

## TOGLIATTI E DE LUCA

*Marcello Mustè*

È nota la rievocazione che, il 15 giugno 1963, Togliatti fece di don Giuseppe De Luca<sup>1</sup>. Togliatti ricordò «un certo numero di incontri», e non mancò di sottolineare la differenza della loro cultura e della loro posizione: «Eravamo approdati a diverse rive», scrisse, «lui sacerdote, io non credente». Ricordò in particolare l'ultimo incontro, nel quale, reduce dalla lettura di un'edizione francese di trattati antimanichei, aveva stuzzicato l'interlocutore, citandogli un passo di sant'Agostino che, nella sua maliziosa interpretazione, conteneva «il germe e un germe ben dispiegato» di dottrine hegeliane. Osservò, appunto, la loro diversità: una diversità per la quale, nelle conversazioni, non affrontavano «questioni di religione», né problemi di politica, «nel senso stretto, tradizionalmente chiuso, di questa espressione». E giungeva a chiedersi, come non si era chiesto dialogando con lui, «perché noi potessimo così ampiamente e liberamente comunicare e trovare contatto», al punto da avvertire non solo «comprensione e simpatia», ma soprattutto «amicizia».

Era, quella che svolgeva in poche righe, una riflessione di particolare significato, che toccava in profondità il nodo dei rapporti tra comunisti e cattolici, tra marxismo e religione. Per rispondere a quella domanda, Togliatti intrecciava tre argomenti, che, a ben vedere, erano diversi, o almeno non delineavano la medesima spiegazione. In primo luogo, sottolineava la comune esperienza della «grande crisi e svolta del Novecento», al punto che, scrisse, dialogando con De Luca aveva meglio compreso che «una generazione è qualcosa di reale». In secondo luogo, osservava che, nella discussione con lui, De Luca mirava «a scoprire qualcosa che fosse più profondo delle ideologie, più valido dei sistemi di dottrina, in cui potessimo essere, anzi, già fossimo uniti». Nel tentativo di trovare una parola appropriata per questo sentimento (che forse

<sup>1</sup> P. Togliatti, *Ricordo di don Giuseppe De Luca*, in «Rinascita», 15 giugno 1963. Lo stesso testo, più volte ristampato, si legge ora in P. Togliatti, *La guerra di posizione in Italia. Epistolario 1944-1964*, a cura di G. Fiocco e M.L. Righi, prefazione di G. Vacca, Torino, Einaudi, 2014, pp. 327-328.

De Luca avrebbe chiamato «pietà» o semplicemente religione), parlava «della nostra comune umanità», di una «comune coscienza dei problemi», che all'umanità si presentavano «in un momento così grave, così terribile della sua storia, come è il momento presente». Infine, richiamava la necessità del dialogo tra credenti e non credenti, la semplice regola che «bisogna comprendersi»: e aggiungeva, con una notazione di grande forza, che, se questa aspirazione al dialogo è «normale, in un credente», tale deve diventare anche per chi credente non è, perché lo sforzo di «colmare questi abissi», di abbattere secolari «barriere», per quanto sia «uno sforzo» e a volte esiga «uno scontro», è l'unica strada che permette di cogliere quella «comune umanità»<sup>2</sup>.

Il tributo che Togliatti rendeva all'amico scomparso non era dunque rituale o superficiale. Richiamava questioni decisive, relative al rapporto tra credenti e non credenti, e sintetizzava in poche righe la sua concezione di questo nodo. Nelle parole di Togliatti non era più soltanto il problema gramsciano della religione, ma un nuovo livello della riflessione e della sfida, che riguardava le ragioni del dialogo e che segnava un terreno di incontro che fosse oltre l'orizzonte delle antiche ideologie.

Non è facile ricostruire, con precisione, la storia dei loro rapporti. Le notizie rimangono piuttosto frammentate. Si sa che Togliatti e De Luca si erano conosciuti la sera della vigilia di Natale del 1944, in una cena nella casa romana di Franco Rodano e Marisa Cinciari in via dei Fienili, a cui partecipò anche Filippo Sacconi<sup>3</sup>. Non solo i discorsi e gli scritti di questo periodo, ma anche le lettere, soprattutto quelle scambiate con De Gasperi, documentano la preoccupazione di Togliatti per il problema cattolico, l'importanza che, in questa fase, attribuiva al tentativo di costruire un corretto rapporto con la Chiesa di Pio XII. Ancora dopo la morte di De Luca, nell'aprile del 1962, come ha testimoniato Marisa Rodano, manifestava il desiderio di cercare nuovi interlocutori e referenti presso la Santa Sede<sup>4</sup>. È probabile che la relazione di Eugenio Reale, scritta tra la fine di gennaio e gli inizi di febbraio del 1945, che riferiva di un incontro del 29 gennaio con Giovanni Battista

<sup>2</sup> È stato opportunamente osservato che questo richiamo alla «comune umanità» riecheggiaava quanto De Luca gli aveva scritto, il 3 gennaio del 1961, in una lettera di augurio per il nuovo anno: «Credereò facilmente con che cuore io, rispondendo, le ricambio auguri che non sono soltanto per le nostre persone e i nostri, della casa o della città, ma di chiunque è uomo e di tutto ciò che è umano» (Togliatti, *La guerra di posizione in Italia*, cit., p. 297).

<sup>3</sup> M. Rodano, *Del mutare dei tempi*, Roma, Memori, 2008, vol. I, p. 235. Il resoconto della cena fu tracciato da F. Sacconi, *Ricordo di Franco Rodano*, in «Quaderni della Rivista trimestrale», 1983, n. 75-77, pp. 88-91. Un resoconto, molto discusso, è quello che si legge in M. Caprara, *L'inchostro verde di Togliatti*, Milano, Simonelli, 1996 (su cui cfr. Rodano, *Del mutare dei tempi*, cit., vol. I, p. 262, nota 8).

