

CULTURA CATTOLICA E MODERNITÀ POLITICA

Renato Moro

Ho sempre pensato che Luisa Mangoni, dietro il fitto scavo erudito delle sue ricerche (e l'aggettivo, in senso alto, cantimoriano, non è assolutamente scelto a caso), abbia sempre avuto presente un quadro interpretativo di fondo quanto mai solido. L'ho ritrovato sintetizzato con grande efficacia in un suo contributo del 1997, in cui, parlando di storia della cultura, ella finiva per definire sostanzialmente il suo proprio lavoro come ricerca di una periodizzazione autonoma e, assieme, come analisi delle periodizzazioni proposte dagli intellettuali oggetto stesso del suo studio, insomma, come analisi delle percezioni di un'epoca¹. Si tratta, credo, di una delle chiavi principali per intendere buona parte del suo lavoro di ricerca e, in particolare, per quanto riguarda il tema del rapporto tra cultura cattolica e politica novecentesca, per dare conto del suo concentrarsi su un periodo preciso, e in fondo ristretto, come gli anni Trenta. Perché, infatti, il talento documentario, analitico e interpretativo di una studiosa come lei non ha inseguito da vicino altre stagioni (forse più rilevanti) della cultura cattolica? Non certo per caso o per opportunità, ma per una precisa scelta e convinzione: gli anni Trenta, «assai più che non la prima guerra mondiale»², le sono sembrati protagonisti di «una “grande trasformazione”»³, le sono apparsi «come un crinale tra un prima e un poi, punto di arrivo di un percorso che affondava le sue radici nell'Ottocento, e punto di partenza di processi in atto ma avvertiti come privi soluzione»⁴. Il Novecento era stato lungo e brevissimo assieme e il fascismo ne rappresentava una manifestazione centrale. Mangoni notava che, «prima ancora dell'avvento del nazismo al potere», esso veniva percepito sia da fautori che da oppositori non come sintesi dell'Ottocento ma come fenomeno “nuovo”⁵. Insomma, nella

¹ L. Mangoni, *La cultura: periodizzazioni e apocalissi*, in '900. I tempi della storia, a cura di C. Pavone, Roma, Donzelli, 1997, pp. 69-77, p. 69.

² Ivi. p. 74.

³ Ivi. p. 72.

⁴ Ivi, p. 74.

⁵ Ivi, p. 76.

percezione dei contemporanei, erano stati gli anni Trenta a vedere la nascita della modernità politica; ed era dunque assolutamente logico cercare in quegli anni come il cattolicesimo a queste novità avesse reagito.

1. *Questione democristiana e cultura del fascismo*. Quando, nel 1971, fu pubblicato il primo contributo di Mangoni sul tema che ci riguarda, esso si collocava al crocevia di due tra i più vivaci dibattiti politico-culturali del momento: quello su ciò che allora tutti avrebbero chiamato «la questione democristiana» e quello sull'esistenza o meno di una cultura fascista (e, nel caso di una risposta positiva alla domanda, su quale fosse la natura e il carattere di essa).

Il primo veniva dagli anni Cinquanta e ruotava attorno al rapporto tra cultura cattolica e modernità. La storiografia laica e liberale aveva sempre insistito (con evidente riflesso politico) sulla radicale, e pressoché insuperabile, estraneità del pensiero cattolico italiano alla civiltà moderna, laica e borghese⁶. La storiografia marxista⁷, seguendo le impostazioni di Gramsci e di Togliatti (e anche qui non senza un riflesso politico), aveva seguito una tesi opposta: «I cattolici – così l'avrebbe riassunta Pietro Scoppola – duramente ostili al Risorgimento» finché erano rimasti «legati alla concezione feudale», erano «divenuti, poi, sotto la pressione del socialismo, i naturali alleati, e più tardi gli eredi, della classe dirigente liberale»⁸. La storiografia cattolica proponeva invece l'idea un progressivo, anche se difficile e contrastato, incontro tra cattolicesimo, sviluppo democratico e modernità, cominciato con il cattolicesimo sociale ottocentesco e proseguito con il rinnovamento religioso di inizio secolo, il popolarismo, l'antifascismo, i fermenti delle giovani élites culturali cattoliche degli anni Trenta⁹. All'inizio degli anni Settanta, tuttavia, una nuova fase della discussione si era aperta. La cultura della «contestazione» legata al Sessantotto aveva condotto la storiografia legata alle idee della «nuova sinistra» e una parte rilevante di quella vicina al Pci a insistere sulla «continuità» tra l'Italia prefascista, quella fascista e quella postfascista: secondo questa prospettiva, al di là dei diversi regimi politici (liberale, fascista,

⁶ Cfr. ad esempio G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1954, p. 200.

