

# RESISTENZA CATTOLICA E MORALIZZAZIONE DELLA VIOLENZA

## RIFLESSIONI SU UN LIBRO RECENTE

1. Alessandro Santagata, già assegnista di ricerca e ora ricercatore di Storia contemporanea presso l'Università degli studi di Padova, era finora noto agli studiosi soprattutto per un'articolata ricostruzione della nascita della contestazione cattolica negli anni immediatamente successivi al concilio Vaticano II, pubblicata nel 2016<sup>1</sup>. Nel libro che qui si analizza, che costituisce l'esito di un programma di ricerca che nella formulazione iniziale suonava come *Catholic moral conundrums in the Italian Resistance (1943-45)*, l'attenzione è rivolta invece alla questione di come, nell'ambito della Resistenza cattolica, venne affrontato il tema della violenza, e più in particolare di quali siano stati, in assenza di una chiara copertura istituzionale (sia a livello civile che ecclesiastico), «i meccanismi di legittimazione della violenza da parte delle formazioni partigiane legate all'area cattolica veneta» (p. 11). Le modalità di giustificazione della «violenza agita dai credenti» (p. 10) in un momento di trapasso drammaticamente complicato per la storia italiana ed europea come la fase finale della seconda guerra mondiale, questo è dunque l'enigma (*conundrum*, appunto) che sta al centro dell'interesse storico e storiografico dell'autore, il quale in generale, volendosi applicare allo scandaglio di quello «spazio individuale e collettivo in cui politica ed etica si sono incontrate e scontrate» (p. 11), si richiama prioritariamente alla lezione di Claudio Pavone sulla moralità della Resistenza<sup>2</sup>, e nello specifico alla locuzione di «violenza “incolpevole”», intesa da Santagata (ancora p. 11) come un «dispositivo retorico» (ma non direi che si trattasse solo di *retorica*, o per lo meno non intenderei il termine in senso solo strumentale) in grado di giustificare una violenza partigiana, percepita come necessaria e/o inevitabile dai

A. Santagata, *Una violenza “incolpevole”. Retoriche e pratiche dei cattolici nella Resistenza veneta*, Roma, Viella, 2021 (Collana dell'Istituto Nazionale Ferruccio Parri, 3), pp. 324.

<sup>1</sup> Si tratta di A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016.

<sup>2</sup> Il riferimento, ovviamente, è al classico C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, specie pp. 413-514.

soggetti agenti, in mancanza di interventi di un'autorità legittima in grado di fornire una 'regolarizzazione' istituzionale alla pratica della medesima.