<sup>4</sup> Rodano, *Del mutare dei tempi*, cit., vol. II, pp. 245-251.

Montini, allora Sostituto segretario di Stato della Santa Sede, e l'ipotesi, allora formulata e mai realizzata, di una visita al Papa, fossero una conseguenza di quelle prime conversazioni con De Luca<sup>5</sup>. La pubblicazione dell'epistolario aggiunge qualcosa su quegli «anni d'interruzione dei contatti personali»<sup>6</sup>, come li ha definiti Giuseppe Vacca, che si prolungarono tra la fine del 1944 e i primi anni Sessanta. Per almeno due volte – il 19 gennaio 1949 e il 4 giugno 1952 – De Luca aveva scritto a Togliatti, ancora ricordando la cena della vigilia di Natale e, soprattutto, inviando i volumi delle «Edizioni di Storia e Letteratura» (certamente quello di Armando Saitta su Buonarroti) e, come lo definì, il suo «biglietto da visita», cioè l'*Introduzione* all'Archivio sulla storia della pietà<sup>7</sup>. Nel 1954, poi, Togliatti ringraziò pubblicamente De Luca per le «così interessanti notizie» fornite sull'abate Pappalettere di Montecassino, che gli tornarono utili per la seconda parte del suo studio su Antonio Labriola<sup>8</sup>. Non possediamo molte altre notizie sui loro rapporti fino agli ultimi due anni della vita di De Luca, tra il 1960 e il 1962. Sappiamo che nel 1960 Togliatti inviò un biglietto a De Luca in occasione della morte del fratello Luigi, e don Giuseppe gli rispose il 4 marzo:

Dirle che ne ebbi conforto grande è un dirle cosa che a lei non farà meraviglia perché sa come le sono legato e come la sento legata a me in un sentimento umano e dell'umano che non domanda nulla per esistere e per valere, ma ha in sé la sua ragion d'essere ed è, se non beato, contento e rende contento (o mi sbaglio?)<sup>9</sup>.

Parole di cui, come ha osservato Vacca, certo Togliatti si ricorderà nella rievocazione del 1963.

I rapporti tra Togliatti e De Luca toccarono, come è noto, un punto di maggiore intensità in occasione della ormai nota iniziativa del novembre 1961 degli auguri di Chruščëv a Papa Giovanni XXIII. Per intenderne il significato è necessario ricordare il clima di quegli anni, le grandi speranze del dialogo tra Est e Ovest e l'incrocio, che si determinò, fra le tre grandi figure di quel periodo, John Fitzgerald Kennedy (che si era insediato il 5 gennaio 1961), Nikita Chruščëv e Papa Giovanni. Il 3-4 giugno, Kennedy e Chruščëv si erano incontrati a Vienna (dopo l'episodio della Baia dei Porci e prima della crisi dei missili a Cuba), senza pervenire a tangibili risultati. Il 25 luglio, con un discorso televisivo, Kennedy aveva aperto la crisi di Berlino, fino alla suc-

<sup>5</sup> Togliatti, *La guerra di posizione in Italia*, cit., pp. 38-41.

<sup>6</sup> G. Vacca, *L'incontro segreto che avviò il disgelo*, in «l'Unità», 19 marzo 2012.

<sup>7</sup> Togliatti, *La guerra di posizione in Italia*, cit., pp. 128-129 e pp. 178-179.

<sup>8</sup> P. Togliatti, *Per una giusta comprensione del pensiero di A. Labriola. 2. Le «fonti» di un pensiero originale*, in «Rinascita», 1954, n. 5, pp. 336-339.

<sup>9</sup> Vacca, *L'incontro segreto che avviò il disgelo*, cit.

cessiva costruzione, il 13-14 agosto, del muro. Secondo la testimonianza di Romana Guarnieri<sup>10</sup>, De Luca seguiva già da tempo, con preoccupazione, la difficile situazione internazionale. D'accordo con il Papa (che aveva ricevuto un «rapporto segretissimo», forse del vescovo di Boston Richard James Cushing), operava per superare il clima di guerra fredda e avviare gesti di distensione. Il 10 settembre, con un radiomessaggio trasmesso da Castelgandolfo, Giovanni XXIII aveva fatto appello alla pace. Intanto, il 17 ottobre, iniziava a Mosca il XXII Congresso del Pcus, durante il quale, peraltro, sarebbe stato rimosso dalla Piazza Rossa il busto di Stalin.

È in questo clima che si preparò l'iniziativa. I rapporti ripresero, probabilmente, dal gennaio del 1961, con il «saluto» di Togliatti e la risposta di De Luca del 3 gennaio: «La rivedrei volentieri, e non mi nascondo che non sarebbe facile»<sup>11</sup>. Della cena – che si svolse l'11 ottobre in casa Rodano – De Luca diede notizia, lo stesso 11 ottobre, a Loris Francesco Capovilla, il segretario personale del Papa: «La sera [...] dalle 23 all'1 [...] fui a cena con Togliatti che stamane partiva per Mosca»<sup>12</sup>. Fra le carte di Togliatti c'è un appunto di mano di De Luca che dice: «Nell'80° del Papa, *farsi vivi*. Cioè, non ereditare i rancori della Chiesa russa, superando anche in questo il nazionalismo. Non fosse altro come un possibile tramite di propaganda, il cattolicesimo romano è più diffuso del protestantesimo inglese e tedesco e del cristianesimo russo. Roma è l'unico ponte possibile»<sup>13</sup>. L'annotazione autografa di Togliatti, «da don D. L. prima del 22», rivela quale fosse il suggerimento di don De Luca: fare inviare da Chruščëv un telegramma di auguri al Papa per il suo 80° compleanno, che cadeva il 25 novembre. Il telegramma giunse a Roma e fu reso noto dall'«Osservatore Romano». Per quello che sappiamo, nella cena si discussero diverse questioni, tra cui un contatto culturale da istituire tra la Biblioteca Vaticana e le maggiori accademie russe e tedesche.