⁷ Cfr. soprattutto P. Alatri, *Appunti per una storia del movimento cattolico in Italia*, in «Società», V, 1949, n. 6, pp. 244-263, e G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Rinascita, 1953.

⁸ P. Scoppola, *Orientamenti della recente storiografia sul movimento cattolico*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», III, 1954, n. 2, pp. 94-108, poi, con il titolo *La nuova storiografia sul movimento cattolico*, in Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 1966, pp. 15-46, p. 18.

⁹ Cfr. F. Fonzi, *I cattolici nella società italiana dopo l'Unità*, Roma, Studium, 1953, e P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Roma, Studium, 1957.

democristiano), esisteva una netta permanenza delle strutture «forti», quali l'economia, le istituzioni e gli apparati dello Stato, e, da questo punto di vista, clerico-moderatismo, clerico-fascismo e potere democristiano andavano considerati diverse manifestazioni di un'unica realtà, quella di un potere capitalistico caratterizzato dal profondo e precoce inserimento dei cattolici al suo interno¹⁰. Parallelamente, dopo la svolta conciliare e la contestazione, la storiografia cattolica mostrava una particolare attenzione per il «progressismo» e, viceversa, per la natura conservatrice del partito cattolico. Naturalmente, le due prospettive, almeno in parte, divergevano: la storiografia di ispirazione cattolica insisteva sugli elementi di frattura e di novità¹¹, mentre quella marxista sulla continuità, sottolineando il definitivo inserimento dei cattolici nella moderna società industriale¹². Entrambe le prospettive, però, avevano un forte elemento comune: tendevano a spostare l'attenzione sul periodo fascista come momento chiave di verifica. Era infatti in relazione a quella fase che si potevano confermare o smentire sia l'ipotesi della continuità moderata e subalterna al capitalismo del cattolicesimo italiano sia quella sulla natura e i caratteri religiosamente innovativi (e ancora non realizzati) del progressismo legato all'impostazione maritainiana.

Sul secondo fronte, quello del dibattito sulla cultura fascista, l'idea più diffusa, ancora alla fine degli anni Sessanta, era che il fascismo non avesse avuto affatto una cultura, o comunque non ne avesse avuta una propria, autonoma, distintiva. Il filone liberale, seguendo Croce, leggeva il fascismo come manifestazione negativa, paradossale e malata dell'irrazionalismo di fine secolo¹³. La cultura democratica e radicale, addirittura, negava in modo reciproco, con Norberto Bobbio, che il fascismo avesse avuto una qualche cultura, considerandolo regime anti-culturale per eccellenza¹⁴. La cultura comunista, seguendo ancora Gramsci e Togliatti (nel 1970 vennero pubblicate le togliattane *Lezioni sul fascismo* come «regime reazionario di massa»)¹⁵, dava notevole importanza al rapporto tra il regime e gli intellettuali, non escludeva che il regime fascista potesse avere avuto aspetti di modernità di tipo organizzativo, ma negava al fascismo una propria autonomia, legandone la cultura a quella

¹⁰ Cfr. soprattutto M.G. Rossi, *Movimento cattolico e capitale finanziario: appunti sulla genesi del blocco clerico-moderato*, in «Studi Storici», XIII, 1972, n. 2, pp. 248-288.

¹¹ Cfr. ad esempio *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola e F. Traniello, Bologna, il Mulino, 1975.

¹² M.G. Rossi, *La Chiesa e le organizzazioni religiose*, in *La Toscana nel regime fascista, 1922-1939*, vol. I, Firenze, Olschki, 1971, pp. 339-374, p. 363.

¹³ B. Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. I, Bari, Laterza, 1963, pp. 7-16.

¹⁴ N. Bobbio, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 198.

¹⁵ P. Togliatti, *Lezioni sul fascismo*, Roma, Editori riuniti, 1970.

reazionaria e filo-cattolica¹⁶. La cultura della nuova sinistra, invece, seguendo il filosofo ungherese György Lukács¹⁷, si accostava, in un certo senso paradossalmente, all'interpretazione liberale, leggendo la cultura del fascismo come il prodotto dell'irrazionalismo e dell'attivismo, frutto di un vuoto ribellismo piccolo-borghese¹⁸.

La ricerca di Mangoni si inseriva in entrambi i dibattiti, in un certo senso superandoli e dando risposte argomentate, fini, logiche, per molti aspetti innovative, alle questioni da essi poste.