Nel libro di Santagata il tema viene affrontato con riferimento a un ambito territoriale limitato, ovvero le due province di Padova e Vicenza (nell'insieme abbastanza corrispondenti alle relative diocesi, guidate all'epoca da vescovi non molto 'schierati' sotto il profilo politico, rispettivamente Carlo Agostini e Carlo Zinato, subentrato nel luglio 1944 al più 'antifascista' Ferdinando Rodolfi), ma significativo, in quanto caratterizzato – da un lato – da una diffusa e radicata presenza socio-culturale e organizzativa della Chiesa, e – dall'altro lato – idoneo ad approcciare situazioni geografiche, sociali e culturali piuttosto variegata (dalla montagna alla collina berica ed euganea alla pianura, fino ai limiti della laguna veneta; dagli ambienti cittadini alle campagne, dalle aree industriali dello scledense e di Valdagno alle zone rurali della bassa padovana e vicentina): in questo senso, la limitazione geografica del campo d'indagine non nuoce affatto alla possibilità di dedurre implicazioni di carattere generale, ed anzi offre l'opportunità di esaminare analogie e differenze, in chiave comparativa, con altri scenari regionali. Quello che invece potrebbe risultare più discutibile nell'impostazione dello studio è il fatto di concentrare l'attenzione essenzialmente sulle «relazioni tra le retoriche, che sono l'oggetto principale della ricerca, e la prassi dei soggetti coinvolti», non tanto perché non sia legittimo porsi un obiettivo diverso dal «ricostruire la storia dei cattolici nella Resistenza veneta» in termini fattuali (p. 19), quanto perché appare difficile cogliere le relazioni di cui sopra astraendo da uno degli elementi essenziali delle stesse relazioni, ovvero appunto il dato delle concrete pratiche belliche del partigianato cattolico e/o 'autonomo' (ma di orientamento prevalentemente cattolico) nelle circostanze effettive in cui si esplicò. In realtà, il lavoro di Santagata non prescinde affatto dalla considerazione dei contesti specifici in cui si svolse l'azione politico-militare resistenziale delle formazioni cattoliche, quanto piuttosto dall'analisi/interpretazione minuta di singoli episodi, specie se particolarmente discussi a livello storiografico, perché all'autore non interessa la conoscenza dettagliata e puntuale di vicende di carattere più o meno locale, conoscenza che caso per caso non può che essere complicata dalla particolare natura di molte fonti resistenziali (fortemente condizionate dal fatto di essere state spesso prodotte in contesti di insicurezza, segnati dalla concitazione bellica e dall'urgenza del pericolo), quanto piuttosto individuare delle linee interpretative generali relativamente agli sforzi compiuti in ambito cattolico per relativizzare e soprattutto 'moralizzare' la violenza partigiana. E in questo senso la ricerca, sia per quanto concerne l'esame dell'ampia e sempre più stratificata storiografia esistente, sia per quanto riguarda lo scavo originale su fonti, edite o meno, ma comunque poco o per nulla studiate finora (penso per esempio alle relazioni storiche delle brigate partigiane, oppure alle riviste clandestine, venete e non, o anche ai non numerosi, ma spesso assai significativi, diari e/o memoriali di alcuni protagonisti), appare senz'altro ampia ed esaustiva.

2. Venendo ora alla questione centrale del libro di Santagata, cioè quella relativa alle modalità attraverso le quali i resistenti cattolici cercarono di giustificare la violenza resistenziale, come già accennato l'ipotesi di partenza, che trova ampie conferme nell'ambito del volume, è quella di Claudio Pavone, secondo il quale, nell'impossibilità di un riconoscimento ufficiale da parte dello Stato e/o della Chiesa, essi avrebbero deciso da un lato di richiamarsi al giuramento di fedeltà alla Corona e quindi al suo esercito, dall'altro di mutuare le forme di quest'ultimo nella loro azione politico-militare, perché appunto la 'militarizzazione' delle formazioni partigiane ne avrebbe potuto parzialmente legittimare l'esistenza, le azioni, e in particolare l'esercizio della violenza. Il problema, già evidenziato a suo tempo da Pavone, del «vuoto istituzionale» (p. 67), cioè della discontinuità statale dopo l'8 settembre, in questo senso era particolarmente grave dal punto di vista cattolico, proprio perché, se da un lato apriva a scenari storico-politici incerti per il futuro, nell'immediato rendeva precaria la legittimazione della scelta di resistere al nazifascismo combattendo, scelta che già di per sé appariva comunque assai complessa, dato il carattere inedito del conflitto che si andava delineando (p. 51). Per cogliere a fondo la rilevanza della questione è però necessario richiamare in breve i termini essenziali della tradizionale posizione ideologica cattolica di fronte alla guerra. In generale, la teologia cattolica ordinariamente forniva una lettura in chiave etico-religiosa e teleologica della guerra, rispetto alla quale la posizione del fedele cattolico veniva poi regolata sulla base della dottrina della 'guerra giusta'. Tale dottrina, a livello teorico, enucleava due distinte categorie di giustizia applicabili ai conflitti: da un lato, quella dello *ius ad bellum*, cioè relativo all'intrapresa della guerra, che richiedeva che essa fosse proclamata da una legittima autorità, per una giusta causa (in primo luogo la difesa da aggressioni esterne), e per una giusta finalità (il ripristino dell'ordine nelle relazioni internazionali), il tutto declinato sulla base di una sorta di 'principio di presunzione' rispetto ai governi legittimi, che faceva scattare quindi il dovere di obbedienza in capo ai sudditi/cittadini cattolici; dall'altro lato, quella dello *ius in bello*, che prevedeva appunto una forma di 'moralizzazione' della guerra, che doveva essere combattuta senza odio per il nemico, tutelando gli innocenti (tipicamente, i civili e gli individui e/o i paesi neutrali), e con strumenti (armamenti) e livelli di violenza 'proporzionati' (e comunque tendenti alla minimizzazione del danno)<sup>3</sup>. Come è noto, le grandi guerre della prima metà del Novecento, dalla 'guerra totale' del primo conflitto mondiale, fino alle forme di 'guerra ai civili' e di 'guerra di sterminio' del secondo, misero a durissima prova tale dottrina tradizionale, e in questo senso la guerra partigiana, con la sua intensa politicizzazione della lotta, introduceva anche nello scenario italiano (dopo che ciò era già avvenuto in altri paesi occupati dai nazifascisti) una ulteriore, acuta complicazione. Se infatti, al di fuori del territorio controllato dal governo Badoglio e dalla monarchia, non esisteva un governo italiano legittimo cui collegarsi diretta-

