

## IL PARTITO DI ISPIRAZIONE CRISTIANA IN ITALIA UN PROBLEMA MORALE

«La Democrazia cristiana è un partito popolare democratico, di ispirazione cristiana, che ha nel mondo cattolico il suo primo, naturale retroterra. Una Democrazia cristiana senza un retroterra di mondo cattolico non avrebbe senso. È compito della Dc impegnarsi ad essere il punto di riferimento politico per la complessità del mondo cattolico»<sup>1</sup>.

In queste parole di Ciriaco De Mita, segretario politico della Dc dal 1982 al 1989, sono implicitamente richiamati i termini di un problema nodale, che la democrazia italiana, pur coi suoi connotati specifici, ha in comune con tutte le altre democrazie contemporanee: quello del rapporto tra i partiti, la loro base sociale ed elettorale, il loro riferimento ideale. È un problema complesso, che nei suoi vari aspetti interessa il sociologo, il giurista, il politologo... Ma è anche, ed essenzialmente, un problema morale, e come tale è vissuto, almeno saltuariamente, dalla maggior parte degli interessati: ad ogni elezione si ripropone ai cristiani, spiega il sociologo Tommaso Sorgi, «il drammatico disagio di votare per partiti ad ispirazione cristiana, ma fatti di uomini poco cristiani, oppure per partiti con qualche uomo e qualche punto programmatico che sembrano talvolta più credibili, ma con un pesante bagaglio ideologico non cristiano o addirittura anticristiano»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C. DE MITA, *Intervista sulla Dc*, a cura di A. LEVI, Bari 1986, p. 161.

<sup>2</sup> T. SORGI, *Il patto politico*, relazione introduttiva ai congressi su «Politica e Amministrazione pubblica» del Movimento Internazionale «Umanità Nuova» per l'anno 1986, Roma 1986, p. 7.

Il problema, per i cattolici, è di riuscire a valutare la situazione morale, l'orizzonte ideale del partito di ispirazione cristiana; e di capire in quale misura le dimensioni morale e ideale riescano a tradursi in scelte politiche concrete. Si tratta cioè di rispondere alla domanda: quali motivi hanno i cattolici per dare il proprio consenso ad un partito *in quanto cattolici*?

La domanda stessa può suscitare delle obiezioni di metodo. L'obiezione più radicale sostiene che un quesito del genere non si dovrebbe nemmeno porre: la scelta del partito non dovrebbe dipendere dalla religione, ma da ciò che i partiti concretamente fanno. Per rispondere all'obiezione osserviamo che è vero che i partiti si giudicano sulla base dei fatti, in quanto partiti; ma anche gli orientamenti ideali hanno la loro importanza, specialmente quando si tratta di scelte politiche che toccano da vicino i principi: i fatti, in questi casi, conseguono direttamente dagli orientamenti ideali, anche religiosi.

Nella stessa linea della prima si pone una seconda obiezione, che si cala nello specifico del caso italiano: se la Democrazia cristiana è un partito come gli altri, perché conservare quel «cristiana», cioè un riferimento diretto alla religione, mentre il suo compito deve rimanere al livello puramente politico? Questa obiezione presume che non ci sia bisogno di un partito di ispirazione cristiana, ma che l'ispirazione cristiana sia un fatto personale, appartenente ai singoli uomini distribuiti fra i diversi partiti. Si ripropone così l'alternativa tra il «partito di ispirazione cristiana» e l'«ispirazione cristiana degli individui operanti nei diversi partiti», cioè tra le due possibili forme di presenza politica che in questo secolo i cristiani hanno praticato. Un'alternativa che, in Italia, si è posta in presenza di due formazioni politiche di esplicita ispirazione cristiana: il Partito popolare italiano nel primo dopoguerra, la Democrazia cristiana nel secondo. Dopo aver accennato alla fisionomia del Partito popolare, cercheremo di valutare il rapporto tra ispirazione cristiana e orientamento politico del partito, guardando ad alcuni momenti particolarmente rilevanti della storia della Democrazia cristiana.

## LA DC DI DE GASPERI

Col *Partito popolare italiano*, spiegava Luigi Sturzo nel 1919, nel suo discorso al primo congresso del partito, abbiamo voluto chiamare a raccolta tutti quelli che possono «convenire in un programma e in un pensiero politico non di semplice difesa ma di costruzione, non solo negativo ma positivo, non religioso ma sociale»<sup>3</sup>.

È un taglio netto con la concezione precedente dell'azione politica dei cattolici, che era appunto di difesa religiosa, più che di costruzione civile. Nel secolo scorso la Chiesa, in alcuni Paesi fra i quali l'Italia, si sentiva particolarmente minacciata dalle politiche antireligiose degli Stati e chiamava i cattolici ad una azione di tutela: «Nella politica — scrive Leone XIII nel 1890, nell'enciclica *Sapientiae christianae* — hanno i cattolici da avere principalmente e sempre di mira gl'interessi cristiani. Che se questi in qualche luogo pericolano per opera nemica, essi debbono... prendere con animo e intendimento concorde la difesa della religione, che è il sommo e comun bene, a cui tutti gli altri si hanno a subordinare»<sup>4</sup>.

Il partito popolare, al contrario, come spiega Sturzo, è *aconfessionale*, rifiuta di chiamarsi «partito cattolico», proprio perché, modernamente, ha coscienza che i due termini appartengono a piani diversi e non ci può essere subordinazione tra le istituzioni che li riguardano. I popolari non esprimono una «politica cattolica», ma sono *cattolici che fanno politica*, e non si rivolgono soltanto al mondo cattolico, ma a tutti quelli che, pur non cattolici, concordano col programma e con le finalità del partito popolare: «Cerchiamo nella religione — spiega sempre Sturzo — lo spirito vivificatore di tutta la vita individuale e collettiva; ma non possiamo trasformarci da partito politico in ordinamenti di chiesa, né abbiamo il diritto di parlare in nome

<sup>3</sup> L. STURZO, *La costituzione, la finalità e il funzionamento del partito popolare italiano* (Discorso al primo congresso del partito, 1919), in L. STURZO, *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, p. 13.

<sup>4</sup> LEONE XIII, *Sapientiae christianae*, 14.

della chiesa, né possiamo essere emanazione e dipendenza di organismi ecclesiastici, né possiamo avvalorare della forza della chiesa la nostra azione politica...»<sup>5</sup>.

Dopo la parentesi del fascismo e l'esperienza della Resistenza, i cattolici tornano alla politica. Molti sono presenti nei grandi partiti della sinistra, ai quali li hanno indirizzati le esperienze della lotta antifascista<sup>6</sup>. Ma la maggior parte trova il suo posto nella Democrazia cristiana, che raccoglie nel suo gruppo dirigente, insieme ai vecchi popolari, anche dei giovani privi di esperienza politica, che durante il fascismo si sono formati all'interno delle organizzazioni ecclesiali. Sono questi ultimi — anche se non i soli — a volere per il partito, contrariamente ai popolari, un nome che richiami esplicitamente l'ispirazione cristiana, e trovano in De Gasperi un popolare pronto a qualunque onesta mediazione, pur di impegnare i cattolici nella costruzione di un futuro di democrazia<sup>7</sup>.