2. *La simbiosi tra cultura cattolica e fascismo*. Nel dicembre 1971, «Storia contemporanea», la rivista di Renzo De Felice, pubblicava un numero monografico dedicato ad *Aspetti e figure del movimento cattolico del ventesimo secolo*. Al suo interno vi erano contributi di studiosi di grande valore come Émile Poulat, Ettore Passerin d'Entreves, Maurilio Guasco, Nicola Raponi, Francesco Margiotta Broglio, Lorenzo Bedeschi, Giorgio Rumi, Silvio Tramontin, René Rémond, Karl Egon Lönne, Augusto Del Noce¹⁹. In quel numero c'era anche il saggio di Luisa Mangoni sulla «cultura cattolica sotto il fascismo», analizzata partendo dal caso della rivista «Il Frontespizio»²⁰. Quando il saggio venne ripubblicato, l'anno dopo, in un volume della collana di «Storia contemporanea», con l'aggiunta di altri contributi su don Giuseppe De Luca di Romana Guarnieri e di De Felice, lo stesso De Felice definì il saggio «veramente illuminante» e dichiarò di averlo considerato talmente importante da essere stato indotto, prima, a «far conoscere alla Mangoni» le sette lettere di De Luca a Bottai di cui era in possesso e che «documentavano» il rapporto tra i due (e «ovviamente», ad «autorizzarla a servirsene»), poi, a pubblicare nella nuova edizione del 1972 della propria *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* la lettera del 1942 di De Luca sul razzismo, ancora, ad autorizzare anche Romana Guarnieri a utilizzarle, infine, a pubblicarle lui stesso²¹. In effetti, si trattava di un contributo di grande livello culturale, documentario e filologico che, riletto oggi, non ha perso pressoché nulla della sua sostanza, raffinatezza e originalità. Esso faceva fare un significativo passo in avanti alla discussione sui rapporti tra

¹⁶ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana, 1900-1943*, Bari, Laterza, 1966.

¹⁷ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.

¹⁸ A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Roma, Samonà e Savelli, 1969.

¹⁹ «Storia contemporanea», II, 1971, n. 4, pp. 673-1138.

²⁰ L. Mangoni, *Aspetti della cultura cattolica sotto il fascismo: la rivista «Il Frontespizio»*, ivi, pp. 919-973.

²¹ R. De Felice, *Alcune lettere di Mons. Giuseppe De Luca a Giuseppe Bottai*, in *Modernismo, Fascismo, Comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 419-451, pp. 420-421.

i cattolici e il fascismo, aprendo interrogativi che avrebbero animato tutta la discussione degli anni successivi²².

Come accennato, il saggio si concentrava sull'esperienza del «Frontespizio», ai cui ben noti protagonisti (Papini, Soffici, Bargellini, Bo, Manacorda) aggiungeva il ruolo di guida esercitato dalla figura di De Luca, che l'autrice per la prima volta proponeva anzi di considerare la vera «figura determinante»²³ del gruppo, perché – scriveva – aveva assunto «costantemente nella rivista il ruolo di colui che rimanda al centro teologico, al punto fermo da cui i singoli itinerari dipartono»²⁴. Il saggio, seguendo suggestioni togliattiane e gariniane, prendeva le mosse dal Concordato. Quest'ultimo – sottolineava Mangoni –, «nell'atto in cui limitava oggettivamente l'azione politica dei cattolici militanti, dava ad essi la possibilità di un intervento sempre più vasto nella società laica, riproponendo la Chiesa come filtro necessario del costume, della vita intellettuale»²⁵. Con il 1929 si era delineata una situazione particolarmente favorevole per il cattolicesimo: «Alla svolta degli anni '30 il regime si poneva, politicamente, come realtà integrale, totale, nei confronti del paese, ma senza un adeguato corrispettivo di questo dato sul piano culturale», mentre la stessa «proposta insita nel gentilianesimo era tale da trovare in effetti delle opposizioni»²⁶. Pertanto, l'operazione dei cattolici volta a riempire quel vuoto (e della quale «Il Frontespizio» aveva rappresentato una delle punte di diamante) assumeva «un significato politico», anche se «tale significato si configurava» solo «su tempi molto lunghi, “sub specie aeternitatis”, attraverso una serie di mediazioni»²⁷.

«Il Frontespizio» aveva svolto, secondo Mangoni, un ruolo decisivo nella storia della cultura italiana e di quella fascista. Riviste laiche, come «La Ronda» o «Solaria», mancando «di una ideologia come punto di riferimento», erano state condannate a rimanere «strumenti di élites, riviste da addetti ai lavori»; mentre quelle «di impronta strapaesana, per l'analogo motivo della «mancanza di ideologia definita», erano state «incapaci di rendere le loro pur concrete critiche, alternative o integrative rispetto al fascismo»²⁸. Invece, la rivista cat-

²² Il saggio era presentato come «un capitolo di un libro in corso di preparazione, realizzato con il contributo del C.N.R. Comitato per le Scienze Giuridiche e Politiche, sugli organizzatori di cultura e le principali riviste letterarie dell'Italia del Novecento» (Mangoni, *Aspetti*, cit., p. 919). E infatti il testo sarebbe riapparso, senza alcuna modifica sostanziale, nel volume di Mangoni del 1974: cfr. L. Mangoni, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 239-283.