<sup>3</sup> Sul punto, un comodo riepilogo in D. Menozzi, *Storia della Chiesa. L'età contemporanea*, Bologna, EDB, 2019, pp. 130-131.

mente (essendo evidentemente quello della RSI un governo fantoccio, peraltro non riconosciuto dalla Santa Sede, oltre che un chiaro nemico politico per i resistenti), a risultare intrinsecamente problematica era la legittimazione della disobbedienza, e *a fortiori* della violenza, nei riguardi di un potere diffusamente percepito come ingiusto, ma dotato di fatto di una certa 'legalità', per quanto incerta, oltre che di un'indubbia egemonia militare sul territorio. Certamente esisteva per i cattolici la possibilità teorica di richiamarsi alla dottrina tradizionale (già tomista, e poi rinnovata dai teologi della Seconda scolastica) sulla resistenza al potere ingiusto/tirannico, ma le concrete possibilità di applicare tale dottrina alla realtà della guerra partigiana erano estremamente scarse, perché in buona sostanza essa era stata a suo tempo elaborata in relazione alla difesa della 'libertà' della Chiesa (o dei credenti rispetto a sovrani eretici), e quindi anche i casi in cui i pontefici vi avevano accennato in anni non troppo lontani (Leone XIII nell'enciclica *Libertas* del 1888), o anche molto vicini (Pio XI nella *Firmissimam constantiam* del 1937, riferendosi alla situazione della Chiesa cattolica nel Messico, travagliata dalla 'guerra cristera'), non offrivano appigli confacenti al contesto italiano del 1943-45 (pp. 98-99), e dunque non consentivano ai fedeli di fruire di pronunciamenti dell'autorità ecclesiastica a sostegno dell'impegno resistenziale. A maggior ragione dato il silenzio di Pio XII sul fenomeno partigiano, e la conseguente impostazione pastorale prudente assunta dalla maggior parte dell'episcopato italiano, ivi compresi i vescovi di Padova e Vicenza, sulla questione (p. 55). Come è noto, la preoccupazione principale di Pio XII in tale frangente fu quella di alleviare le sofferenze della popolazione senza però esporre a rischi l'istituzione ecclesiastica, e soprattutto senza aprire la strada a una possibile affermazione di forze politiche social-comuniste: di qui la promozione di una linea di cauta (e talvolta francamente pavida) equidistanza, tesa a condannare qualunque atto di perturbazione dell'ordine, che se non impedì a una parte non trascurabile del clero veneto di fornire a vario titolo sostegno morale e materiale ai partigiani (specie se cattolici, ovviamente), certo legittimò la scelta della maggioranza dei preti di non farsi coinvolgere attivamente nel conflitto, e comunque ne limitò fortemente la possibilità di fornire assistenza spirituale in forma continuativa alle bande partigiane (pp. 57-61). In tale contesto, pertanto, non stupisce l'insistenza con la quale dalle fonti relative in senso lato alla resistenza cattolica emerge il tema della giustificazione di una lotta che, in prima battuta, senza dubbio non appariva facilmente 'moralizzabile'.