Il linguaggio di De Gasperi è leoniano, ottocentesco come certi elementi del suo pensiero<sup>8</sup>; ma è sinceramente democratico, come testimonia il suo passato politico popolare: il popolarismo significò infatti l'ingresso nello Stato liberale e l'accettazione delle sue regole. Inoltre, l'esperienza del disastro che seguì l'abbattimento, operato dal fascismo, delle strutture liberaldemocratiche, porta i popolari ad essere, nella Dc, essenzialmente democratici

<sup>5</sup> L. STURZO, *op. cit.*, p. 14.

<sup>6</sup> Leggendo le *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana (8 settembre 1943-25 aprile 1945)*, a cura di P. MALVEZZI e G. PIRELLI, si nota che molti condannati, militanti in formazioni comuniste, nelle lettere con le quali si congedano dalle famiglie esprimono sentimenti religiosi; sono l'espressione di un'area popolare di cultura tradizionalmente e genuinamente cattolica che si orienterà politicamente a sinistra.

<sup>7</sup> Un rappresentante della giovane generazione. Guido Gonella, ha ricordato quel periodo in *Con De Gasperi nella fondazione della D.C. (1930-1940)*, Roma 1978, in part., pp. 105-109. Ricordiamo anche il lavoro di Paolo Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della Democrazia cristiana (1938-1948)*, Bologna 1979.

<sup>8</sup> Si veda G. DE ROSA, *Dal cattolicesimo liberale alla Democrazia cristiana del secondo dopoguerra*, in *Da Luigi Sturzo ad Aldo Moro*, Brescia 1988, pp. 32-33. Sull'esperienza di De Gasperi nel Partito popolare rimandiamo all'opera di Giuseppe Spataro, *De Gasperi e il Partito popolare italiano*, Roma 1975.

e garantisti, ad identificare, quasi, i compiti della Democrazia cristiana con quelli della democrazia.

Per questo non bisogna lasciarsi ingannare dalle parole, quando De Gasperi sostiene che «il mondo nuovo non può nascere che sulla civiltà cristiana»<sup>9</sup>: egli intende dire che il cristianesimo è stato determinante nel far sorgere la civiltà che ha prodotto la democrazia e in essa, di conseguenza, i cristiani si trovano a proprio agio, contrariamente a chi sostiene che dal cristianesimo siano venute solo posizioni politiche reazionarie. Ma questo, secondo De Gasperi, non significa che la democrazia sia vincolata al cristianesimo: «il cristianesimo ha lasciato oramai nella storia tali impronte ch'esso agisce come elemento ambientale e vitale anche per chi non lo professa»<sup>10</sup>; «civiltà cristiana» dunque, in De Gasperi, non è un progetto integrista che assorbe la sfera civile in quella religiosa, ma la giustificazione dell'impegno politico dei cristiani nell'età democratica: «Noi non chiediamo a nessuno rinunce o adesioni, chiediamo solo che i diritti umani della libertà personale e della giustizia sociale, comunque motivati, costituiscano la base del comune lavoro»<sup>11</sup>.

L'ispirazione cristiana aiuta De Gasperi nel tentativo di conciliare, all'interno del partito e del Paese, interessi molteplici e spesso contrapposti, e conciliarli nel senso del progresso; l'*interclassismo* democristiano consiste, per lui, nell'avere «una visione panoramica degli interessi e cercare di subordinarli tutti all'interesse della comunità, indirizzandoli ad una opera di giustizia sociale»<sup>12</sup>.

Possiamo vedere l'interclassismo dei primi anni della Dc secondo due aspetti. Il primo, *economico*, riguarda le necessità imposte dalla ricostruzione dopo la guerra: era necessario rimette-

<sup>9</sup> A. DE GASPERI, *Le vie della rinascita*, discorso al Teatro Carignano di Torino, 24 marzo 1946, in *Discorsi politici*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1976, vol. I, p. 70.

<sup>10</sup> *Id.*, *I presupposti storici e ideali della Democrazia cristiana*, discorso al Consiglio nazionale democristiano a Fiuggi, 2 agosto 1949, in *Scritti politici*, cit., I, p. 267.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 267-268.

<sup>12</sup> A. DE GASPERI, *L'unità del partito*, in *Discorsi politici*, II, pp. 118.

re in moto la macchina produttiva cercando di evitare ogni occasione di conflitto; la Dc assicurava, a questo scopo, un'attività politica di mediazione tra i ceti sociali.

Il secondo aspetto è quello *culturale*. L'interclassismo di De Gasperi si richiamava alla «scuola sociale» cattolica dell'Ottocento, e alle sue idee di collaborazione tra le classi come soluzione alla «questione sociale»<sup>13</sup>. Contro il comunismo, De Gasperi spiega che «la libertà per il popolo è essenzialmente l'esser padroni in casa propria, dunque proprietario o almeno mezzadro e affittuario, il poter allevare i figli secondo le proprie condizioni e il poter risparmiare per loro...»<sup>14</sup>: sono le aspirazioni dei contadini e dei ceti più poveri, ma anche del ceto medio, alle quali dà voce il pensiero sociale di De Gasperi; anche grazie ad esso nella Dc le attese popolari si fondono con l'ispirazione cristiana, dando vita a quel clima di fiducia nel quale avvengono le trasformazioni economiche e sociali del primo dopoguerra.

La Dc di quegli anni è dunque un partito che offre una visione totale della vita, come del resto fanno, con concezioni fortemente antagoniste, gli altri partiti. «Si verificò, in definitiva — ha scritto Pietro Scoppola per spiegare questo periodo di forte contrapposizione ideologica —, un processo inverso a quello che aveva subito il Partito Popolare. Quest'ultimo era nato con il consenso della Santa Sede e poté agli inizi della sua azione, valersi di un sia pur riservato appoggio di essa, per trovarsi poi, dopo l'ascesa al soglio pontificio di Pio XI e più ancora con l'avvento del fascismo, in una situazione, come l'ha definita Jacini, di “quasi umiliante abbandono”. La Dc subì invece un processo inverso: non fu agli inizi il partito della Chiesa ma lo divenne nel giro di pochi anni e in suo favore giocò largamente l'unità popolare dei cattolici e l'appoggio dell'organizzazione ecclesiastica»<sup>15</sup>.

Tutto questo condusse ad un appannamento della laicità

<sup>13</sup> Per la trattazione di questo argomento rinviamo al nostro *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Roma 1988, pp. 84-153.

<sup>14</sup> A. DE GASPERI, *La democrazia cristiana e il momento politico*, in *Discorsi politici*, I, p. 18.

<sup>15</sup> P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna 1977, p. 141.

del partito (di cui pure De Gasperi era gelosissimo) e a un indebolimento nella pratica del principio, che pur rimaneva valido, della libertà politica dei cattolici.

#### L'ASSENZA DI UN PROGETTO

Col compimento della ricostruzione e l'affermarsi della società industriale, l'interclassismo democristiano va in crisi in ambedue gli aspetti. Da una parte, divampano le lotte sociali, che chiedono alla società del benessere una diversa distribuzione della ricchezza. Dall'altra, si diffondono una mentalità individualista, ma anche un risveglio delle coscienze, che pongono in modo nuovo i problemi di fede e di morale, e non accettano più la sintesi spontanea, sulla quale De Gasperi aveva contato, tra l'ispirazione cristiana e le attese politiche e sociali della gente.