²³ Mangoni, *Aspetti*, cit., p. 927.

²⁴ Ivi, p. 931.

²⁵ Ivi, p. 928.

²⁶ Ivi, pp. 921-922.

²⁷ Ivi, pp. 928-929.

²⁸ Ivi, p. 930.

tolica aveva – nientedimeno – potuto ripetere la funzione di quella che poteva essere considerata la più grande esperienza culturale precedente, quella di una rivista come la «Voce»: «comune» era stata «l'esigenza e la volontà di agire e intervenire culturalmente nella società civile»; comune il presentarsi come «gruppi di intellettuali [...] che si ponevano come tramiti» fra «un'ideologia» (per il vocianesimo l'idealismo crociano, per i frontespiziani la religione cattolica) «e il pubblico più vasto dei lettori»; comune il fatto di partire «da presupposti non partitici sul piano politico» e l'intenzione di «svolgere una funzione prevalentemente civilizzatrice nel seno della società», perché proprio «attraverso la [...] diffusione» dell'ideologia di riferimento un «vasto pubblico» avrebbe dovuto «essere educato»²⁹.

La prima conseguenza di questa interpretazione ricca e complessa era che, «nel periodo compreso fra i Patti Lateranensi e l'ultima rivista fascista, cioè "Primato"», bisognava parlare, senza mezzi termini, di «una sorta di simbiosi» fra cultura cattolica e fascismo, una simbiosi nella quale era «difficile dire chi delle due parti desse o ricevesse di più»³⁰. Tale situazione non era stata scalfita dai ricorrenti conflitti: «alla luce» delle «ragioni profonde» di convergenza – affermava Mangoni – «qualsiasi tipo di contrasto, come quello, per esempio, fra fascismo e azione cattolica nel 1931, assumeva l'aspetto dell'episodicità e della transitorietà facilmente superabile o neppure da prendere in seria considerazione». E dove pure avrebbero potuto «manifestarsi delle distanze», come a un certo momento sul razzismo e sul nazismo hitleriano, queste non sarebbero state «mai decisive o insormontabili»³¹. La seconda conseguenza era che la posizione di De Luca e della rivista fiorentina assumeva un ruolo decisivo anche nella relazione tra cattolicesimo e modernità. Secondo Mangoni, il pensiero di Toniolo, e dunque il più compiuto approdo espresso dalla cultura cattolica a cavallo tra Ottocento e Novecento, aveva presentato limiti evidenti: aveva finito per «tradursi [...] in una forma, più o meno consapevole, di confessionalismo ideologico, dal quale in sostanza derivava un rifiuto della problematica capitalismo-mondo moderno». Nel caso del toniolismo, dunque, non che «il legame fra cultura cattolica e cultura moderna [...] non ci fosse», ma aveva condotto «ad esiti sostanzialmente arretrati»³², condizionando gli sviluppi stessi del movimento cattolico³³. Era proprio De Luca, invece, secondo Mangoni, colui che aveva individuato una nuova strada di approccio alla modernità. Egli proveniva da un filone che Mangoni giudicava

²⁹ Ivi, pp. 929-930.

³⁰ Ivi, p. 922.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 932.

³³ Ivi, p. 933.

più efficace e «moderno» di quello di Toniolo, e cioè quello degli «studiosi ed eruditi “vaticani”» dell'età leonina³⁴: si era avuta qui «una apologetica, senza dubbio più sottile e meno palese [...] volta alla esaltazione della Chiesa nei secoli senza spirito di crociata o etichetta confessionale ben visibile, ma più astutamente fondata sulle pseudoverità messe in luce dai fatti in se stessi, dai semplici ritrovamenti, dalle mere pubblicazioni di fonti»³⁵. In questo modo la posizione di De Luca aveva fornito alla cultura cattolica, paradossalmente, una posizione di vantaggio rispetto alla stessa cultura laica, e proprio sul terreno della collocazione dell'intellettuale moderno in rapporto alla politica:

Il rapporto Chiesa-cultura in De Luca – scriveva Mangoni – assume la fisionomia del rapporto politica-cultura in un intellettuale laico. Ma mentre quest'ultimo o riesce a mediare fra le due sfere, in qualche momento particolarmente felice, oppure è costretto a fare o solo il politico o solo il letterato, come nella maggior parte dei casi; Giuseppe De Luca – in quanto membro non di uno Stato o di un partito etc., ma della Chiesa, cioè di qualcosa, per chi ci crede, non di mondano, o che deriva dall'al di là quanto ha di terreno – riesce a pervenire ad una totale adesione fra Chiesa e cultura, che non è il solo equilibrio fra religione e scienza [...]. Al limite, continuando in questo ragionamento, l'intellettuale laico, che riesce a porsi come mediatore fra la sfera della politica e quella della cultura, ha semmai proprio qualcosa del modernista. Il situarsi agli antipodi del modernismo, consentì a De Luca di divenire il più riuscito promotore di cultura nell'ambito in cui si muoveva: la Chiesa³⁶.