3. Il lavoro di Santagata prende in esame diverse tipologie di materiali documentari che toccano, da molteplici punti di vista e con diversi livelli di consapevolezza, il problema di giustificare la scelta, da parte dei resistenti cattolici, di impugnare le armi.

In primo luogo, dalle relazioni storiche sull'operato delle brigate 'autonome' (più o meno legate al mondo cattolico) e dai profili e dalle dichiarazioni dei loro comandanti, emerge una concezione della violenza bellica che prevalentemente si sostanzia di «una miscela di militarismo e di localismo»: secondo Santagata, ciò che maggiormente importava ai partigiani autonomi, specie nelle campagne e nei

territori montani e della Pedemontana, era esercitare un'egemonia – di profilo e tono 'difensivo', più che 'attendista', sul piano strettamente militare<sup>4</sup> – su una società locale imbevuta di cultura tradizionale cattolica, che costituiva il retroterra da cui proveniva la maggior parte dei membri delle brigate, ivi compresi (pressoché senza eccezioni) i loro vertici (p. 180). Ciò marca un'evidente differenza sia rispetto all'operato del nemico nazifascista, la cui violenza è comunemente descritta come gratuita, e connotata da un'aggressività di livello 'bestiale', sia rispetto al *modus operandi* del partigianato 'garibaldino' (i cui vertici, peraltro, provenienti spesso da fuori regione, specie dall'Emilia e dalla Toscana, erano non a caso percepiti come 'forestieri', portatori cioè di una diversa cultura, politica e non), la cui concezione della guerriglia partigiana era segnata da una strategia 'offensivistica', che metteva l'attacco 'senza tregua' al nemico (parafrasando il titolo del notissimo libro di Giovanni Pesce)<sup>5</sup> al primo posto, e che, in ultima analisi, prevedeva come obiettivo finale della lotta che le avanguardie partigiane mobilitassero il popolo e lo guidassero all'insurrezione (p. 158). In questo senso, un elemento in grado di esplicitare con chiarezza le differenze all'interno del partigianato è senz'altro la questione delle rappresaglie, che spesso risulta non per caso anche oggetto di sostanziale rielaborazione in sede di rievocazione storica da parte dei resistenti cattolici veneti: come ricorda giustamente Santagata, «ogni azione contro il nemico poteva provocare una rappresaglia» (ivi comprese le azioni di sabotaggio, le iniziative militari che non provocavano morti o feriti, ma solo sequestri temporanei di militi fascisti e/o tedeschi, magari da utilizzare per scambi di prigionieri, o il disarmo di singoli reparti della GNR o di altri nuclei nazifascisti, o la semplice requisizione/sottrazione di armi al nemico), e «di ciò tutti i combattenti, compresi gli autonomi, erano perfettamente consapevoli» (p. 171). Poiché tuttavia era impossibile stabilire a priori un rapporto sicuro tra costi e benefici di determinate iniziative, e dato che l'alternativa consistente nel rinunciare a qualunque azione che potesse comportare un rischio per persone innocenti «avrebbe coinciso con la rinuncia a resistere, con la rassegnazione all'obbedienza a Mussolini e a Hitler, e la resa ad un'iniziativa esclusivamente alleata»<sup>6</sup>, è chiaro che in generale anche le azioni dei partigiani 'autonomi' non poterono ordinariamente evitare di fare i conti con tali rischi: ciò non di meno, nella memoria e nella auto-rappresentazione successiva degli stessi, la questione venne progressivamente messa da parte, fino a sostenere la

<sup>4</sup> A proposito del concreto operato dei singoli nuclei partigiani autonomi, Santagata, mutuando un giudizio di Livio Vanzetto, sostiene esplicitamente che vada ormai archiviata la categoria di 'attesismo', «in quanto figlia della polemica di allora, e comunque ingenerosa alla prova dei fatti» (p. 162).