Nella coscienza dei protagonisti, si trattava di un gesto di grande importanza. De Luca entrò in clinica il 12 marzo 1962 (morirà il 19 marzo). Il 7 marzo, Papa Giovanni aveva ricevuto in udienza privata il genero di Chruščëv, Aleksej Adjubei, direttore delle *Izvestija*. Si sa che proprio il 12 marzo De Luca avrebbe dovuto incontrare di nuovo Togliatti in casa Rodano, ed è probabile che il discorso sarebbe stato lì continuato<sup>14</sup>.

Nell'autobiografia di Marisa Rodano si fa riferimento anche a un'altra vicenda, che pure aveva interessato De Luca:

<sup>10</sup> R. Guarnieri, *Quasi una spy story*, in «Bailamme», 2002, n. 28.

<sup>11</sup> Togliatti, *La guerra di posizione in Italia*, cit., p. 297.

<sup>12</sup> Guarnieri, *Quasi una spy story*, cit.

<sup>13</sup> Togliatti, *La guerra di posizione in Italia*, cit., p. 309.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 311-312.

Non potrò mai dimenticare una penosissima cena a casa nostra con l'ambasciatore sovietico, non so da chi sollecitata (non da Togliatti, forse da Giancarlo Pajetta): il diplomatico aveva fatto sistematicamente cadere ogni suggerimento o *avance* di possibile collaborazione, anche indiretta, con la S. Sede. Don Giuseppe ne uscì seccatissimo e con un aspro – e ingeneroso – giudizio negativo anche su Franco che aveva promosso l'incontro<sup>15</sup>.

È probabile che sia lo stesso episodio ricostruito da Luisa Mangoni, che lo attribuisce a un periodo «successivo al 1956»<sup>16</sup>.

Non vi è dubbio che l'esito ideale di questa vicenda può essere indicato nei due documenti che segnarono una svolta nel rapporto tra credenti e non credenti: il discorso di Bergamo di Togliatti, il 20 marzo 1963, su *Il destino dell'uomo*, e la pubblicazione della *Pacem in terris* l'11 aprile 1963. In generale, erano gli anni nei quali la Chiesa cattolica usciva dal pontificato di Pio XII e, possiamo aggiungere, si rendeva palese la sconfitta del disegno di Papa Pacelli<sup>17</sup>. È vero che, in quegli anni, il sostegno della Chiesa aveva assicurato il successo della Dc, con il consolidamento delle libertà democratiche e un impetuoso sviluppo economico e sociale: ma sul piano religioso (quello a cui più aveva mirato l'azione del pontefice), questo processo non si era tradotto nello sviluppo di una nuova cristianità, anzi il dibattito culturale – tra i cattolici non meno che tra i laici – si centrava ormai sulle conseguenze della secolarizzazione e sulla nuova realtà del neocapitalismo. Cioè su quella società opulenta che (nelle analisi di Franco Rodano o di Augusto Del Noce o di Sergio Cotta) si riassumeva nel principio dell'efficienza e nella crisi dei valori religiosi<sup>18</sup>.

Il nuovo pontificato di Papa Giovanni arrivava d'altronde dopo un lungo periodo nel quale, non solo in Italia ma in generale in Europa, si erano moltiplicati gli orientamenti, anche sul piano teologico, per la costruzione di una

<sup>15</sup> Rodano, *Del mutare dei tempi*, cit., vol. I, p. 255.

<sup>16</sup> L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca. Il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 385 e 405. Il «giudizio negativo» di De Luca è testimoniato dall'appunto manoscritto che compose in quella circostanza.

<sup>17</sup> Cfr. P. Scoppola, *La repubblica dei partiti*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 302 sgg. Le osservazioni che vi si leggono erano state anticipate e svolte nel libro su *La «nuova cristianità» perduta*, Roma, Studium, 1986, a cui Scoppola non mancò di rinviare (*La repubblica dei partiti*, cit., p. 303, nota 40): si vedano, in particolare, le pagine dedicate a *Pio XII e il monolitismo cattolico* (Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, cit., pp. 53-66) e quelle su *Una nuova realtà indecifrabile: la società consumista* (ivi, pp. 81-110). Sulla difficile eredità della Chiesa pacelliana si veda anche, in generale, G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 371 sgg. (soprattutto le pp. 421-427 per il giudizio su Giovanni XXIII e sul Concilio).

