

Unità e nazione clericale

di Daniela Saresella

Francesco Traniello
**RELIGIONE CATTOLICA
E STATO NAZIONALE
DAL RISORGIMENTO
AL SECONDO DOPOGUERRA**

pp. 344, € 26,
il Mulino, Bologna 2007

Nell'ultimo scorcio del XX secolo l'affermarsi del dibattito su una presunta "specificità padana" ha riproposto la riflessione sull'identità nazionale e conseguentemente anche sulle relazioni tra religione e nazione in Italia. La questione risulta di grande attualità, anche perché, mentre alcuni studiosi vedono una deriva in senso individualistico e privatistico dell'epoca contemporanea, altri hanno mostrato una rinnovata attenzione per il ruolo pubblico della religione, intesa come fattore di coesione sociale e come motivo di "identità collettiva". Le riflessioni dei laici Pera e Quagliariello, per esempio, hanno addirittura inteso riconoscere al cattolicesimo il ruolo politico di baluardo contro l'offensiva del pensiero relativista, disponibile (secondo loro) a discutibili compromessi con un mondo che si confronta con le sfide della globalizzazione.

Traniello, allora, alieno da strumentalizzazioni politico-ideologiche, ma con un'ottica esclusivamente storica, ha inteso ripercorrere la storia d'Italia dal Risorgimento sino alla Repubblica, cominciando la sua analisi con la cultura guelfa preunitaria per arrivare al periodo successivo al 1861, quando il concetto di nazione cattolica, declinato in senso confessionalistico, consentiva di sostenere che lo stato italiano, in quanto stato liberale e laico, non era uno stato nazionale. Ciò presupponeva l'idea che solo i cattolici fossero i depositari degli autentici valori della nazione (affermazione non condivisa dalla minoranza conciliatorista).

Con la nascita del movimento democratico cristiano e poi, nel primo dopoguerra, del Partito popolare, penetrò all'interno del mondo cattolico la consapevolezza di non poter più rappresentare la totalità della nazione, ma che fosse necessario porsi nella società come parte. Tali aperture al pluralismo politico e culturale durarono poco, perché con il fascismo, e poi con i Patti lateranensi, si reinstaurò un rapporto organico tra cattolicesimo e nazione, e si chiari l'intenzione del regime di utilizzare a proprio vantaggio la "religione degli italiani". Il canone della cattolicità attribuito alla nazione predisponne un terreno favorevole alla formazione, sostiene Traniello, di un "denso impasto di nazionalismo e cattolicesimo che trovò piena realizzazione proprio in questo periodo".

In realtà il rapporto tra chiesa e regimi totalitari non fu semplice, soprattutto dopo l'avvento di Hitler, per i caratteri che questi assunsero di "deificazione" di entità collettive (la nazione, la classe, la razza), ma d'altro canto, come hanno già messo in evidenza Menozzi e Moro - tesi che pare condivisa anche da Traniello - la chiesa, negli anni tra le due guerre, fu senz'altro oggetto di aggressione da parte di alcuni regimi, ma assunse essa stessa un "linguaggio totalitario teso a definire la propria natura di società organica dotata di poteri riguardanti l'uomo nella sua totalità".

Nel secondo dopoguerra si ritornò ad accettare una definizione di nazione cattolica in armonia con un sistema di democrazia pluralistica, anche se, paradossalmente, i segni di erosione dell'idea di nazione cattolica divennero maggiormente avvertibili proprio quando la Dc (che Agostino Giovagnoli ha definito "il partito italiano") guidò per decenni la vita nazionale con la legittimazione del voto popolare: in questi anni avvenne infatti un mutamento della società e dei costumi indotto dalla trasformazione economica e dall'introduzione dell'*American way of life*.

Il referendum sul divorzio fu il segno, a parere di Traniello, che l'Italia cattolica era finita. La terra prediletta, culla della civiltà cristiana, sede del Vaticano, voltava le spalle a quella cultura che per secoli l'aveva resa unica tra le nazioni europee. La chiesa di papa Montini cominciò a sentirsi assediata perché questo atto rappresentava l'ultimo tassello del processo di affermazione di una cultura "laicista" nemica della verità rivelata. Se è vero che il pontificato di Paolo VI fu fitto di allarmi, ammonimenti e raccomandazioni, ma evitò in generale interventi di autorità, diverso fu l'atteggiamento di Giovanni Paolo II che, sprezzante nei confronti dei teologi e dei fedeli che intendevano intraprendere strade diverse da quelle sostenute dall'ortodossia romana, iniziò una guerra per la "difesa della fede".