Credo che a questo punto non possa sfuggire il valore del saggio del 1971, la sua finezza, la ricchezza di suggestioni, e soprattutto il fatto che esso tendeva a superare entrambi i dibattiti degli anni Settanta cui abbiamo accennato.

3. *Cattolicesimo, modernità e cultura fascista.* Nella discussione sulla «questione cattolica» Mangoni non accettava l'ipotesi di una continuità prefascismo-fascismo-postfascismo basata sul prevalere, in termini di classe, dall'età giolittiana al presente, di un sempre «rinnovato blocco clericomoderato»³⁷. Lo spiegò con chiarezza in un intervento di rassegna e di discussione apparso su «Quaderni storici» nel 1974. Riteneva inaccettabile l'idea che in questo processo i cattolici si fossero «sostanzialmente dissolti»³⁸ e contrapponeva con decisione a certa storiografia neomarxista la realtà di una perdurante «peculiarità» del movimento cattolico: ci si trovava, infatti, a suo avviso, «in presen-

³⁴ Ivi, p. 933.

³⁵ Ivi, p. 935.

³⁶ Ivi, p. 939.

³⁷ L. Mangoni, *Movimento cattolico e questione democristiana*, in «Quaderni storici», IX, 1974, n. 2, pp. 631-643, p. 633.

³⁸ *Ibidem*.

za di una matrice religiosa che, sia pure attraverso mediazioni infinite, filtri continuamente sovrapposti, rifiuti verbali di protagonisti, mascherature e camuffamenti d'ogni genere», finiva «tuttavia col penetrare, e non può essere altrimenti, nei reticolati della vita sociale e politica, e, per questo tramite, in quelli della vita economica»³⁹. E incalzava ancora polemicamente:

Una volta [...] posta la questione del gruppo dirigente cattolico come parte integrante della formazione di una borghesia nazionale, e in essa praticamente dissoltosi, non è del tutto chiaro perché il requisito peculiare di cattolicesimo debba essere mantenuto per i ceti subalterni: si corre così il rischio di smarrire quanto l'interclassismo cattolico fosse ideologicamente aderente al corporativismo fascista, e quanto tale aderenza venisse accentuata dal sorgere, sotto il fascismo, di un capitalismo monopolistico di stato. In questo senso, se almeno in parte, il rapporto Dc-Stato, e quindi la «questione democristiana», si colgono, schematizzando, sul piano sociale in una concezione pluralistica, corporativa, interclassista della società, e sul piano economico nell'ambigua nozione delle partecipazioni statali, elementi che legano e fondono la Dc degasperiana e post-degasperiana, appare evidente la connessione, la corrispondenza di tutto ciò con quanto ebbe a verificarsi sotto il fascismo⁴⁰.

Sull'altro fronte, essa mostrava un rifiuto analogo, e per certi versi ancora più duro, per le posizioni della storiografia cattolico-democratica. A Pietro Scoppola ella rimproverava una «posizione "militante"», lo accusava di «psicologismo e democraticismo»⁴¹: il suo giudizio espresso nel volume del 1971 su *Chiesa e fascismo* che individuava una «contraddizione ideologica» nel riconoscimento della sovranità della Chiesa da parte di uno Stato fascista «che aveva esasperato la sua propria sovranità fino al totalitarismo»⁴² le sembrava «formalistico»; l'analisi ivi contenuta delle vicende del 1931, che postulava «"conflitto" e [...] "riconciliazione"», le pareva sopravvalutare episodi dalla «natura, per così dire, epidermica e momentanea»⁴³; e l'idea generale del libro, quella di un «"equilibrio" creatosi [...] dopo il '31, "fra uno Stato esteriormente totalitario e la Chiesa cattolica"», le appariva inaccettabile⁴⁴. Al di là di una certa «equanimità del giudizio», Scoppola, secondo Mangoni, aveva finito «oggettivamente» per «salvare il salvabile», cioè per «privilegiare nel cattolicesimo italiano e nelle sue estrinsecazioni politiche (individui, gruppi, correnti, movimenti e partito) le posizioni democratiche e antifasciste», compiendo però un'«operazione discutibile», se solo si pensava «alla sottile dialettica e

³⁹ Ivi, p. 634.