La Democrazia cristiana degli anni Sessanta, in sostanza, si trova scavalcata dalla situazione sociale che pure aveva contribuito a costruire. La sua capacità di mediare gli interessi in funzione del progresso si è drasticamente ridotta, l'interclassismo ideale del partito si traduce prevalentemente in una specie di «interclassismo pratico», cioè l'arte di mediare tra gli interessi delle categorie traendone un beneficio elettorale; il partito che, con De Gasperi, sembrava identificarsi con lo Stato, che *serviva lo Stato* proprio perché portatore di un progetto che coincideva in larga misura con il bene comune, impara successivamente a *servirsi dello Stato*, trasformando la forza dello Stato in forza del partito, per esempio facendo pagare col voto i servizi dovuti per legge (dalla licenza di commercio, alla pensione, alla rete fognaria: e sono esempi minimi), e dei quali la società, tumultuosamente cresciuta, aveva estremo bisogno.

Questa non diveniva solo la realtà della Dc, ma di tutti i partiti nella misura in cui governavano, al centro come in periferia. E lo *scadimento morale* aveva enormi proporzioni perché preceduto da uno *scadimento funzionale*, cioè dall'assenza di un progetto, dalla difficoltà che la sfera politica nel suo insieme aveva di organizzare la vita pubblica, di far funzionare le istituzio-

ni in un modo adeguato alle trasformazioni che la società aveva realizzato.

Ma se mancava un grande progetto di governo, quelli dell'opposizione erano radicalmente ideologici, dunque inefficaci: contribuivano anch'essi al cattivo funzionamento dell'insieme. Mancava al Paese, in generale, la capacità di comprendere e di rinnovare. Ma mancava spesso anche la disponibilità a capire, e sovrabbondava la famosa «arroganza del potere», esibita da un gran numero di politici che tutto pensavano tranne che di compiere un servizio. Su queste mancanze, che in ampie zone del Paese e in vasti settori del partito erano espressione di una pura e semplice macchina di potere, la sinistra impostò e vinse negli anni Sessanta e Settanta, soprattutto fra le giovani generazioni, una campagna ideologica diffamatoria che cercava di nascondere la parte popolare e sana della Dc.

Negli anni Sessanta la Dc venne anche scavalcata, per così dire, dalla maturazione della sensibilità religiosa, che non poteva più accettare, dopo il Vaticano II, un sostegno acritico ed esclusivo a un unico partito: le esigenze di laicità nell'azione politica dei cattolici e di libertà nella scelta del partito venivano rimesse in primo piano; la stessa capacità critica della religione nei confronti del mondo era aumentata con gli strumenti che il Concilio aveva fornito, cosicché la Dc veniva messa in discussione sia come *partito* che come *partito di ispirazione cristiana*.

#### UNA NUOVA UMANITÀ

Molti uomini, ai diversi livelli della Dc, si impegnarono sui vari fronti della crisi. Moro fu tra quelli che hanno lasciato le impronte più profonde. Fin dal 1959 egli propone al partito, come suo «fondamentale problema», quello di «adeguarsi, in una progressiva consapevolezza, alla propria ed originale impostazione programmatica, in rapporto ai fini di sviluppo umano perseguiti nella nostra società»<sup>16</sup>. Si tratta di rimanere fedeli al

<sup>16</sup> A. MORO, Discorso del 3 ottobre 1959 a Milano, in *L'intelligenza e gli*

progetto democratico, che esprime l'originaria ispirazione cristiana del movimento. E democrazia per Moro significa non solo uguaglianza dei diritti politici, ma anche delle possibilità sociali: «Si vuole una società che non abbia settori marginali, zone d'ombra alle quali, quasi per una congenita ed insuperabile diversità, sia riservata una sorte meno fortunata, una partecipazione meno intensa al valore della vita sociale, una sostanziale disuguaglianza di posizione»<sup>17</sup>.

È un ampliamento del concetto di democrazia di De Gasperi, il porre l'attenzione in modo preminente sugli aspetti sociali, dopo che la libertà politica, col sistema parlamentare, era ormai consolidata. Questo significava che la partecipazione alla vita pubblica doveva essere continuamente ampliata; nel 1959, Moro considerava l'instaurazione dello Stato democratico come un compito da completare, sia con la creazione delle istituzioni previste dalla Costituzione e non ancora attuate, sia con la partecipazione al governo del Paese di tutte le forze popolari, dunque anche quelle della sinistra: la garanzia della libertà, sosteneva, si ottiene con «l'armonizzazione e la difesa di tutte le libertà», di tutti gli interessi e le espressioni sociali. L'obiettivo? «Non è un ordine esteriore da stabilire, una potenza da difendere... è l'uomo da liberare, è un progresso morale nella società, il solo vero progresso da assicurare»<sup>18</sup>. L'obiettivo è l'«espansione completa del valore della società», «lo Stato democratico, lo Stato del valore umano, lo Stato fondato sul prestigio di ogni uomo e che garantisce il prestigio di ogni uomo».

Quasi vent'anni dopo dirà in altra forma lo stesso concetto: «So che il processo di attuazione della giustizia è tutt'altro che compiuto... So che... avanza nella nostra epoca una nuova umanità, più ricca di valori, più consapevole dei propri diritti, più impegnata nella vita sociale... Noi non siamo chiamati a fare la guardia alle istituzioni, a preservare un ordine semplicemente rassicurante.

*avvenimenti-testi 1959-1978*, a cura della Fondazione Aldo Moro, Milano 1979, p. 6.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 25.

Siamo chiamati invece a raccogliere, con sensibilità popolare, con consapevolezza democratica, tutte le invenzioni dell'uomo nuovo a questo livello dello sviluppo democratico»<sup>19</sup>.

Questo, secondo Moro, dovrebbe essere la Democrazia cristiana: l'organismo politico che realizza, *secondo un'ispirazione cristiana*, un «pluralismo sociale e politico autentico, non oscurato da ombre, non sfiorato da opportunismo, non tardivo, non ambiguo, limpidamente scaturente da una visione originale dell'uomo nella sua dignità e nel suo inserimento solidale in una società di eguali. Veramente l'uomo è al centro di questa costruzione»<sup>20</sup>. Superando con tale concetto di *pluralismo* il vecchio *interclassismo*, e facendo scaturire la propria proposta politica da una forte ispirazione ideale religiosa, Moro offre al proprio partito, lungo gli anni Sessanta e Settanta, un orizzonte teorico e una piattaforma di rinnovamento, che potrebbero di volta in volta ricomporre la sintesi tra l'ispirazione cristiana e le aspettative della gente.