<sup>18</sup> Cfr. M. Mustè, *Fra Del Noce e Rodano: il dibattito sulla società opulenta*, in «La Cultura», 1999, n. 1, pp. 93-119.

nuova idea di cristianità. Nonostante la condanna della *nouvelle theologie*, con l'enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950), fin dai primi anni Cinquanta si erano delineate, in Francia, le nuove correnti inaugurate da Emmanuel Mounier, poi erano apparsi libri come *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (1952) di Étienne Gilson e l'*Essai sur le mystère de l'histoire* (1953) di Jean Danielou; e in Germania, parallelamente, apparivano gli scritti di Karl Rahner, teologo che avrebbe avuto un ruolo di spicco nel processo conciliare<sup>19</sup>. Questo percorso culturale aveva accompagnato il papato pacelliano e preparato le novità di Giovanni XXIII. In effetti, dopo un biennio di cautela, Papa Giovanni cominciò, intorno al 1960, ad affermare posizioni che rimettevano in discussione l'intera visione del rapporto tra laici e credenti. Le prime novità si videro già, nel 1961, nella *Mater et magistra*, dove la Chiesa, abbandonando la linea conservatrice, dava largo spazio all'economia mista, condannava il mercato incontrollato e richiamava ai temi della giustizia sociale e della difesa dei diseredati. Ancora più forte fu la spinta innovatrice nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II, dove veniva in primo piano il tema della storicità della Chiesa, e l'idea che il compito dei cristiani non fosse solo la custodia del deposito della fede, ma anche la sua trasmissione secondo le esigenze dei tempi<sup>20</sup>. Quindi, come si diceva, il 10 aprile 1963, la *Pacem in Terris*, nella quale si evidenziavano tre elementi fondamentali: l'appello a «tutti gli uomini di buona volontà», non solo ai cattolici; l'accento sul principio della libertà di coscienza; infine, e soprattutto, il riconoscimento della possibile e giusta collaborazione fra uomini di differente ideologia per la pace e la giustizia sociale<sup>21</sup>. Proprio qui, almeno nel principio, i presupposti della scomunica del 1949 venivano completamente abbandonati.

Novità non minori erano intervenute sulla scena internazionale, dopo il XX Congresso del Pcus e l'elezione di Kennedy alla presidenza Usa. Dopo la visita di Chruščëv negli Stati Uniti nel settembre 1959, fu soprattutto l'incontro di Vienna del giugno 1961, in cui i due leader si conobbero e si parlarono direttamente, che sollevò le più grandi speranze nel mondo<sup>22</sup>. E bisogna ricordare che Togliatti, in un articolo su «Rinascita» dell'agosto 1961, intitolato

<sup>19</sup> Cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 167 sgg.

<sup>20</sup> Sull'allocuzione di Giovanni XXIII, si vedano gli studi di Giuseppe Alberigo e di altri autori raccolti in *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano secondo*, Brescia, Paideia, 1984.

<sup>21</sup> Sulla genesi della *Pacem in terris*, si veda A. Melloni, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 2010. Sul significato dell'enciclica, ci limitiamo a rinviare a D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 257-287.

<sup>22</sup> Cfr. R. D'Agata, *Nazioni, società e potere*, Catanzaro, Abramo, vol. II, 1993, p. 165.

*La nuova frontiera*, volle sottolineare proprio l'importanza di tale incontro<sup>23</sup>. È probabile, d'altra parte, che nel periodo che precedette l'assassinio del 13 novembre 1963, Kennedy fosse influenzato dalle conclusioni del Concilio Vaticano II, meditando ulteriori scenari di pace<sup>24</sup>.

Se la situazione era in movimento nel mondo cattolico, importanti conseguenze si avvertirono, almeno dal 1960, nel pensiero di Togliatti. In questo senso, bisogna dire che non solo l'ultimo Togliatti arrivò a elaborare punti innovativi sul rapporto tra democrazia e socialismo, sul policentrismo e sull'interdipendenza<sup>25</sup>, ma certamente pose in modo nuovo, negli ultimi scritti e discorsi, anche il problema del dialogo tra cattolici e non credenti. L'inizio di questa ulteriore riflessione sul problema cattolico può forse essere indicato nel rapporto al IX Congresso del Pci, che pronunciò il 30 gennaio del 1960<sup>26</sup>. Come si è ricordato, proprio in quel periodo cominciava a manifestarsi la carica innovativa del pontificato di Giovanni XXIII. Quel congresso, sulla base delle indicazioni di Togliatti, approfondì l'analisi della «crisi della Dc», soprattutto come «crisi dell'interclassismo». Si riproponeva, in tale ambito, il problema del rapporto con le masse cattoliche, come un aspetto *interno*, non solo accidentale, della via italiana al socialismo. Riconoscendo pienamente il «posto» e la «funzione» della Chiesa per «il successo di una politica di distensione e di pace», Togliatti contrapponeva sottilmente gli «interrogativi» e le «perplexità» del presente alla «sfuriata sanfedista del cardinale Ottaviani»<sup>27</sup>; e insisteva sulla «garanzia sicura delle libertà religiose» per l'avvio di un dialogo autentico:

La migliore garanzia – scriveva – che noi comunisti offriamo ai cattolici sta nel fatto che non solo un regime socialista non è incompatibile con la loro fede religiosa e con l'esercizio del culto, ma che le masse cattoliche possono e debbono dare il loro contributo alla costruzione del socialismo, come regime che abolisce lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e apre la via all'affermazione e allo sviluppo dei valori più alti dell'umanità<sup>28</sup>.

Nel rapporto del 1960, il discorso di Togliatti si muoveva ancora su un piano, per così dire, politico. Contrapponendo due linee della curia, richiamava la possibilità di un dialogo sui valori, a partire dalla premessa della garanzia della libertà di culto. Non solo, dunque, la fede religiosa non era incompatibile

<sup>23</sup> P. Togliatti, *Opere*, vol. VI, 1956-1964, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori riuniti, 1984, pp. 529-534.

<sup>24</sup> D'Agata, *Nazioni, società e potere*, cit., vol. II, p. 172.

<sup>25</sup> Cfr. G. Vacca, *Gramsci e Togliatti*, Roma, Editori riuniti, 1991, pp. 191 sgg.