<sup>5</sup> G. Pesce, *Senza tregua: la guerra dei GAP*, Milano, Feltrinelli, 1973 (più volte ristampato).

<sup>6</sup> Riprendo il giudizio di S. Peli, *La Resistenza in Italia. Storia e critica*, Torino, Einaudi, 2004, p. 249, ma sul punto, molto discusso in sede storiografica, si veda anche Id., "Rendere il colpo". Osservazioni su novità e difficoltà della violenza partigiana, in Id., *La Resistenza difficile*, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 104-120.

tesi, chiaramente non attendibile, per cui, diversamente dai garibaldini, i partigiani cattolici avevano operato «senza provocare mai rappresaglie» (p. 172), e a mettere decisamente in secondo piano il fatto (talvolta menzionato, ma in maniera cursoria e comunque auto-assolutoria) che in qualche caso anche i partigiani cattolici avevano proceduto a (mirate) contro-rappresaglie (p. 171).

Il *background* della cultura militare cattolica, del resto, in tutti questi casi non poteva che agire in maniera profondamente condizionante: il suo modello di riferimento, quello del «buon soldato cattolico», la cui caratteristica saliente consisteva nella disciplina morale, fisica e sessuale», circolava sistematicamente negli ambienti dell'associazionismo giovanile confessionale, mescolando caratteri discendenti dai modelli borghesi di rispettabilità, codificati nel corso dell'Ottocento, a più recenti suggestioni nazionaliste e militariste, veicolate però attraverso il culto dei caduti della Grande guerra in difesa della patria, i cui valori più autentici venivano collegati alla tradizione cattolica (p. 39), in armonia con il mito dell'Italia 'nazione cattolica' per eccellenza, che nell'ambito della prima guerra mondiale aveva accompagnato una chiara nazionalizzazione della religione cattolica e per converso una altrettanto evidente 'confessionalizzazione' del nazionalismo, cui lo stesso fascismo si era non a caso ispirato (p. 107). Ciò spiega, tra l'altro, le convergenti dichiarazioni di diversi resistenti cattolici, i quali hanno a più riprese riferito come, almeno in una prima fase, fossero stati mossi all'azione esclusivamente da ragioni patriottiche (p. 70), legate alla necessità di liberare l'Italia dal tedesco invasore, rispetto al quale avevano da sempre mantenuto riserve, legate ad antiche ruggini di lontana origine risorgimentale o (più plausibilmente) alla guerra del 1915-18 (che dopo la rotta di Caporetto proprio tra Friuli e Veneto aveva comportato, e ciò non va dimenticato, l'occupazione diretta di larghe zone del territorio da parte dell'esercito austro-tedesco): in questo senso, è probabile che la asserita pulsione patriottica, pur non comportando automaticamente la rimozione del carattere antifascista della Resistenza, potesse agire a livello ideologico in una parte dei partigiani cattolici nel senso di legittimare una lotta contro altri italiani (i fascisti repubblicani, nello specifico), i quali, operando palesemente (e ignominiosamente) 'a rimorchio' dei tedeschi, agivano ormai contro la patria, e anzi in un certo senso avevano scelto di collocarsi al di fuori della comunità nazionale. La guerra civile resistenziale, in questo modo, specie negli anni successivi all'immediato dopoguerra, sarebbe stata 'depoliticizzata' e riletta o nei termini di «una più rassicurante e tradizionale guerra contro lo straniero» (Isnenghi), o anche sulla base di un dispositivo retorico di particolare efficacia, che è stato definito da Guri Schwarz come «patriottismo espiativo», in base al quale l'impegno bellico, lungi dal declinarsi unicamente attraverso le categorie del coraggio e/o dell'eroismo, sarebbe stato vissuto come «il prezzo da pagare per riscattarsi dalla colpa collettiva rappresentata dal fascismo» (p. 294). Tale schema retorico-ideologico, secondo Santagata, sarebbe stato particolarmente funzionale all'autocoscienza del partigianato cattolico negli anni post-bellici, perché avrebbe convenientemente incrociato la costitutiva natura 'difensiva' (rispetto alla comunità locale, alla patria, e anche alle esigenze della Chiesa) del suo impegno militare (pp. 298-299): proprio per questo, tra l'altro, fin dal periodo resistenziale,