In quest'ottica, anche nei fenomeni che maggiormente mettevano in crisi i partiti, Moro vedeva elementi fortemente positivi: «Entro questo movimento — sostiene nel gennaio del 1969 riferendosi ai fermenti studenteschi e operai — ... vi è una intuizione nuova e più penetrante della condizione umana e dei giusti rapporti sociali; la richiesta di una comprensione profonda: l'esigenza di una costante attenzione e di un grande senso umano». Anche dopo il referendum sul divorzio del 1974 Moro pronuncia parole controcorrente rispetto alla mentalità diffusa nel partito, considerando il referendum come un fenomeno storico che emerge non solo dalla cultura laica, ma da quella cristiana e dai valori umani di cui è portatrice: «con tutte le sue lacerazioni il referendum è stato un confuso venire alla luce di un mondo più libero e di uomini più autonomi e responsabili, responsabili di per se stessi, e non in ragione di una costrizione legale. Chi può negare che... vi siano coloro che, al di là del pur grande

<sup>19</sup> A. MORO, Discorso al XII Congresso della Dc, 20 marzo 1976, in *L'intelligenza...*, cit., p. 335.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 338.

problema proposto, abbiano inteso affermare proprio la dignità dell'uomo e l'autonomia della coscienza?».

La sconfitta al referendum, secondo Moro, metteva in luce una certa diversità di interpretazioni dell'ispirazione cristiana del partito: qualcuno, anzi, la metteva in discussione. E c'era anche chi si sentiva rinforzato nella sua interpretazione della Dc come partito conservatore. Ma Moro rifiuta, per la Dc, un ruolo reazionario, facendo appello proprio all'*ispirazione cristiana come fattore di progresso*: «Privati dello stimolo inquietante di una coscienza e responsabilità cristiana... è facile scivolare verso il ruolo di forza politica di riserva e di riflessione». Moro vedeva la Dc come partito di progresso, in concorrenza con le sinistre.

La concezione politica di Moro però, necessita di un partito dinamico, fortemente democratico al suo interno, capace continuamente di cambiare insieme alla società: ed è proprio ciò che la Dc, come gli altri partiti, negli anni di Moro non è. Già nel 1969, a cavallo tra il '68 studentesco e il '69 operaio, Moro critica fortemente la chiusura dei partiti al nuovo che viene dalla società; e riferendosi ad un brutto episodio avvenuto nella Dc, ad una «inutile sopraffazione» che negava la democrazia interna del partito, egli ammoniva che la forza e la volontà con le quali si esercita il potere sono solo un aspetto del partito: «Ci deve pur essere, più in fondo, una ragione, un fondamento ideale, una finalità umana per i quali ci si costituisce in potere e il potere si esercita. Al di fuori di essi, al di fuori del rispetto di un criterio di moralità, e quindi, tra l'altro, dello svolgersi di un'autentica democrazia interna, nell'apertura e mobilità che di essa sono proprie, un partito cessa, anche solo magari a lungo termine, di essere un punto di riferimento efficace e vien meno la sua attitudine a prospettare ideali credibili, strumento di un ordinamento sociale libero e progressivo»<sup>21</sup>.

Eppure i suoi disegni hanno sempre trovato forti difficoltà ad imporsi nel partito, sia ai tempi del centro-sinistra, quando

<sup>21</sup> A. MORO, Discorso al Consiglio nazionale Dc, 18 gennaio 1969, in *L'intelligenza...*, cit., pp. 175-176.

l'area di governo si allargò ai socialisti <sup>22</sup>, sia nei tentativi riformisti, sia nella successiva apertura ai comunisti: ne esce l'immagine di un partito che cede al grande progetto, avanzato dai suoi uomini migliori, proprio perché non ne può fare a meno, perché in caso contrario perderebbe potere. Nei momenti di difficoltà, insomma, vengono messi avanti gli uomini migliori, come Moro e Zaccagnini, prontamente sostituiti non appena il partito, grazie al loro prestigio e alla loro opera, è in grado di tirare di nuovo il fiato.

#### ANNI DI CRISI

Anche Moro si interrogò più volte circa i motivi dell'esistenza di un partito di ispirazione cristiana. Nel 1967, in occasione di un convegno ideologico del partito, egli svolse una riflessione su tale domanda, fornendo, in sintesi, due motivazioni, a due diversi livelli. La prima, sul piano dell'esperienza, della politica, sostiene *l'utilità* che i cattolici abbiano una presenza unitaria nella vita nazionale, perché l'esperienza mostra la grande funzione equilibratrice da loro svolta nella democrazia italiana. La seconda motivazione, che tocca invece il piano dei principi, dell'ispirazione cristiana, dice che le «idealità cristiane» hanno un loro modo di operare nella storia che le distingue dalle altre: Moro diceva di non riuscire ad immaginare «che sia più facile assumere posizioni politiche coerenti con i propri ideali in formazioni politiche diverse, se pure rispettose di valori religiosi, ma certamente ispirate, nel fondo, ad ideologie non vicine alla intuizione cristiana dell'uomo e del mondo».

Nel decennio successivo entrambe le motivazioni, pur conservando per molti la loro validità, vengono messe in discussione, anche se è soprattutto dopo Moro che la crisi precipita. Secondo Ciriaco De Mita, il sorgere della crisi del partito sta «nel graduale affermarsi, dopo De Gasperi, di una concezione della politica tesa a trovare nelle istituzioni il punto di raccordo tra il partito

<sup>22</sup> Giuseppe Tamburrano racconta puntualmente le difficoltà incontrate da Moro in *Storia e cronaca del centro sinistra*, Milano 1971.

e la pubblica opinione. In tal modo il partito diventa sempre piú disattento alla sua presenza nella società»<sup>23</sup>, risponde cioè agli interessi e ai bisogni della gente prevalentemente con la sua presenza nelle istituzioni. La gente, per fare un esempio, non ha piú contatto con l'uomo politico democristiano in quanto uomo di partito, ma in quanto assessore ai lavori pubblici o funzionario di un ente pubblico di cui si richiede il servizio.

Questa scelta, spiega De Mita, appare giusta finché le istituzioni funzionano, ma ha, appunto, il limite grave di staccare dalla società il partito, che si appiattisce sulle istituzioni, e di non favorire la nuova domanda di partecipazione della gente al funzionamento delle istituzioni, e alla loro trasformazione. Questo limite diventa evidente «con la contestazione, che, pur con tutta la sua insufficienza culturale e il suo drammatico culto della violenza, mette a nudo l'inadeguatezza delle istituzioni ed evidenzia un problema reale, non ancora risolto nella nostra società»<sup>24</sup>.

La contestazione critica le istituzioni e la Dc insieme, proprio perché è il partito che maggiormente ha contribuito a costruirle. E l'istituzione piú contestata è la stessa democrazia formale, quella che consente alla contestazione di esprimersi.

Già lungo gli anni Settanta sarebbe stato dunque necessario por mano ad un lavoro di riforma delle istituzioni, che adeguasse la struttura dello Stato alle esigenze sociali, ma non vi erano le condizioni per farlo: l'opposizione non riusciva ad ottenere la forza *elettorale* necessaria per governare, ma ne aveva a sufficienza per impedire al governo di provarci: soprattutto, aveva costruito una egemonia ideologica e culturale, specialmente fra le generazioni piú giovani, che metteva in crisi il Partito socialista, schiacciato fra i due colossi, e costringeva la Democrazia cristiana alla difensiva, alla ricerca continua di giustificazioni del suo operato e di motivazioni per la militanza.