<sup>26</sup> Togliatti, *Opere*, vol. VI, cit., pp. 409-452, e in particolare le pp. 423-424.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 423-424.

<sup>28</sup> Ivi, p. 54.

con la costruzione del socialismo, ma anzi vi poteva trovare una sintonia, di fronte alla dissoluzione dei valori operata dalla società capitalistica avanzata. Ma tra il 1962 e il 1963, il ragionamento di Togliatti si fece più profondo, per certi versi spostò sempre di più il piano dalla contingenza politica a ciò che, prima del dividersi delle ideologie, costituiva una base di comune umanità tra credenti e non credenti. Qui il suo discorso intersecava alcuni punti di fondo della riflessione di De Luca. Forse il primo segnale in questa direzione si legge nel rapporto al X Congresso del Pci, che Togliatti tenne il 2 dicembre del 1962. Qui ricorse per la prima volta a quel concetto della fede religiosa come «stimolo» all'«aspirazione a una società socialista», che introduceva una novità teorica nella sua riflessione: «Si tratta di comprendere – scrisse – come l'aspirazione a una società socialista non solo possa farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare stimolo nella coscienza religiosa posta di fronte ai problemi del mondo contemporaneo»<sup>29</sup>.

Era la premessa del più ampio e suggestivo discorso su *Il destino dell'uomo* che Togliatti tenne il 20 marzo 1963 a Bergamo, e che apparve su «Rinascita» il 30 marzo; dove, in effetti, il passo del X Congresso è ripreso letteralmente e citato<sup>30</sup>. Possiamo dire che anticipò di pochi giorni la *Pacem in Terris* (10 aprile) e precedette la morte di Giovanni XXIII (il 3 giugno)<sup>31</sup>. È forse opportuno dire ancora qualcosa su questo celebre discorso. Bisogna osservare, anzi tutto, la non consueta cautela con cui Togliatti, per scansare qualsiasi equivoco, provò a determinarne il livello di profondità, lo sforzo inusuale di analisi. Non si trattava, avvertì, di un tentativo di «conquista», né di un discorso filosofico o «ideologico», come un confronto e una ricerca del «compromesso» tra ideologie diverse. Né si trattava di ripetere ciò che già da tempo si leggeva

<sup>29</sup> Ivi, p. 77.

<sup>30</sup> Ivi, p. 707.

<sup>31</sup> Su questo tema, si vedano ora i saggi raccolti, a cura di F. Mores e R. Terzi, in *Palmiro Togliatti e Papa Giovanni. Cinquant'anni dopo il discorso «Il destino dell'uomo» e l'enciclica «Pacem in terris»*, Roma, Ediesse, 2014, che pubblica gli atti di un seminario tenuto a Bergamo il 5 aprile 2013. In appendice vi sono riprodotti i testi del discorso di Togliatti (ivi, pp. 81-97) e dell'enciclica di Giovanni XXIII (ivi, pp. 99-149). Oltre alla relazione di G. Vacca, *La «Pacem in terris» e «Il destino dell'uomo»* (ivi, pp. 11-19), su Giuseppe De Luca si sofferma in particolare F. Mores, *I due tempi. Togliatti e papa Giovanni* (ivi, pp. 21-36), il quale opportunamente ricorda quanto aveva affermato A. Natta, *I tre tempi del presente*, intervista di A. Santini, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1989, pp. 285-287 e 292-293: «Io credo – aveva detto Natta – che Togliatti fosse in possesso di informazioni assunte da quei canali apertigli, suppongo, dalla lunga amicizia con don Giuseppe De Luca, molto introdotto nei vertici vaticani del tempo e amico personale di papa Roncalli, oltre che dalla sua frequentazione con Franco Rodano». Affermazioni, quelle di Natta, su cui Mores propone puntuali osservazioni, infine limitandone la portata sulla base della documentazione storica in nostro possesso.



nell'art. 2 dello Statuto, per cui si aderiva al Pci sulla base del programma e non dell'ideologia. Si trattava, dunque, di altro, di un livello ulteriore del dialogo tra cattolici e comunisti, di qualcosa che riguardava la «comune natura» umana, ma intesa in senso storico, come «salvezza della civiltà» dal rischio di una ritornante barbarie<sup>32</sup>.

Scansò, dunque, il problema ideologico del rapporto tra religione e comunismo, ma tuttavia propose alcune precisazioni teoriche di ampia portata, a cominciare dal rifiuto, nettissimo, della posizione ateistica dell'«illuminismo settecentesco» e del «materialismo dell'ottocento», che non hanno «retto alla prova della storia». Aggiunse – ed era una notazione di rilievo – che «noi non accettiamo più la concezione, ingenua ed errata, che basterebbero l'estensione delle conoscenze e il mutamento delle strutture sociali a determinare modificazioni radicali»; perché, disse, «le radici sono più profonde, le trasformazioni si compiono in modo diverso, la realtà è più complessa»<sup>33</sup>. È vero che non andò oltre, ma queste parole, rispetto a tutta la tradizione marxista, rischiavano di essere esplosive: soprattutto lì dove affermava che «il mutamento delle strutture sociali» non poteva generare «modificazioni radicali», cioè il superamento dell'alienazione religiosa. È lecito supporre che in tali battute, soppesate con ogni cura e attenzione, si nascondessero un dubbio e una inquietudine più profonda, non del tutto confessata all'uditorio, che riguardava la forma stessa del fatto religioso, la sua dimensione permanente oltre le vicissitudini del processo rivoluzionario, e perciò, di conseguenza, il suo precedere la stessa sfera politica e l'orizzonte della lotta sociale. Per un leader, e un pensatore, così risolto nella ragione politica, come certamente era Togliatti, questa apertura a un ordine ulteriore, in fondo distinto da quello storico-politico, e quasi, si direbbe, pre-politico, riconosciuto in una sfera diversa e non estinguibile della realtà, costituiva un segno rilevante di nuova riflessione: un segno, soprattutto, che tendeva a valicare il livello immediato della discussione pubblica e del conflitto quotidiano, accennando a una diversa visione del mondo, a qualcosa di più profondo. Oltre alla ragione politica, oltre al dominio della prassi, l'ultimo Togliatti sembrava accennare, così, a una dimensione, si chiamasse religione o in altro modo, capace di sfuggirvi: ed era un pensiero che, senza dubbio, richiamava nel suo animo tutti i grandi nodi teorici della sua cultura, a cominciare dal confronto, che lo accompagnò per tutta la vita, con le idee del compagno della giovinezza, cioè di Antonio Gramsci, e di coloro – come Antonio Labriola e gli altri maestri della tradizione culturale italiana, da Spaventa a De Sanctis a Croce – che ne avevano formato la mente.