⁴⁰ Ivi, p. 636.

⁴¹ Ivi, p. 640.

⁴² Ivi, p. 641.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 642.

complementarità che ha sempre legato, al di là delle intenzioni individuali, transigenti e intransigenti, Leone XIII e Pio X, tomismo e modernismo, Toniolo e Murri, fino a De Gasperi e Dossetti, per tacere delle ancora più gravi ambiguità successive»⁴⁵.

Mangoni, nettamente avversa sia alle letture facilmente continuiste sia a quelle che altrettanto semplicisticamente puntassero alle novità, si collocava così su una posizione nettamente originale. Il suo principale riferimento interpretativo era costituito dalle ricerche di Giovanni Miccoli, con il loro riconoscimento del «carattere meramente strumentale che assume, per il clero e il laicato cattolico, l'impegno civile e temporale, rispetto ai problemi dell'organizzazione ecclesiastica»⁴⁶ e con la loro insistenza sul fatto che le gerarchie ecclesiastiche avevano individuato nel fascismo «lo strumento per un ritorno ad una situazione politico-sociale che sembrava la premessa per la realizzazione successiva di una società effettivamente ierocratica»⁴⁷. Sulla base di queste premesse, «l'incontro di vertice [tra Chiesa e fascismo]» appariva a Mangoni «la cartina di tornasole» che rivelava «le corrispondenze più profonde e sostanziali». Ciò che improntava davvero «la storia politica del cattolicesimo italiano» era infatti, a suo avviso, «il rapporto strettissimo [...] fra chiesa, cattolici e stato»: ed esso si era posto, «ieri come incontro, reciproca adesione e corrispondenza fra chiesa e fascismo non semplicemente su basi giuridiche e normative, ma, ed è quel che conta, religiose e sociali», e oggi si poneva «come "questione democristiana"»⁴⁸. Pur contrapponendosi alla lettura della continuità, Mangoni non rinunciava così a una prospettiva di lungo periodo, secondo la quale la «questione democristiana» doveva essere «il punto di partenza, politico e storiografico, per un ripensamento della situazione del presente alla luce del passato»⁴⁹; e anche qui «il rapporto Dc-Stato» illuminava «il cattolicesimo italiano odierno» ed era «a sua volta da esso caratterizzato e determinato»⁵⁰. Parallelamente, pur contrapponendosi alla ricerca di Scoppola delle radici di una coscienza religiosa democratica, Mangoni non rinunciava a individuare a livello di cultura religiosa (e non meramente a quello di un adattamento di potere) una via cattolica alla modernità. Seguendo ancora Miccoli e la sua considerazione «della battaglia modernismo-antimodernismo come battaglia di retroguardia», Mangoni vedeva infatti in De Luca colui che

⁴⁵ Ivi, p. 643.

⁴⁶ Cit. ivi, p. 638.

⁴⁷ Cit. ivi, pp. 637-638.

⁴⁸ Ivi, p. 643.

⁴⁹ Ivi, p. 633.

⁵⁰ Ivi, p. 639.

era riuscito «efficacemente a superare i termini angusti di quel contrasto»⁵¹. De Luca era infatti arrivato a una nuova e originale posizione che considerava la disputa modernismo-antimodernismo, tanto decisiva per i cattolici italiani, decisamente da superare, per costituire, piuttosto, una struttura di studi di cattolici solida e non legata alla contingenza, in grado di ricomporre la frattura tra tradizione cristiana e cultura moderna.