Il Partito comunista esibiva le sue «mani pulite»; la Dc figurava, in gran parte dei giornali, come il partito dei corrotti

<sup>23</sup> C. DE MITA, *Intervista sulla Dc*, a cura di A. LEVI, Bari 1986, p. 105.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 106.

e dei ladri. Così fu eletto alla segreteria democristiana Benigno Zaccagnini, uomo di grande prestigio morale: aver posto al vertice del partito una persona come lui cominciò a migliorare l'immagine della Dc e, soprattutto, rincuorò gli onesti e diffuse grande entusiasmo alla base; entusiasmo che si spense, poco dopo, quando fu chiaro che nel partito nulla cambiava.

Che gente di pessima risma si annidasse nella Democrazia cristiana, nessuno, a tutt'oggi, dubita. Ma, a distanza di qualche anno, la riflessione politologica maggiormente distaccata da schemi ideologici riconosce in questi fenomeni negativi una patologia comune a tutti i partiti, nella misura in cui hanno responsabilità di governo; allora, invece, il bene e il male venivano attribuiti in blocco da ognuno dei contendenti all'altro: il discorso di Moro del 9 marzo 1977, davanti alle due Camere congiunte, in difesa del ministro Gui accusato di corruzione, fu giudicato da più parti come un atto di arroganza, perché dichiarava che la Dc non intendeva farsi processare; si trattava invece, ci sembra, di un necessario gesto di difesa, perché un giudizio sommario contro il partito era in corso da anni nelle piazze, e un uomo profondamente onesto come Luigi Gui ne stava facendo, in quel momento, le spese.

Moro, di conseguenza, difende l'uomo e il partito insieme: «Chiediamo di essere rispettati — disse — non solo per la imponente quantità di consensi che, sostanzialmente inalterata, noi abbiamo alle nostre spalle, ma anche e soprattutto perché, mentre è in atto una corrosione dei valori e delle strutture della società... noi rappresentiamo non solo dei voti, ma idee, attese, speranze, valori, un patrimonio insieme di innovazione, di ricchezza umana, di stabilità democratica, del quale il Paese... non potrebbe fare a meno»<sup>25</sup>. Moro parla in qualità di presidente del Consiglio nazionale democristiano, e difende in pubblico la sua visione del partito, «copre», in un certo senso, la realtà del partito, con la propria persona.

In questa situazione di profonda divisione, nella quale la

<sup>25</sup> A. MORO, Discorso al Parlamento del 9 marzo 1977, in *L'intelligenza...*, cit., pp. 354-355.

lotta per il potere ha raggiunto una fase di stallo e di degenerazione, non si può praticare la politica di ampio respiro di cui il Paese ha bisogno. Per questo motivo, Moro lavorava da tempo per costruire una certa convergenza delle maggiori forze politiche su obiettivi comuni, e il suo progetto comincia a decollare con l'entrata del partito comunista nella maggioranza parlamentare, proprio alla vigilia del suo rapimento. L'intenzione di Moro è di allargare la democrazia, facendola diventare, da semplicemente formale, anche sociale ed economica; Moro, così, si incontrava, sul piano degli ideali, con le aspirazioni operaie rappresentate dal partito comunista, ma anche con certi aspetti costruttivi della contestazione: la sua attenzione per il '68 non fu dunque strumentale, ma proveniva da convinzioni profonde del suo pensiero.

La tragedia di Moro ha anche un valore simbolico: mostra un Paese bloccato dalle forme più estreme e ideologiche, seppure minoritarie, del conflitto sociale; il terrorismo distrae per anni, facendo vivere il mondo politico in una continua, strisciante emergenza, dall'attenzione per i problemi decisivi della società in trasformazione, quelli che Moro intendeva affrontare con la collaborazione di tutte le grandi forze politiche popolari: l'unità di intenti dei partiti, invece, si forma solo nell'azione di difesa dello Stato contro il «partito armato»: sconfitto il terrorismo, i problemi riemergono; e per la Democrazia cristiana scoppia la crisi che da tempo maturava: con la morte di Moro era venuta meno una fondamentale «copertura» del partito, e diventa più chiaro che solo una parte del partito persegue con convinzione il disegno di allargamento della democrazia; inoltre, i referendum degli anni Settanta avevano mostrato che non esisteva più una «ideologia cattolica», nel senso di una mentalità maggioritaria, diffusa fra la gente, che si traduceva automaticamente in voti. Era arrivato il momento di fare delle scelte.

Alla fine degli anni Settanta non solo i partiti, ma la società in generale è in crisi: una crisi di tipo culturale, che investe i valori e le scelte. Di conseguenza, non i partiti, ma le realtà sociali dalle quali essi traggono la linfa devono affrontare la sfida

culturale, trovare nuove motivazioni per l'azione politica e rimettere in discussione il legame coi rispettivi partiti.

Per quanto riguarda i cristiani, scrive padre Bartolomeo Sorge nel 1979, «non è piú possibile ipotizzare un rapporto tra professione di fede e prassi politica, tale che consenta di dedurre questa da quella... agli schemi di una "cultura cattolica" preconciliare occorre sostituire uno sforzo nuovo di mediazione culturale da parte di tutta la comunità cristiana italiana»<sup>26</sup>.

La Dc, sostiene padre Sorge, ha fatto in passato un uso ideologico della fede, e si è addossata per certi aspetti il compito, che un partito non ha, di elaborare la cultura dei cattolici; questo fatto manifestava un limite dei cattolici sul piano della cultura e delle idee e, d'altra parte, anche la Dc «ha finito col trovarsi progressivamente svuotata di contenuti culturali, a mano a mano che le veniva a mancare il retroterra ispiratore. È caduta così in un prammatismo politico, e in una logica di difesa del potere e delle clientele, col pericolo di finire a rimorchio di altre culture emergenti»<sup>27</sup>.

Da questo punto di vista le sconfitte referendarie si sono rivelate salutari, costringendo il partito a prendere atto della crisi culturale, di identità, e ad aprire un dibattito col mondo cattolico per la propria «rifondazione». Si arriva così al Consiglio nazionale della Dc, nell'agosto 1981, che riconosce l'esigenza «di una ridefinizione del ruolo e della presenza della Dc nella società degli anni '80, con il pieno recupero della sua identità storica ed ideale»<sup>28</sup>; per realizzare l'esigenza, viene convocata un'Assemblea nazionale cui partecipano, oltre ai rappresentanti del partito, anche i cosiddetti «portatori di esperienze culturali e sociali esterni», i quali soprattutto dovrebbero dare il contributo critico per la «rifondazione».

La Dc è il primo partito ad aprire una radicale autocritica;

<sup>26</sup> B. SORGE, *La «ricomposizione dell'area cattolica in Italia»*, Roma 1979, pp. 38-39.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>28</sup> *Documento del Consiglio nazionale della Dc (31 luglio - 2 agosto 1981)*, in *Atti dell'Assemblea nazionale della Democrazia cristiana (Roma 25-29 novembre 1981)*, Roma 1982, vol. I, p. 9.

forse l'unico a richiederla con tanta chiarezza alla base sociale esterna al partito. Nella relazione introduttiva, nel dibattito, nei documenti approvati dall'Assemblea sono presenti critiche dure ai fenomeni negativi presenti nel partito ed emerge la volontà di ricollegarsi in modo genuino all'ispirazione cristiana attraverso la traduzione politica dei valori di dignità dell'uomo, di libera iniziativa, di uguaglianza delle opportunità, di giustizia e solidarietà e di tutti gli altri che è possibile cogliere dalla fede.