avrebbe catalizzato l'interesse di una serie di esponenti del movimento cattolico più direttamente legati alla DC, i quali nella stampa clandestina (che fu, non va dimenticato, un vero e proprio vivaio della futura dirigenza del partito, in Veneto e non solo), più che riferirsi a quanto accadeva nel vivo della lotta partigiana, ordinariamente si preoccupavano di discutere problemi di dottrina sociale cattolica, di recuperare aspetti della tradizione politico-sociale 'bianca', e di denunciare le responsabilità storiche del fascismo nei confronti dell'Italia, ma anche della Chiesa, la quale con il Concordato aveva 'investito' su una normalizzazione e una 'cristianizzazione' del movimento, evidentemente e colpevolmente rifiutata da Mussolini e a maggior ragione dalla RSI (pp. 96-97)<sup>7</sup>.

4. Che la DC, nel suo complesso, avesse «la testa rivolta al dopoguerra» (p. 97) emerge non solo dalla stampa democristiana clandestina, ma anche dall'operato delle brigate egemonizzate dal partito, le quali nel complesso secondo Santagata possono essere considerate «il risultato della corsa del gruppo dirigente democristiano per segnare la propria presenza nel movimento partigiano (...) nella consapevolezza (...) che se i cattolici fossero rimasti fuori dalla Resistenza avrebbero rischiato l'emarginazione politica o, ancora peggio, una deriva del paese verso il socialismo sovietico» (p. 88). D'altra parte, prosegue lo studioso, se da un lato «i cattolici sapevano di essere minoranza nella Resistenza», dall'altro con ogni probabilità erano anche consapevoli della loro potenziale egemonia (almeno in Veneto) «in una società ancora prevalentemente contadina e che stava vivendo una fase di sbando, ma di passaggio» (p. 138). Ciò non significa tuttavia, per Santagata, che l'intero operato delle brigate autonome (più o meno contigue alla DC), nonostante l'assodata ostilità di parecchi dirigenti nei confronti dei nuclei comunisti, e nonostante la diffusa convinzione che dopo la liberazione avrebbe potuto scoppiare in Italia un secondo conflitto civile (tra 'bianchi' e 'rossi', questa volta), possa essere letto solo nella prospettiva del 'dopo' (p. 89). Nelle bande partigiane 'cattoliche' e tra i loro fiancheggiatori, infatti, «confluivano più generazioni e biografie talvolta molto distanti per consapevolezza politica e ideale» (p. 90), il cui punto di coagulo consisteva però in una sorta di urgente 'rivolta morale', prima ancora che politica, verso un regime, e più in generale una situazione storico-politica complessiva, vissuti con insofferenza, da individui che in alcuni casi (era il caso dei vecchi popolari) avevano ancora memoria amara degli scontri e delle violenze fasciste degli anni Venti e delle tensioni del 1931, in altri (soprattutto militari, e in particolare alpini di origine montanara o delle zone pedemontane) prevalevano sentimenti di disillusione e di rivalse, o anche di vero e proprio astio, verso un regime che aveva condotto l'Italia al disastro militare (pp. 80-81), in altri ancora (specie giovani provenienti dall'associazionismo cattolico, che più tardi avrebbero militato preferenzialmente – ma non solo – nei settori della sinistra DC) fermentavano idee di cambiamento

<sup>7</sup> Significativamente, tali valutazioni prescindevano in genere da qualunque riferimento critico agli intrecci e alle compromissioni della Chiesa con il regime e le sue pratiche politiche.

politico e sociale che derivavano dalla conoscenza, per lo più mediata e indiretta, del pensiero di Maritain, innestata sul tronco di una dottrina sociale della Chiesa declinata però sulla base di una certa diffidenza per il liberalismo capitalista, e che quindi non postulavano affatto il ritorno al passato liberale, ma una rottura dell'ordine esistente in favore di una nuova centralità politica per i cattolici, in un quadro di società cristianamente ispirata nel suo insieme<sup>8</sup> (p. 90, ma anche p. 227).