Altrettanto centrali le implicazioni del saggio del 1971 in merito al discorso sulla cultura fascista, che esso sostanzialmente anticipava. Non dobbiamo dimenticare che proprio tra 1974 e 1975 due volumi, molto diversi tra loro, ma anche per molti aspetti, paralleli l'uno all'altro, avrebbero profondamente modificato il quadro degli studi: oltre a quello di Mangoni (che risulta finito di stampare nell'aprile 1974), quello di Emilio Gentile che sarebbe uscito a distanza di un anno (pubblicato nel maggio 1975, ma con un'introduzione dell'autore data luglio 1974, nella quale tra l'altro proprio Luisa Mangoni è ringraziata per l'aiuto prestato)⁵². Dunque, due libri sostanzialmente coevi, pubblicati dallo stesso editore, usciti nella stessa collana, entrambi parte di un comune sforzo di ricerca: l'iniziativa già ricordata del Cnr guidata da De Felice⁵³. I volumi di Mangoni e Gentile erano dunque, per molti versi, complementari: quello di Mangoni era il primo a studiare sistematicamente ed estensivamente atteggiamenti e idee dei principali intellettuali e delle maggiori riviste fasciste⁵⁴; quello di Gentile ricostruiva l'emergere del concetto di Stato totalitario nel fondersi di varie correnti, sottolineando l'importanza dell'ideologia nel successo del movimento e nella fondazione del regime. Entrambi rompevano con la negazione tradizionale dell'esistenza e dell'importanza di una cultura fascista; entrambi sottolineavano quanto il discorso su di essa fosse complesso perché essa appariva plurima, fatta di gruppi in competizione tra loro e protagonisti di diverse percezioni e proposte. Allo stesso tempo, i due volumi erano portatori di due visioni profondamente diverse, e per molti versi opposte. Nella ricostruzione compiuta da Gentile il cattolicesimo trovava un posto tutt'altro che decisivo, se non per quanto riguardava alcuni gruppi o correnti particolari. Il filo centrale correva altrove: il radicalismo nazionale di inizio secolo, i nuovi miti della grande guerra, l'anti-ideologismo che rifiutava il primato della ragione, l'affermazione del primato assoluto della politica. Proprio il ruolo del cattolicesimo nella costruzione dell'ideologia del regime appariva invece assolutamente fondamentale

⁵¹ Mangoni, *Aspetti*, cit., p. 938.

⁵² E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. X.

⁵³ Su di essa cfr. R. De Felice, *Prefazione* a S. Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia (1919-1926)*, Bari, Laterza, 1971, p. V.

⁵⁴ E. Gentile, *Fascism in Italian Historiography: In Search of an Individual Historical Identity*, in «Journal of Contemporary History», XXI, 1986, n. 2, pp. 179-208, p. 185.

a Mangoni. Certo, il fascismo non avrebbe voluto trasformarsi in un regime confessionale, ma l'incontro politico con il cattolicesimo gli sarebbe risultato sostanzialmente indispensabile, tanto che, alla fine, sarebbe stato proprio l'accordo con i cattolici a esprimere la vera natura del fascismo e il cattolicesimo si sarebbe affermato «come la nuova cultura del regime»⁵⁵. Mangoni sarebbe così arrivata a scrivere: «Oggi è lecito chiedersi se la cultura fascista, la cultura del regime, nell'accezione più pregnante di tale espressione, vada vista nella filosofia di Gentile, nella storiografia di Volpe, nelle teorizzazioni corporativistiche di Ugo Spirito, nell'Enciclopedia Treccani, tanto per fare qualche riferimento essenziale, oppure, negli anni Trenta, nella cultura cattolica nella sua manifestazione "frontespiziana"»⁵⁶.

4. *Un bilancio*. Certo, rilette oggi, alcune delle proposte interpretative di Luisa Mangoni dovrebbero essere, com'è naturale, meglio qualificate alla luce delle tantissime nuove ricerche accumulate negli anni. Dopo tutto quello che è emerso sul totalitarismo fascista, soprattutto sull'intransigente volontà del regime di non lasciare quasi nessuno spazio al mondo cattolico, sarebbe difficile utilizzare i termini che ella ha usato: «simbiosi», «compenetrazione», «osmosi». Rischia di essere addirittura fonte di confusione il tentativo di Mangoni di accostare (o di contrapporre) Chiesa e fascismo come due «totalitarismi»: «I due totalitarismi, il cattolico e il fascista, – scriveva nel 1971 – strumentalizzandosi l'un l'altro, dalla incrollabilità del proprio punto di vista, finirono con l'aderire reciprocamente»⁵⁷. Nel complesso, le esperienze culturali cattoliche da lei esaminate dimostrano un rapporto dei cattolici con la politica fascista e con la cultura moderna, testimoniano di un dichiarato intento di cercare di contare nell'ideologia del regime, ma non bastano a provare che questo spazio fosse stato effettivamente conquistato o concesso. Del resto, la grande assente nella ricostruzione di Mangoni è, forse, proprio la componente più decisiva per le sorti della politica e della cultura cattoliche

⁵⁵ Mangoni, *L'interventismo*, cit., p. 220.

⁵⁶ Mangoni, *Aspetti*, cit., p. 922. Non è possibile affrontare in questa sede il problema della continuità di questa riflessione. Basti dire che, se non altro su questi aspetti, l'interpretazione del 1971 sarebbe stata confermata in tutti i contributi successivi: L. Mangoni Cervelli, *Il fascismo alla conquista del consenso*, in «Rinascita», XXXIII, n. 14, 2 aprile 1976, pp. 23-24, p. 24; L. Mangoni, *L'Università Cattolica del Sacro Cuore. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell'insegnamento superiore*, in *Storia d'Italia. Annali. 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 977-1014; L. Mangoni, *I Patti lateranensi e la cultura cattolica*, in «Studi Storici», XLIII, 2002, n. 1, pp. 153-165, poi in *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, a cura di V. Ferrone, Firenze, Olschki, 2004, pp. 93-106.