Tutto questo nelle parole, negli intenti dell'Assemblea: arduo è stabilire fino a che punto la rifondazione sia avvenuta nei fatti. Rimane nella mente l'intervento di uno degli «esterni», Giorgio Campanini: «Come mai questa tanto larga unanimità in politica estera, in politica economica, in politica culturale, quando ci sono tra di noi divisioni reali che è inutile nascondersi? Perché ciò che abbiamo approvato è soprattutto una dichiarazione di intenti...». Ma essa, si chiede Campanini, diventerà programma vincolante del partito? «Non è possibile infatti da una parte approvare un certo documento e dall'altra mandare avanti un'iniziativa legislativa che con questo documento è in assoluto contrario»<sup>29</sup>.

#### L'ERA DE MITA

A distanza di qualche anno l'esperienza dell'Assemblea è giudicata da qualcuno del tutto negativamente. Sulla rivista «Apunti di cultura e politica» della Lega democratica, della quale fanno parte alcuni degli «esterni» di allora, Arturo Parisi scrive che «l'appello agli esterni dell'81 invece di dar luogo ad un nuovo assetto di partito... è servito solo a legittimare, contro la resistenza degli interni, un rafforzamento del vertice decisionale e, quindi, a produrre un'ulteriore chiusura. Se la domanda che aprì la stagione degli esterni era, come pensiamo, giusta, e se le risposte finora date sono state, come abbiamo ora appena accennato, del

<sup>29</sup> Intervento di Giorgio Campanini all'Assemblea nazionale Dc, in *Atti...*, cit., vol. III, pp. 340-341.

tutto insufficienti quando non addirittura controproducenti, il risultato non potrà essere che un aggravamento del male: un ulteriore scollamento tra società e partiti»<sup>30</sup>.

Non ci sembra di poter condividere del tutto questo giudizio, perché una effettiva apertura della Dc verso la sua base sociale ci fu, anche se non ha toccato minimamente la struttura e la composizione interna del partito. Del resto, a dispetto dell'invito fatto dal Consiglio nazionale alla vigilia dell'Assemblea, di sciogliere le correnti, gli stessi esterni erano in buona parte «lottizzati», nel senso che ogni corrente cercò di portare personaggi rappresentativi della propria sensibilità.

Poco dopo l'Assemblea, fu eletto alla segreteria democristiana Ciriaco De Mita: doveva essere lui l'uomo della «rifondazione». Come risponde alle critiche al partito? Il rapporto con gli «esterni», sostiene De Mita nella sua relazione al Congresso democristiano del 1986, non era strumentale, non lo è tuttora, ma costituisce un tentativo di «ripiantare le radici dentro la realtà del nostro popolo», di seguire la società nel suo movimento. Il problema è che «per parlare con la società non credo — continua De Mita — abbia molta voce un partito impigrito su vecchie logiche»; la chiusura nelle tradizionali divisioni in correnti non interessa più la gente: «L'impressione non è più quella di una Dc arricchita da un articolato, vivace confronto di idee interno ma di un partito quasi bloccato da stanche liturgie, sempre meno in grado di corrispondere al variegato mondo di interessi, aspettative e valori della nuova società italiana»<sup>31</sup>. Per rinnovare il partito, secondo De Mita, bisogna ripristinare la sua capacità di rappresentare, all'interno, la realtà sociale esterna: nel passato questa rappresentanza era attuata dalle correnti, adesso sono proprio loro ad ostacolarla.

Le correnti, in conclusione, servono soprattutto per la distribuzione del potere all'interno del partito, che in queste lotte

<sup>30</sup> A. PARISI, *Fine della stagione degli esterni?*, in «Appunti di cultura e politica», 5, 1987, p. 19.

<sup>31</sup> C. DE MITA, *Le riforme possibili*, relazione al congresso Dc del maggio 1986, Roma 1987, pp. 121-122.

intestine e contrattazioni continue consuma gran parte delle sue energie, anziché comporre in una sintesi politica, attraverso il dibattito, le varie voci della società.

Il modo in cui il partito è strutturato impedisce anche il rinnovo della classe dirigente, e l'espressione, ai più alti livelli politici, di una larga base di amministratori locali che sono la forza di tutti i partiti, gli uomini coi quali la gente viene in contatto e che la gente vota perché li ha visti crescere all'ombra del campanile, li conosce e ne ha fiducia: la Dc «che si vede al telegiornale», quella degli scandali e delle grandi manovre, non è quella di molti militanti di base, quella dei piccoli comuni italiani, che costituiscono la maggioranza nel Paese e nei partiti. Le vicende a livello nazionale dei partiti hanno inoltre, in genere, una ricaduta negativa sul livello locale, provocando divisioni politiche che risultano artificiose nel piccolo e medio comune, dove esse non sorgerebbero, o sarebbero più facilmente mediabili.

Il tentato rinnovamento della Dc ha provocato il fenomeno, dal periodo dell'Assemblea in poi, di una certa offerta, da parte della Dc, di posti in lista per candidati provenienti dal mondo cattolico. E molti hanno risposto positivamente, impegnandosi nelle competizioni elettorali. La conoscenza di un certo numero di casi consente di sostenere che, in genere, il partito non ha aiutato questi candidati, o li ha addirittura boicottati quando si veniva a profilare la possibilità della loro riuscita, che avrebbe comportato lo sconvolgimento, a livello locale, degli equilibri interni del partito; qualcuno riferisce di una sindrome ansiosa precedentemente sconosciuta dalla medicina: il «rifiuto del cattolico», che insorge nell'apparato locale della Dc quando arriva il candidato *direttamente* dalla realtà sociale che il partito vuole rappresentare. È un rifiuto a volte giustificato dal comportamento dell'eletto, che può variare dal presuntuoso all'incapace: ma rimane un atteggiamento negativo, che dimostra che il progetto dell'apparato, generalmente, è di offrire candidature perché portino voti, non perché vincano le elezioni. Ma le vicende di questi anni mostrano che candidarsi e vincere è possibile; è possibile cioè allargare lo spazio ideale all'interno della Democrazia cristiana attingendo a forze nuove e moralmente motivate.

## QUALE PROGETTO?

La segreteria di De Mita è stata contestata da settori rilevanti del mondo cattolico: per quali motivi?

Giancarlo Cesana, del «Movimento popolare», espressione di «Comunione e liberazione», ha recentemente ricordato il sostegno, con uomini e consensi, fornito dal Movimento popolare alla Dc. Ma: «Il vero problema che oggi ci troviamo di fronte è che posizioni correntizie — magari anche egemoniche — e “letture” intellettuali possono gravemente compromettere e strumentalizzare l'unità della presenza sociale cristiana, proprio nel momento in cui la invocano, riducendola in termini parziali. Questo mi sembra di dover osservare a riguardo dell'attuale segreteria democristiana e di quelle componenti del mondo cattolico ad essa omogenee. Dissentire dalla linea di una corrente o di un progetto, in ogni caso opinabile, non significa affatto rompere l'unità bensì contribuirvi con ipotesi diverse»<sup>32</sup>.