5. L'estrazione composita e le motivazioni differenziate del partigianato cattolico contribuiscono senz'altro a spiegare il sensibile ritardo con cui si strutturarono la gran parte delle brigate 'autonome' rispetto a quelle garibaldine ed azioniste: la possibilità che la guerra si concludesse rapidamente grazie all'avanzata degli Alleati da sud ne rallentò infatti l'aggregazione e la piena funzionalità, nella maggior parte dei casi fino alla primavera-estate del 1944. Spiegano inoltre la diffusa preferenza, all'interno di tali formazioni, per forme di «guerriglia a bassa intensità» (p. 163), praticata da individui che spesso non agivano in clandestinità, e che in qualche caso (esemplare quello della brigata "Guido Negri", operante tra la zona sud-orientale della provincia di Padova e l'area – veneziana, ma compresa nella diocesi di Padova – della Riviera del Brenta) ne caratterizzarono fino alla fine l'operatività (pp. 215-216). Ciò non di meno, come opportunamente sottolinea Santagata, anche nei casi in cui l'autocoscienza dei resistenti cattolici agì in maniera più sistematica in direzione del controllo/minimizzazione della violenza, non bisogna confondere le 'retoriche' con le 'pratiche': non soltanto, infatti, «anche i cattolici della "Guido Negri" spararono e uccisero come gli altri», ma soprattutto, in questo specifico caso come in altri, «non bisogna confondere l'aspirazione a praticare la violenza "incolpevole" con la non-violenza», che risulta «del tutto assente» dall'«orizzonte teorico» dei membri di questa come delle altre formazioni cattoliche studiate (p. 216)<sup>9</sup>. In tale ottica, gli assi portanti di ciò che potrebbe essere definito come il

<sup>8</sup> Ciò che Pietro Scoppola ha definito come il progetto storico di una «nuova cristianità» nel suo importante libro *La "nuova cristianità" perduta*, Roma, Studium, 1985. Santagata nota acutamente che la 'nuova cristianità' in questione si presentava come «intrinsecamente antimoderna e per molti aspetti conservatrice», ma che veniva proposta in «forme politiche che si immaginavano "nuove" e democratiche» (p. 21): in ciò, direi, e in particolare sulla promozione del valore intrinseco della libertà politica, si può ravvisare un punto di frattura tra movimento partigiano di ispirazione cattolica e autorità ecclesiastiche, che potrebbe valer la pena di approfondire ulteriormente.

<sup>9</sup> In questo senso, ritengo che l'accenno inserito da Santagata (a p. 247) alla categoria di «resistenza civile», introdotta a livello storiografico da Jacques Sémelin con il volume *Senza armi di fronte a Hitler. La resistenza civile in Europa. 1939-1943*, Torino, Sonda, 1993 (ed. orig. Paris 1989), e intesa come «processo spontaneo di lotta della società civile con mezzi non armati contro l'aggressione di cui tale società è vittima», o, ancora più analiticamente, come «mobilitazione dialettica, dall'alto e dal basso della società, secondo una strategia di non-cooperazione» (*ibidem*, p. 42), potrebbe essere ulteriormente sviluppato, applicandolo in maniera più sistematica al contesto locale veneto, in cui tutto sommato, anche nella fase termi-

canone retorico-ideologico del partigiano cattolico, di colui cioè che combatte cristianamente – da vero *miles Christi* – la guerra di liberazione, sono piuttosto i seguenti: in primo luogo la disciplina e l'autocontrollo delle passioni, indicatori di equilibrio/saggezza e superiore moralità, poi l'impegno a moderare in ogni situazione l'uso della violenza, indicatore di forza d'animo e di tempra eccezionale, e da ultimo la disponibilità al supremo sacrificio della vita, in un orizzonte che per più versi può essere definito 'martiriale' (per quanto non coincidente con quello relativo al concetto giuridico-canonico di martirio) in quanto la morte che il partigiano cattolico mette in conto di poter incontrare, oltre ad essere in genere qualificata nelle biografie e nei medaglioni memoriali come 'eroica', spesso viene inserita in una prospettiva di salvezza ultraterrena (pp. 237-238).