⁵⁷ Mangoni, *Aspetti*, cit., p. 922.

del Novecento: e cioè quella «montiniana». E difficilmente la maggioranza degli studiosi oggi si riconoscerebbe in un'immagine della cultura fascista sostanzialmente identificata con nazionalismo e cattolicesimo.

Tuttavia, detto questo, si deve dire molto altro. Se parlare di totalitarismo cattolico appare una forzatura, non appare infondato, invece, come Mangoni ha suggerito nel libro su De Luca del 1989, pensare che il cattolicesimo degli anni fascisti, anche per precisi motivi difensivi, venne assumendo «un carattere totalizzante, o quanto meno un'aspirazione ad esser tale»⁵⁸. Se è sicuramente esagerato vedere nella cultura cattolica dei Papini, dei De Luca, dei Gemelli la cultura fascista *tout court*, ricerche recenti confermano l'esistenza di una corposa, determinante realtà: quella di una sorta di nazional-cattolicesimo. Non si tratta, naturalmente, della cultura del regime: quest'ultimo inseriva sincreticamente il cattolicesimo nel suo mito politico nazionale e nella religione dello Stato fascista, mentre i cattolici cercavano di usare il regime e il suo apparato mitico simbolico in favore dell'Italia cattolica. Ne scaturì, però, a fianco dei miti politici propri del fascismo, una *koiné* ideologica che, favorendo l'una e l'altra componente, penetrava liberamente e largamente nelle grandi masse popolari.

Ci sono altri due meriti fondamentali del lavoro di ricerca di Mangoni che vanno sottolineati. Innanzitutto, esso ha indicato, già in anni lontani, una strada decisiva da percorrere per sciogliere due nodi essenziali per la storiografia sul Novecento italiano nel suo complesso: quello del rapporto moderno/antimoderno e quello del rapporto filofascismo/antifascismo. Quanto al primo aspetto, è chiaro che le posizioni che Mangoni ha esaminato, e soprattutto quella di De Luca, sono posizioni che, pur paradossalmente nutrite di cattolicesimo reazionario o intransigente, finiscono per porsi *al di là*, al di sopra, per così dire, della contrapposizione moderno-antimoderno, e tale contrapposizione intendono propriamente rifiutare, soprattutto nei termini in cui la impostava la cultura intransigente o, in modo del tutto speculare, anche la cultura progressista. Analogamente, le ricerche di Mangoni rendono improponibile appiattire le complesse posizioni della cultura cattolica di fronte al fascismo e alla modernità politica su una delle due alternative secche, dell'adesione e del rifiuto: gli elementi fondamentali di queste posizioni (logica concordataria, mussolinismo, interpretazione del fascismo non come regime o come partito ma come governo nazionale, assonanza con i motivi antiborghesi presenti nel regime maturo) si saldano in posizioni molto articolate che, nel tempo, finiscono per accentuare questo o quell'elemento,

⁵⁸ L. Mangoni, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*, Torino, Einaudi, 1989, p. 296.

rimanendo tuttavia sempre autonome ed esterne rispetto al fascismo stesso. Insomma, credo che dobbiamo essere profondamente grati a Luisa Mangoni non solo per un lavoro di ricerca di straordinaria ricchezza e finezza, ma per averci richiamato alla necessità di evitare visioni dicotomiche e all'importanza di criteri di lettura più sfumati e complessi, se si vogliono interpretare correttamente gli atteggiamenti dei cattolici. Infine, dobbiamo essere grati a Marisa anche per un altro elemento. I suoi lavori ci pongono davanti agli occhi un risultato importantissimo, ed emblematico per quanto riguarda il rapporto del cattolicesimo con la modernità politica: c'è una stessa convinzione in personaggi lontani come Gramsci, Bottai, Gentile, Gemelli, De Luca (e aggiungerei Togliatti); ed è la convinzione di tutta un'epoca. Essa è riassumibile nella formula che Mangoni ci ha brillantemente suggerito, quella dell'«interventismo della cultura»: sono tutti persuasi (Gramsci, Bottai, Gentile, Gemelli, De Luca) che le sorti della politica si vincano sul tavolo della cultura. E questa diffusa persuasione ci conferma che, con il fascismo, anche i cattolici erano davvero entrati nel Novecento. E, forse, se la confrontiamo con la realtà della politica del nuovo secolo, anche che il Novecento è davvero finito.