Il dissenso di Mp riguarda dunque l'uso strumentale che il partito fa del consenso cattolico, utilizzandolo per programmi, sembra di capire, che non manifestano una ispirazione cristiana; in ogni caso, il dissenso non colpisce la Dc nel suo insieme, e può di conseguenza essere espresso all'interno del partito: non comporta, di per sé, l'orientamento programmatico verso un altro partito. Del resto, le varie realtà sociali del mondo cattolico, non solo quelle del Movimento popolare, hanno già sviluppato localmente un rapporto con i diversi partiti per la realizzazione dei loro progetti; non esiste un monopolio democristiano.

Dietro le parole di Cesana esiste però una analisi più vasta, compiuta dal professor Augusto Del Noce, che Mp sembra aver fatto propria. «Abbiamo il paradosso — sostiene Del Noce — di un partito che, detenendo il potere da oltre 40 anni, amministra oggi una società civile che, proprio durante il suo governo, si è progressivamente scristianizzata»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> G. CESANA, *Mp e l'unità dei cattolici*, in «CL», ottobre 1988, p. 4.

<sup>33</sup> A. DEL NOCE, *CL, il Psi e il «Piano Scalfari»...*, in «30 giorni», 10 ottobre 1988, p. 77.

Osserviamo che questo processo non dipende dalla Dc e che ha colpito tutto l'Occidente. Vero è che c'è stato anche all'interno del partito, nel quale l'ispirazione cristiana rischia di ridursi a questione di facciata, anche per l'ingresso di un gran numero di uomini dotati magari di una buona preparazione «tecnica», ma privi di fede personale. Secondo Del Noce, la parte «scristianizzata» della Dc sarebbe espressa proprio da De Mita perché, se anche ha una fede personale, essa sarebbe lasciata tutta nel privato, non trasparirebbe in nessun modo nella sua azione politica.

Secondo Del Noce, Dc e Pci sarebbero culturalmente subalterni alla cultura laicista egemone. Come si è prodotto questo risultato? Gli intellettuali del Partito d'Azione, spiega Del Noce, sconfitti, dopo la guerra, sul terreno elettorale, avrebbero scatenato la battaglia su quello della politica culturale, lasciato vuoto dalle forze comunista e cattolica, e l'avrebbero vinta. Il laicismo di questi gruppi intellettuali si sarebbe poi incontrato con gli interessi di alcuni gruppi sociali emergenti e col potere economico; questo blocco alleato avrebbe poi spinto, con tutti i mezzi della pressione culturale, verso la laicizzazione dei due grandi partiti di massa, riuscendo ad imporre loro l'orizzonte della «laicità», anche se essi sono portatori di esperienze e ideali ben diversi. «La Repubblica», il quotidiano di Eugenio Scalfari nato alla metà degli anni Settanta, e che si è imposto, nel breve arco di dieci anni, come uno dei maggiori quotidiani italiani, nel quale si riconoscerebbe la nuova borghesia del Paese, condurrebbe questo piano di egemonia laicista.

«Comunione e liberazione» infine, che si ribella a tale egemonia perché vuole esprimere anche socialmente e politicamente la sua specificità cristiana, si incontrerebbe, secondo Del Noce, col partito socialista, che rimane escluso dal «Piano Scalfari».

Che dire della teoria di Del Noce? Anzitutto osserviamo che il Pci, dopo la guerra, dedicò molte forze alla «politica culturale», proprio con l'intento di diffondere nella società gli elementi della propria ideologia; e riuscì a penetrare profondamente, a «fare cultura», a stabilire una certa egemonia, come

pensava Gramsci, nel campo del pensiero, attraverso le sue riviste, i libri, le cattedre universitarie. Che l'ideologia comunista sia oggi in crisi è vero, ma non deve trarre in inganno: essa è già diventata cultura, i suoi elementi, cioè, sono penetrati, sono diventati, per molti, «senso comune», e in parte si sono trasmessi al laicismo di oggi.

E certamente il laicismo è l'ideologia dominante in questo periodo in vasti settori sociali, nei quali si esprime nelle varie forme dell'individualismo, del radicalismo, ma *anche nel socialismo del nuovo Psi della segreteria Craxi*. Non riusciamo pertanto a scorgere alcuna affinità culturale tra il cristianesimo di Comunione e liberazione e il socialismo craxiano. Un loro incontro, ci sembra, non potrebbe essere definito né «culturale» né di affinità.

Dal ragionamento del professor Del Noce inoltre, è possibile far conseguire un atteggiamento del tutto strumentale nei confronti del partito politico, cui resterebbe il compito di tradurre in pratica politica, di volta in volta, le esigenze della sua base sociale. Osserviamo che, se queste esigenze fossero univoche, potrebbe anche essere possibile un partito-strumento; ma poiché, al contrario, sono spesso in contrasto fra loro, dato che anche coloro che si dicono cristianamente ispirati divergono sul modo di tradurre in pratica l'ispirazione, si rende necessario un progetto, una capacità non *sociali*, non *religiosi*, ma *specificamente politici*.

Dunque, è vero che nella Dc esistono ampi settori scristianizzati, o cristiani di facciata, e che anche il laicismo vi è presente; ma vi è anche una laicità cristiana, che è tutt'altra cosa del laicismo, la laicità di gente che fa politica cercando di esprimere una specificità cristiana e che in parte vi riesce, arrivando ad esprimersi anche al livello delle leggi del Paese. Quanta è questa gente? Forse poca. Ma sarà sempre meno se, vedendo i partiti solo come strumento, negando la specificità della politica, i più motivati moralmente si limiteranno ad agire nel sociale.

L'impegno politico moralmente motivato diventa sempre più necessario. Gli anni Novanta, in Italia come in tutto il mondo, vedranno l'impostazione o lo sviluppo di processi econo-

mici, sociali, istituzionali, di grande influenza. La solidarietà, la difesa dei più deboli, la giustizia, sono compiti molto più complessi che nel passato. Sicuramente, non si difendono i più deboli, sostiene De Mita, lasciando che prenda corpo «una sorta di democrazia sempre più contrattata, quasi priva di regole condivise per la composizione degli interessi singoli con l'interesse generale»<sup>34</sup>. Esiste, attualmente, il problema di stabilire delle regole che consentano all'insieme sociale, e specialmente istituzionale, di operare con efficienza, a tutti i livelli: dal funzionamento del parlamento alla riscossione puntuale di una pensione dignitosa. Ma con quale criterio stabilire queste regole? Il rischio di consolidare privilegi, di premiare il più forte, il più rappresentato, è fortissimo; ma si può anche stabilire regole che aiutino il più debole: molto dipende da chi le fa: «Lo sforzo di regolare i processi — spiega De Mita — di costruire un ordine adeguato delle cose, di governare insomma le trasformazioni per evitare che si accentuino squilibri e divisioni, è in un certo senso il nuovo riformismo o, se si vuole, lo spazio nuovo del riformismo»<sup>35</sup>.

