portare la stella rossa. Non potevamo che reagire con le stesse armi: al settarismo con il settarismo. E se in montagna io ho fatto anche gli interessi del mio partito, il mio maestro, non dubitare, è stato Davide.²⁵

Sarà così la lunga serie di questioni con i comunisti (i commissari politici, gli atti

²⁰ Cit. *ibid.*, p. 153.

²¹ *Ibid.*, p. 151.

²² Cit. *ibid.*, pp. 152-153.

²³ *Ibid.*, p. 181.

²⁴ *Ibid.*, p. 190.

²⁵ Cit. *ibid.*, p. 192.

di violenza, il carattere prevalentemente militare o meno delle azioni, il rapporto con i civili) a dare a Gorrieri, per la prima volta, una logica partitica.

Qual è, allora, la cultura politica che emerge alla fine di questo itinerario? Certo, la cultura tipica di un esponente della «seconda generazione» cattolica, quella che si incontrerà in modo profondo con l'esperienza dossettiana, una cultura che non deve quasi nulla alla tradizione storica del cattolicesimo politico italiano. In un articolo dell'ottobre 1945 Gorrieri scrive parole emblematiche delle aspirazioni confuse di questa generazione:

E' il momento per le forze progressive e giovanili – che credono che il cristianesimo assimilerà sfrondandone le sovrastrutture materialistiche, il socialismo, come ha assimilato il liberalismo e la democrazia, e che perciò si va verso un Socialismo cristiano e democratico – di farsi avanti e di far sentire il loro peso per eliminare dalla Guida del partito, se ci sono, le forze conservatrici e ritardatici.²⁶

Altrettanto chiaro è che quest'ansia di assimilazione dei valori del social-comunismo implica, in questa cultura, anche il rifiuto di ogni logica del fronte unico anticomunista (come sarà evidente nel clima del 1953) e l'idea, al contrario, che la vera lotta al comunismo non sia da combattere sul terreno della repressione ma essenzialmente sul suo stesso terreno: cioè con una battaglia sociale in mezzo alla classe lavoratrice. In una lettera di molti anni dopo, del 1953, che tuttavia mostra la coerenza di una impostazione che viene dagli anni della Resistenza, Gorrieri scrive:

[...] sarebbe ora che ci si rendesse conto che la lotta che noi stiamo conducendo al comunismo *proprio sul suo terreno* (sindacati, cooperative, formazione ideologica della classe operaia, assistenza sociale, ecc.) è una lotta lunga e di ampio respiro, di cui una consultazione elettorale non è che un episodio: la maggioranza dei lavoratori segue i partiti di sinistra perché non ha più fiducia in noi, assenti (o quasi) nella lotta sociale degli ultimi cinquant'anni, e la riconquista graduale di questa fiducia non dipende da qualche bel discorso o anche da qualche isolata riforma sociale, ma da una lente ma incessante opera dei cattolici in mezzo al proletariato, che comincerà forse a dare qualche frutto fra molti anni.²⁷

Il caso di Gorrieri permette così di mettere in luce una sorta di variante interessante di questa cultura legata all'esperienza dossettiana alla quale non si è dedicata in genere molta attenzione. L'esperienza di «Civitas Humana» con la quale Gorrieri entra in contatto – non va dimenticato - è fondata su un programma essenzialmente non politico. In un incontro del 1947 Gorrieri registra che Dossetti individuava «un'ansia di rinnovamento sentita e inconscia in tutti gli uomini» e

²⁶ Cit. *ibid.*, p. 197.