<sup>32</sup> Togliatti, *Opere*, vol. VI, cit., p. 700.

<sup>33</sup> Ivi, p. 698.

Il tema del discorso, tuttavia, era quello del rischio atomico, e della posizione della coscienza degli uomini di fronte alla minaccia della catastrofe. Proprio questo rischio lasciava emergere una natura condivisa, precedente ogni divisione ideologica, appunto una umanità *comune*. Quella «comune umanità» di cui parlerà nel ricordo di De Luca. Ma il discorso andava oltre e, parlando del capitalismo, ricordava la preoccupazione dei cattolici di una restrizione del sacro nella società secolarizzata: e affermava che non era solo il sacro a essere messo in discussione, ma «la persona dell'uomo», sempre più «mutilata e compressa»<sup>34</sup>. Questo richiamo alla «persona»<sup>35</sup>, che faceva tutt'uno con il tema della permanenza della dimensione religiosa e della comune umanità, stabiliva, per così dire, il sottofondo teorico dell'intero ragionamento, che sopra di esso si elevava bensì in un sottile disquisire politico, ma che a ogni passo rinviava alla problematica più nascosta e meno evidente: vi rinviava, bisogna aggiungere, con un richiamo nitido alle discussioni coeve sulla società opulenta (come quelle che, a opera di Franco Rodano e Claudio Napoleoni, si svolgevano allora sulla «Rivista trimestrale»), fino a configurare il capitalismo, o il neo-capitalismo, come una «mutilazione» e una «compressione» di quella figura umana iniziale definita, appunto, «persona».

Il discorso culminava in un'analisi lucida della posizione della Chiesa, dove emergeva il riconoscimento del Concilio Vaticano II, dell'opera di Papa Giovanni, e soprattutto l'idea di una «neutralità» della Chiesa nel contrasto degli Stati, di fronte a quella tradizione che riconduceva allo spirito di Costantino e che (ricordando la scomunica del '49) definiva come «l'ultima delle Crociate»<sup>36</sup>. Tornava di nuovo ad attaccare il cardinale Ottaviani, definendo il suo discorso come «il discorso di uno sconfitto», cioè dell'ultimo rappresentante dello spirito costantiniano. Non si può fare a meno di notare non solo l'apprezzamento per le novità del papato giovanneo, ma addirittura un certo spirito di obliqua identificazione. In fondo, quello sguardo «neutrale» verso le grandi potenze, che richiamava alla necessità di colmare i «solchi profondi» che «vennero scavati», sembrava esprimere l'ideale, forse il sogno, che custodiva nel cuore, senza poterlo manifestare

<sup>34</sup> Ivi, p. 706.

<sup>35</sup> Il riferimento alla «persona dell'uomo» era stato centrale anche nelle discussioni all'Assemblea costituente, e da qui, probabilmente, Togliatti trasse un rilevante spunto per queste ulteriori meditazioni. Si vedano, per esempio, gli interventi pronunciati alla prima sottocommissione, soprattutto nella seduta del 30 luglio 1946, dove dialogò, su questo tema, con Aldo Moro, Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti e altri. Sulla riflessione cattolica intorno ai diritti umani e alla persona, si veda D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, il Mulino, 2012.

<sup>36</sup> Togliatti, *Opere*, vol. VI, cit., p. 701.

in maniera diretta, per il ruolo e le responsabilità che pure la storia gli aveva assegnato.

Il 29 giugno, dopo la morte di Giovanni XXIII, Togliatti pubblicò su «Rinascita» un breve articolo che rappresenta un vero omaggio al Papa scomparso: «Giovanni XXIII compì atti tali e disse tali parole che la speranza di veder liquidata questa parte deteriore della politica della Chiesa prese corpo e diventò generale»<sup>37</sup>. Ma nell'articolo si soffermò soprattutto sulla «grande, forte personalità» di Pio XII, parlando della sua «illusione conservatrice» e, infine, della «tragedia di Pio XII». Mise a confronto i due papi, e se nell'uno sottolineò il tragico errore di volere contrastare i tempi con interdetti e scomuniche, nell'altro elogiò la «visione della storia come creazione della ragione umana». Dobbiamo ora tornare a De Luca e alla rievocazione che Togliatti gli dedicò nel giugno del '63. Rievocazione, dunque, che è figlia di questa tormentata e lunga riflessione. È opportuno tornare su quella pagina per chiedersi, in una forma meno esteriore, su quale base divenne possibile una sintonia, e perfino un'intesa, tra due personaggi così diversi, che provenivano da storie, almeno a prima vista, del tutto lontane. Per anticipare il risultato di questa analisi, bisogna insistere soprattutto su tre aspetti: la peculiare religiosità di De Luca, il suo rapporto con la dimensione politica e, infine, il giudizio sulla Chiesa pacelliana e sulla figura di Giovanni XXIII.