I più deboli, oggi come sempre, e specialmente nei momenti di grande trasformazione, sono svantaggiati dall'assenza di regole, o dall'incapacità di farle rispettare. A questo deve provvedere il lavoro politico.

Anche nella concezione di De Mita, come in De Gasperi e in Moro, la Dc è un partito popolare di progresso, in concorrenza con la sinistra. Parlando del Partito Popolare, De Mita mette a fuoco una caratteristica che deve essere anche della Dc odierna: «Nella vita della società c'è sempre uno scontro tra l'interesse alla conservazione di libertà acquisite e la speranza di una nuova liberazione, cioè tra la domanda di tutela delle posizioni esistenti e la garanzia per ciò che si muove e deve divenire. E il Partito popolare si caratterizza per il raccordo che deve costantemente cercare tra la tutela dell'interesse e la speranza. In un certo senso

<sup>34</sup> C. DE MITA, *Le riforme...*, cit., p. 24.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 25.

anche l'interclassismo piú che nella composizione tra interessi esistenti e diversi ha qui la sua piú alta motivazione»<sup>36</sup>.

Dall'interclassismo di De Gasperi a quello di De Mita si dipana un filo logico che trova fondamento nell'ispirazione cristiana del partito. Questa, dunque, non è venuta meno nella posizione ufficiale del partito, né manca nei richiami ai valori di solidarietà, giustizia, partecipazione, rispetto della persona che accompagnano i discorsi dei suoi maggiori esponenti: è rimasta nelle parole, ma è in gran parte scomparsa dalla vita di molti uomini della Dc e dalla vita del partito. Questa assenza rende molto difficile la realizzazione di un programma nel quale l'ispirazione cristiana si traduce in fatti; in tal caso l'interclassismo di cui parla De Mita, che potrebbe aspirare a caratterizzare certi aspetti di un partito di ispirazione cristiana, si ridurrebbe a mera ideologia, paravento che copre l'assenza di un progetto.

A questo punto, la questione rappresentata dall'elemento umano, dalla sua motivazione ideale, torna ad imporre la sua prevalenza su ogni competenza tecnica.

#### UNA QUESTIONE MORALE

Nella lettera della senatrice Maria Eletta Martini, in presentazione di un documento di parlamentari democristiani, inviato al Sinodo del 1987 che si occupava dei laici, si nota il disagio di chi si trova abbandonato a se stesso, privo dell'appoggio (nel senso del dialogo, dello stimolo, della fiducia) della comunità ecclesiale. Il documento poi rileva la marcata preferenza accordata dai cattolici all'impegno nel sociale rispetto all'impegno nel politico e chiede la «rivalutazione dell'impegno politico nell'ambito della missione pastorale della Chiesa... L'impegno politico di alcuni suoi membri deve essere interpretato dalla comunità cristiana alla luce della reciprocità del rapporto tra fede e storia; in questa luce, quell'impegno appare allora come un elemento essenziale dell'annuncio cristiano»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>37</sup> *I laici in politica e la comunità cristiana*, in *Laici cristiani in politica*.

Ma se davvero, come propone il documento dei parlamentari democristiani rifacendosi alla riflessione del Concilio Vaticano II, si intende la politica come «una forma della carità», «un modo per testimoniare la fede», questo implica sia un rinnovamento della comunità, sia un rinnovamento di chi fa politica. Tommaso Sorgi, che ha a lungo studiato questi aspetti della relazione tra una comunità e la realtà politica che vi si riferisce, sostiene che, una volta constatata l'insufficienza dei politici sia per quanto riguarda i comportamenti morali, sia per i contenuti dell'azione politica, bisogna anche chiedersi «che cosa il mondo cristiano in quelle precise situazioni abbia fatto o intenda fare per tenere alta la tensione morale, ideale e programmatica dei propri eletti. Se non attua su di essi, in forme corali e pubbliche, l'adeguata azione di stimolo e di controllo, non serve continuare a lamentarsi. È perciò che la proposta di un dialogo esplicito e chiaro fra gruppi di cristiani e la classe dirigente assume un particolare valore sia nell'interesse generale della vita della comunità politica (città o regione o un intero popolo), sia per la difesa e promozione dei valori in cui si crede»<sup>38</sup>.

Il «patto politico» viene di conseguenza a configurarsi come un «patto etico-politico» che assegna alle due parti contraenti specifici diritti e doveri, imposti dalla comune ispirazione ideale: il loro agire, spiega Sorgi, non è un nudo agire pratico, una specie di tecnica senza morale e senza ideali: «È un agire pieno di valori e di modalità tipiche, che si esprimono nella concezione ed uso del potere come servizio e donazione, nel tipo di rapporti caldamente umani con le persone dello stesso o diverso partito ch'egli [il credente] trova a fianco o di fronte, nel modo di vivere le competizioni elettorali e le diversità politiche non nella rissa e nell'intolleranza, ma come confronto e dialogo con tutti»<sup>39</sup>.

Dal punto di vista *morale*, continua Sorgi, all'eletto si chiede lealtà, sia coi compagni di partito che con gli altri partiti, massima

*Un contributo di parlamentari Dc ai lavori del Sinodo, «Punto Spes», 1, 1988, p. 31.*

<sup>38</sup> T. SORGI, *Il patto politico*, cit., p. 3.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 3.

correttezza nell'uso del denaro pubblico e diligenza nelle proprie funzioni, l'esercizio del potere come servizio d'amore tale che si traduca in un modo pratico di amministrare, si chiede di mettere il bene pubblico al di sopra degli interessi di partito. Oltre all'impegno morale, si chiede un impegno *programmatico*, relativo ai contenuti dell'azione politica, che devono promuovere ideali e valori ispirati al cristianesimo; e un impegno *democratico*, di metodo politico basato sul dialogo con gli elettori.

«L'altro contraente del patto, il gruppo di cittadini, per parte sua si impegna a dare il proprio sostegno a questi candidati in periodo elettorale ed a rimanere in funzione dopo le elezioni per essere al loro fianco se saranno eletti. L'impegno è di svolgere verso di loro il ruolo di interlocutore *casto* e *attivo*: *casto* nel senso che non chiederà favoritismi personali o di gruppo; *attivo* nel senso che vorrà seguire gli eletti col contatto frequente, con lo studio dei problemi, col massimo sostegno morale (anche con la preghiera) onde far loro sentire di essere vere espressioni di un corpo vivo»<sup>40</sup>.

Ci sembra che la riflessione di Sorgi dia voce alle esperienze già esistenti, in numero ridotto, ma crescente, di eletti ed elettori che vivono quella «reciprocità di fede e storia» che sempre più emerge come indicazione per affrontare la questione morale che continuamente viene generata dall'impegno cristiano in politica. Anche questi tentativi ci sono sembrati uno di quei momenti rilevanti, nella storia del rapporto tra la comunità cristiana e il partito di ispirazione cristiana, che ci eravamo proposti di esaminare.

ANTONIO MARIA BAGGIO

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 6.