6. Negli anni immediatamente a ridosso della fine della guerra, se da un lato si assiste a un fenomeno, più nettamente avvertibile dopo lo spartiacque del 1948, di progressiva e generale 'liquidazione' dell'eredità della Resistenza, accompagnata per di più dalla percezione che essa, nel suo complesso, venisse considerata, dal corpo della società italiana, come una pagina da chiudere – e possibilmente dimenticare – in fretta<sup>10</sup>, dall'altro lato, per quanto concerne la resistenza cattolica fu proprio la DC che si fece carico di valorizzarne la memoria, sia per legittimare se stessa in quanto partito (relativamente) nuovo nel panorama italiano, sia soprattutto, come ha scritto Agostino Giovagnoli, «per affermare la propria egemonia nei confronti di vasti settori della società italiana che si collocavano più a destra del suo gruppo dirigente»<sup>11</sup>, e quindi nella prospettiva – che giustamente Santagata definisce «paradossale» – di accreditare uno specifico e quasi 'ufficiale' discorso pubblico su un tema che non si voleva lasciare in mano alle forze politico-sociali di sinistra, ma che allo stesso tempo si intendeva in qualche modo ridimensionare (pp. 266-267). Questo particolare aspetto si può cogliere prendendo in esame le modalità di celebrazione della ricorrenza del 25 aprile nei primi anni del dopoguerra, perché in tali occasioni emerse con chiarezza la divaricazione tra due impostazioni politico-ideologiche diverse, una, quella dei dirigenti e degli esponenti politici cattolici, tesa a leggere la Resistenza come un secondo Risorgimento, a minimizzarne il carattere di guerra civile, e non interessata a collegare strettamente la nuova 'religione civile' repubblicana/italiana all'antifascismo, l'altra, quella delle forze politiche di sinistra, attestata sull'insistenza nell'identificare guerra di liberazione

nale della guerra, in ambito cattolico la scelta di opporsi al nazismo ed al collaborazionismo fascista non appare veramente condivisa a livello di massa.

<sup>10</sup> Sul punto, considerazioni importanti in S. Peli, *L'eredità della resistenza, in 1945-1946. Le origini della Repubblica*, a cura di G. Monina, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2007, I, pp. 165-188: 166-178.

<sup>11</sup> Il riferimento è ad A. Giovagnoli, *La Repubblica degli italiani (1946-2016)*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 30-31, ove peraltro si rimarca la netta opzione antifascista del gruppo dirigente democristiano.

e guerra rivoluzionaria, nell'ottica di proseguire in qualche modo la lotta antifascista pur se entro una cornice democratica e nazionale (p. 274). Ma a questa altezza cronologica, quando ormai i cattolici organizzati politicamente entro la DC avevano in buona misura assunto «le redini della politica italiana», il tema della lotta/opposizione al nazifascismo verosimilmente non aveva più ai loro occhi una rilevanza politico-ideologica centrale (p. 306). La questione della violenza 'incolpevole' e la suggestione delle figure dei 'ribelli per amore', che si erano sforzati di combattere 'senza odio' (come Teresio Olivelli, beatificato nel febbraio 2018, o come Odoardo Focherini, suo compagno in campo di internamento, attivo nel soccorso agli ebrei perseguitati, e beatificato nel 2013), dall'ambito del confronto/scontro politico post-bellico si preparavano a trasferirsi sul piano, meta-storico più che retorico, della santità cristiana, che come è noto celebra certo gli 'eroi cristiani', ma assieme ad essi anche l'istituzione (la Chiesa) che li canonizza.

PIERLUIGI GIOVANNUCCI