²⁷ Cit. *ibid.*, p. 265.

riteneva che, questo rinnovamento, occorresse «battezzarlo». Secondo il gruppo, «la consapevolezza delle trasformazioni» si andava «diffondendo», ma «pochissimi» sentivano che «il fattore primario» era «il rinnovamento della società spirituale (la Chiesa)». Lazzati proponeva quindi le ACLI come esperienza particolarmente significativa perché proprio in esse si realizzava «la saldatura fra Chiesa e temporale»: «in esse io agisco sotto un duplice aspetto: in quanto cristiano (c'è l'assistente) – in quanto uomo sindacalista». Dossetti insisteva sulla necessità di «influire sui vescovi e loro emanazione (parroci e Ac)» per un ampio programma di rinnovamento sociale e culturale basato sul modello di piccole comunità di *élite*. Recitano ancora gli appunti di Gorrieri:

Settimane sociali: contemporanee alla costruzione di punti di appoggio.

Una casa o un punto di appoggio in ogni città per creare una comunità (un'atmosfera di famiglia) con una comunanza minima di preghiera: una volta alla settimana una Messa in comune. [...]

Coltivare un gruppo di giovani.

Prendere in mano e influire su tutta l'attività di una città.

[...]

La situazione della civiltà richiede un metodo di operare comunitario e non individuale.²⁸

Si tratta di una sensibilità diffusa. Augusto Baroni, pedagogista, attento ai temi familiari, vicino anche lui al gruppo di «Civitas Humana», invitava a un impegno per rinnovare il paese non nelle istituzioni, nella politica, sui grandi problemi legislativi, ma attraverso un'umile azione dal basso, e proprio nelle attività sociali, educative, assistenziali²⁹. Il comunitarismo, il tema dell'eguaglianza, la cultura dei diritti, l'idea di solidarietà come comune impegno di emancipazione portano tanti esponenti cattolici legati a questa cultura, dopo il 1948, sulla scia di argomentazioni che abbiamo visto esporre dallo stesso Gorrieri, a non scegliere essenzialmente il partito ma un'altra via alla politica, quella della società, del sindacato, della cooperazione, dell'assistenza³⁰. Nella cultura dossettiana l'impegno sociale tendeva difatti ad assumere i contenuti di un moderno riformismo. Dossetti, ad esempio, vi accennò più volte nei termini di un richiamo agli «aspetti dinamici della democrazia» e molti settori intellettuali cattolici furono sensibili a questo richiamo³¹. E' tipico di questa cultura il pragmatismo, la preferenza per l'azione di base, l'idea che sia necessaria, se si vuole incidere nel sociale,

²⁸ Cit. *ibid.*, pp. 215-217.

²⁹ (a.b.) [Augusto BARONI], *Necessità di un movimento morale*, in «Stidium», XLII, 8-9, agosto-settembre 1946, p. 235.

³⁰ Cfr. M. MARCHI, *Una democrazia da costruire. Tra fascismo, Resistenza e ricostruzione (1920-1963)*, cit., pp. 247 e 270.

³¹ Cfr. ad esempio Augusto BARONI, *Dinamismo politico e dinamismo morale*, in «Stidium», XLV, 9, settembre 1949, pp. 394-395.

una competenza tecnica, e non parole. Gorrieri stesso scrive in un testo del 1963: «a mio avviso, in democrazia l'azione di base non è meno importante di quella di vertice». E aggiunge: «non condivido l'opinione che per “far politica” si debba necessariamente arrivare in Parlamento»³².

L'esperienza del primo Gorrieri, quello fino all'inizio degli anni sessanta, è dunque l'esperienza di una tipologia peculiare e significativa di impegno per la democrazia sociale, differente da quella di tanti altri ambienti cattolici, ma a suo modo, però, tipica. Di questa variante del cattolicesimo democratico del dopoguerra manca ancora la storia. Gli studi hanno ripercorso già ampiamente la storia istituzionale e partitica della Repubblica. Invece, la storia delle politiche sociali, la storia del *welfare* italiano e degli uomini che hanno contribuito a costruirlo (economisti, operatori sociali, assistenti sociali, pedagogisti, sindacalisti, giuristi) e che, così, hanno concorso in modo decisivo alla modernizzazione del paese è ancora quasi tutta da scrivere. E anche in questa storia la figura di Ermanno Gorrieri può rappresentare uno dei primi, importanti tasselli.

³² Cit. *ibid.*, pp. 296-297.