Il pontificato di Wojtyła, come ha sostenuto Miccoli (*In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, 2007; cfr. "L'Indice", 2008, n. 2), forse proprio per la sua lunga durata ha assunto caratteri diversi e spesso contrastanti. Alcuni hanno inteso sottolineare le richieste di perdono per le colpe storiche della chiesa, la condanna dell'antisemitismo, lo sforzo di dialogo con il mondo ebraico e la risoluta condanna della guerra (in particolare contro l'Iraq), negando a tali interventi motivazioni religiose. Altri hanno preferito osservare come Giovanni Paolo II dichiarasse sì di rifarsi al concilio, considerato "grande dono per la Chiesa", ma evidenziando come il Vaticano II rappresentasse per lui "una

La prima rivoluzione industriale italiana

di Daniela Luigia Caglioti

Ivan Balbo
**TORINO OLTRE LA CRISI
UNA "BUSINESS COMMUNITY"
TRA OTTO E NOVECENTO**

pp. 312, € 22, il Mulino, Bologna 2007

Questa ricerca di Ivan Balbo si inserisce in un filone di importanti lavori che, in anni recenti, hanno fatto dialogare in maniera proficua la storia economica con la storia sociale, privilegiando non più e soltanto le imprese, le loro dimensioni e la loro produttività, ma gli individui e, tra questi, soprattutto gli imprenditori e il loro agire. Torino è uno dei principali centri dello sviluppo economico durante la prima "rivoluzione industriale" italiana, che si compie tra gli anni ottanta dell'Ottocento e la crisi del 1907. Balbo lavora sugli atti di costituzione e di scioglimento di società e su una serie di altre fonti che gli permettono non solo di ricostruire la demografia delle imprese dell'area, ma anche gli intrecci e i rapporti che legano tra loro gli esponenti di quella che chiama la "business community", e cioè "l'insieme degli imprenditori e delle imprese (...) che intrattengono relazioni sociali ed economiche". L'insistenza sul sociale, oltre che sull'economico, consente a Balbo di mettere insieme dati ed elementi che lo portano a proporre un'interpretazione nuova e più complessa delle vicende economiche torinesi e, di riflesso, del capitalismo italiano. L'analisi particolareggiata delle società commerciali e industriali, degli intrecci societari, dei settori produttivi, delle relazioni amicali, matrimoniali e parentali spinge così l'autore a mettere in discussione in modo convincente alcu-

ni decenni di ricerche e una *vulgata* storiografica: quella cioè che descriveva la vicenda economica della ex capitale come segnata dal provincialismo e dalle brusche rotture di un ciclo convulso che conteneva la crisi del "modello economico di impostazione cavouriana, incardinato sulle 'industrie naturali'", il crack edilizio degli anni ottanta e la resurrezione del sistema sotto la spinta dell'industria automobilistica a partire dall'ultimo decennio del Novecento.

Utilizzando una strumentazione e una serie di concetti importati dalla sociologia economica (*network analysis*, gruppi economici, capitale sociale, fiducia, reputazione) e prestando quindi molta attenzione al peso che i fattori culturali, per esempio la religione, hanno sui comportamenti economici, Balbo riesce a porre l'accento sulle permanenze e sulle continuità e a spiegare come e perché il sistema economico resista al crack edilizio e soprattutto su quali basi si sviluppi l'industria automobilistica. Per far questo, valorizza aspetti e settori che erano finora rimasti un po' ai margini della spiegazione: i banchi privati, attraverso cui getta luce nuova sulle difficoltà delle banche miste a entrare nel sistema; la dinamica del settore cotoniero, che viene analizzata guardando anche all'importante contributo della minoranza evangelica straniera, di cui si indagano i comportamenti sociali, le pratiche comunitarie e i rapporti con la componente imprenditoriale locale; l'elettricità e soprattutto la meccanica, settori decisivi, e indispensabili premesse, sia in termini di conoscenze che di risorse anche organizzative, al decollo dell'industria automobilistica. Una ricerca originale e densa di spunti, a cui, ed è un'indicazione di ricerca più che un appunto critico, resta da aggiungere la politica perché il quadro sia veramente completo.