Quanto al primo punto, non vi è dubbio che la religiosità di De Luca si immedesimò con la stessa opera culturale, e trovò un punto di approdo nel concetto di pietà (soprattutto nell'*Introduzione alla storia della pietà*), e nell'ideale della «pura euridizione» che vi era strettamente connesso. Questo concetto della pietà non era soltanto un'indicazione teorica, riassumeva davvero il senso della sua vocazione pastorale. Tuttavia, tale approdo, che De Luca aveva conseguito attraverso un itinerario complesso e non lineare, incontrava una tendenza fondamentale della stessa cultura laica, in cui si manifestava la crisi dello storicismo, crociano e non solo, con la separazione sempre più netta di storia e filosofia, di filologia e pensiero<sup>38</sup>. Anche in questo senso, De Luca rappresentò davvero un'epoca della nostra cultura, che ebbe poi espressioni specifiche nella filosofia, nella storiografia, nella critica letteraria: la rappresentò e, in certo modo, la precorse e anticipò, indicando nella figura della «pietà» quasi il prototipo, il modello, di quel ritorno nel sottosuolo della storia, di quella esplorazione verticale verso la struttura profonda del divenire, di quella separazione dall'opera del pensiero, che segnerà, in modi diversi, la successiva vicenda culturale. Quando Carlo Dionisotti scrisse, nel suo ricordo

<sup>37</sup> Ivi, p. 717.

<sup>38</sup> Si veda, per questo, G. Sasso, *In margine al V centenario di Machiavelli*, Napoli, Guida, 1972.

di De Luca, che, nell'*Introduzione*, avrebbe voluto non leggere quella frase per cui «nostro compito non è il pensiero», sembrava non cogliere che, in quella frase (e in altre di analogo significato), stava un punto essenziale della riflessione di De Luca. Un punto, come si diceva, che De Luca aveva conseguito in un lungo processo di elaborazione, confrontandosi dapprima, tra il 1928 e il 1932, con il modello di Henri Bremond, per raggiungere poi, intorno al 1934, anche grazie a una discussione con André Wilmart (che è merito di Luisa Mangoni avere delineato con precisione)<sup>39</sup>, la distinzione tra erudizione e letteratura e, quindi, tra erudizione e filologia. Già nell'aprile del '33 poteva scrivere a Giovanni Papini: «Senta, io abbandono la letteratura. Parleremo, se lei, come mi promette, continua a volermi bene, parleremo di erudizione "pura"». Forse l'articolo dell'agosto 1934 su «Frontespizio», *Le fontane della pietà*, segna un passaggio importante in questa direzione.

Per quello che ora ci interessa, il ripensamento della religiosità in termini di «pietà» – e di questa nella pura erudizione – implicava conseguenze di rilievo nel modo di concepire la Chiesa e la fede cattolica. Sul piano teologico, questa concezione comportava una serie di esclusioni di capitale importanza. Da un lato, il concetto di pietà portava a escludere ogni motivo escatologico (con il linguaggio della teologia, De Luca parlava di «mistica», contrapponendola all'«ascetica») nella visione religiosa: lo spirito religioso si muoveva nella direzione di una pietà profonda, non verso un *eschaton* collocabile nell'ordine del tempo. D'altro lato, questa visione della Chiesa escludeva (per adoperare un termine che tornerà in Franco Rodano) ogni «orizzontalismo», cioè una connessione significativa del *Kerigma* con movimenti, di destra o di sinistra, che ne facessero un programma sociale o politico. Nasceva da qui, per altro, il difficile rapporto che sempre ebbe con l'Azione cattolica (e, in fondo, anche con Montini). Da qui derivavano poi i giudizi, a volte paradossali, che si trovano nelle pagine di De Luca: dalla diffidenza verso Manzoni (che provocò una reazione di Benedetto Croce) all'attenzione portata verso l'empietà moderna, da Leopardi a Nietzsche. Emergeva, insomma, una religiosità bensì attenta al tempo, fino a consentirgli di esercitare quel ruolo di «mediatore» culturale *in partibus infidelium*, ma mai compromessa con la modernità. Non era una religiosità «progressista», quella di De Luca, ma neanche «integralista»: e ciò costituiva una non trascurabile condizione del dialogo con Togliatti.

Si trattava di una condizione del dialogo, anche se è lecito supporre che, nella mente di Togliatti, quella specie di laicità in senso negativo che si esprimeva nel concetto di pietà trovasse altri svolgimenti, e tendesse piuttosto a incon-

<sup>39</sup> Mangoni, *In partibus infidelium*, cit., pp. 211-216.

trarsi con una più forte attenzione alla storia, come quella che derivava dalla tradizione dello storicismo. Un problema analogo, d'altronde, dovette porsi nella riflessione di Franco Rodano, che aveva certo collezionato, tra le sue carte, gli scritti di De Luca sulla pietà (insieme a quelli di Felice Balbo e di Natalia Ginzburg), definendoli «belli»<sup>40</sup>, ma poi se ne distaccò in maniera evidente quando, tra il 1971 e il 1974, chiarì il proprio pensiero religioso nelle *Lettere dalla Valnerina*: dove, in effetti, non costruì la propria teologia sulla figura della pietà, ma piuttosto sul rapporto verticale di natura e grazia, e sulla salvaguardia, preparata dal cattolicesimo tridentino, della loro distinzione, fino alla critica dell'integralismo in quanto risoluzione dell'assoluto nel relativo storico. Che era, come si vede, un discorso diverso rispetto a quello intrapreso da De Luca, perché tendeva a garantire l'autonomia della storia umana e, soprattutto, della dimensione politica, distinguendone nettamente la sfera di grazia: per Rodano, l'elemento religioso non stava, dunque, al fondo della storia umana, come accadeva con il concetto di pietà, ma oltre la storia, che perciò conservava, nella sua sfera, una rilevata autonomia. Certo, le due diverse visioni – quella di Rodano e quella di De Luca – si incontravano, poi, in una concezione della religione che rifiutava l'orizzontalismo e che riduceva al minimo il momento escatologico. E possiamo ritenere che l'ultimo Togliatti, nel dialogo con l'uno e con l'altro (e di fronte alle novità conciliari e alla concreta analisi dei movimenti cattolici), muovesse la sua riflessione, da leader politico e da pensatore laico, in una ricerca della forma religiosa che, senza comprometterne la libertà di fede, e dunque riconoscendola nella propria sfera, pure garantisse la completa autonomia della storia e della ragione politica.

Il secondo aspetto, quello del rapporto di De Luca con la sfera politica, è molto complesso, e forse non è stato ancora studiato adeguatamente. Luisa Mangoni ha interpretato al meglio i giudizi su Mussolini, e il rapporto con Bottai, collocando il filo-fascismo di De Luca nel clima successivo al Concordato, come ricerca attiva di uno spazio per la cristianità e per la Chiesa nella nuova situazione inaugurata nel 1929. Si potrebbe dire che questo atteggiamento era analogo, da parte cattolica, a quello che tenne, inizialmente, Benedetto Croce, pensando che il fascismo avrebbe restaurato il vecchio sistema liberale. Ma certamente, nelle annotazioni che De Luca dedicò alla politica, emergeva un disagio verso la modernità, e una certa avversione per l'Europa liberale e borghese. Questo atteggiamento si coglie ancora nelle note scritte

<sup>40</sup> *Archivio Rodano*. Mi riferisco a una cartellina in cui Rodano raccolse e conservò, con il titolo «articoli belli», alcuni scritti degli autori citati nel testo. Per questo, e in generale per i rapporti tra Rodano e De Luca, cfr. M. Mustè, *Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 92-96.

per monsignor Francesco Brennan tra il 1946 e il 1947, dove, per esempio, Pci e Dc vengono definiti come partiti non nazionali. Ma questa posizione, per quanto lontana dalla sensibilità culturale di Togliatti (e di Rodano), aveva anche come conseguenza un certo riconoscimento dell'autonomia della sfera politica, e una diffidenza, quasi istintiva, verso ogni forma di integralismo cattolico. Una prova, per così dire, al contrario di questa tesi, la si può vedere nelle critiche aspre fino all'invettiva che i cattolici integralisti hanno spesso riservato a De Luca: si ricordi, per esempio, quello che ne scriveva Augusto Del Noce, che ridusse la parabola di De Luca alla «punta estrema» del «cattolicesimo reazionario italiano» e a un totale «antimodernismo»<sup>41</sup>.

L'ultimo aspetto riguarda il giudizio sulla Chiesa e sulla figura di Giovanni XXIII. Il giudizio sul pontificato di Pio XII, come si legge in alcuni appunti privati (nel '61 parlava di un «Papato tirannico») <sup>42</sup>, non è lontano da quello di Togliatti<sup>43</sup>. Luisa Mangoni ha osservato che l'articolo di Franco Rodano sul «Contemporaneo» del 1955, dove si parla di una linea «gasparriana» della curia, sembra discendere da un'influenza di De Luca. Ma soprattutto, come Togliatti, De Luca salutò con entusiasmo il pontificato di Papa Roncalli, da cui ebbe un riconoscimento per molti versi negato in precedenza e in cui sembrò, a tratti, quasi riconoscere l'incarnazione del suo ideale di Chiesa: «Egli – si legge nell'articolo su “Vita e pensiero” del 1962 –, nel suo pontificato, risuscita dal fondo remoto degli anni, qualche volta dei secoli, temi tra i più augusti dei due millenni cristiani». I documenti che ormai possediamo, relativi ai rapporti con Giovanni XXIII e con Loris Capovilla, testimoniano la profondità di tale frequentazione. È vero, tuttavia, che il loro rapporto si mantenne sul piano delle esigenze della Chiesa e su quello dell'erudizione, e che raramente, molto raramente, De Luca intervenne sui temi del Concilio Ecumenico<sup>44</sup>. Anche qui, con toni e argomenti diversi, la lettura della vicenda ecclesiale – soprattutto della «svolta» segnata dal nuovo Papa – incontrava le speranze dichiarate da Togliatti.

<sup>41</sup> A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Milano, Rusconi, 1981, pp. 83-86, 91-92, 118.

<sup>42</sup> Mangoni, *In partibus infidelium*, cit., p. 387.

<sup>43</sup> Cfr. P. Togliatti, *I problemi della Chiesa cattolica*, in «l'Unità», 12 ottobre 1958.

<sup>44</sup> Si vedano comunque i *Suggerimenti per eventuali trasmissioni radio-televisive in vista del Concilio Ecumenico* (1962), a cui De Luca lavorò negli ultimi giorni della sua vita (*Giovanni XXIII in alcuni scritti di don Giuseppe De Luca*, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 139-141).