sorta di grande mobilitazione della cattolicità, della riscoperta della sua vocazione missionaria di annuncio al mondo del potere salvifico di Cristo". Lontano, dunque, dagli orientamenti più novatori, Wojtyła, profondamente condizionato dalla sua provenienza polacca, si trovò ad assumere posizioni di dura critica nei confronti della concezione marxista, considerata la formulazione più radicale dell'antiparola in quanto negatrice di Dio, ma soprattutto ad assumere atteggiamenti persecutori nei confronti dei movimenti di liberazione dei paesi del Terzo Mondo.

Da qui la condanna (avvenuta con l'ausilio della Congregazione per la dottrina della fede, guidata dal cardinale Ratzinger) della Teologia della liberazione, che riteneva necessario, per proporre l'annuncio di Cristo, muovere dalla concreta realtà sociale, analizzata attraverso gli strumenti offerti dall'analisi marxista. Contro una riflessione sulla fede che partiva dal basso, Wojtyła imponeva il tradizionale procedimento teologico che proclamava la verità di cui la chiesa è depositaria. Nella stessa ottica va letto il "commissariamento" della Compagnia di Gesù, guidata tra il 1965 e il 1981 da Pedro Arrupe (1907-1991), sensibile alle

istanze della chiesa dei poveri e addirittura disponibile al dialogo con il mondo marxista. Giovanni Paolo II, con il suo modo di agire, con i suoi bagni di folla e con la costante amplificazione mediatica dei suoi viaggi, è sembrato muoversi nella linea di una enfaticizzazione del ruolo del vescovo di Roma. Ciò ha portato all'esaltazione della sua figura e della sua autorità, caratteri che il concilio pareva aver definitivamente accantonato, ma anche a creare i presupposti per ulteriori problemi e incomprensioni con le altre chiese cristiane. Il dialogo tra i cristiani, come hanno rivelato osservatori ortodossi e protestanti, si configurava, diversamente da come prospettato dalla riflessione sull'ecumenismo del concilio e del post concilio, come un ritorno alla chiesa di Roma. Anche rispetto al dialogo con le altre religioni è prevalsa la tendenza a stroncare ogni "teologia del pluralismo religioso".

Il papa, che aveva sperimentato in Polonia come il cattolicesimo fosse il cemento del sentimento nazionale, riteneva che analoga dovesse essere la funzione della religione di Roma nell'Europa che, impregnata degli esiti del pensiero illuminista, da decenni si era indirizzata verso la progressiva espulsione di

Dio e della religione cristiana dalla vita e dai costumi pubblici. È evidente come tale giudizio categoricamente negativo della società moderna avvicinasse la riflessione di Wojtyła a quella di Mgr Lefebvre (1905-1991), e come rappresenti ora uno dei capisaldi del pensiero di Benedetto XVI, impegnato contro il relativismo. Miccoli rintraccia dunque una continuità tra i due pontificati, caratterizzati dal tentativo di "normalizzare" una chiesa uscita scossa, ma straordinariamente ricca e dinamica, dall'esperienza conciliare, per riportarla a quei valori della tradizione che, anche nella recente enciclica *Spe salvi*, non si è mancato di riproporre.

Lo stesso Miccoli sottolinea inoltre che è difficile non individuare in Wojtyła il rischio "di pensare e vivere i propri punti di vista, le proprie idee, il costume ereditato da un ambiente o da una tradizione, in termini assolutizzanti". Ci pare dunque legittimo chiedersi per quale fede il papa polacco abbia lottato. Ha più ragione di essere la sua fede, temprata dall'esperienza dell'occupazione tedesca e poi del regime comunista, o quella dei fratelli Boff o di Gutierrez, nata tra le contraddizioni dei poveri dell'America Latina e proprio da lui mortificata in nome di una presunta ortodossia e verità? ■

daniela.saresella@unimi.it

D. Saresella insegna storia contemporanea all'Università di Milano

