

# La chiesa postconciliare

*Alessandro Parola*

## 1. Il periodo del pontificato di Giovanni XXIII e del Concilio (1958-1965)

Alla fine degli anni cinquanta, gli ultimi del pontificato di Pio XII e i primi di quello di Giovanni XXIII, il senso di una crisi e di un fallimento dei propositi e delle speranze che avevano alimentato per più di dieci anni l'azione della gerarchia ecclesiastica, del clero e della maggior parte dei cattolici italiani, è largamente diffuso e profondo. Nel 1958 il giornale della Santa Sede sottolineava i «gravissimi pericoli che tuttora incombono sulla vita cristiana del paese», sulla famiglia e sulla scuola cattolica, sui costumi cristiani, in seguito all'emergere di una «offensiva scristianizzatrice», di una «campagna anticlericale condotta con tale antitesi di pensieri [...] da darle essenza e aspetto [...] di anticattolica e persino antireligiosa»; nel 1959 l'organo dell'Azione Cattolica scriveva che «anche dove [la Chiesa] è libera, le popolazioni sembrano tornate pagane [...] Il trionfo di Caifa continua: l'insuccesso di Gesù nel mondo visibile anche».

Era la consapevolezza dell'insuccesso, a quel momento, del progetto di realizzare un nuovo ordine cristiano in una società e in uno Stato cattolici, rilanciato nel secondo dopoguerra, in Italia come in Europa, ma assai più antico nella sua ispirazione. Esso aveva richiesto un particolare impegno politico-organizzativo della Chiesa, e la capacità da parte sua di adattarlo alle condizioni di una società di massa utilizzandone tutti gli strumenti; ma la conseguente, larga identificazione della presenza cattolica con l'egemonia politica del partito e delle organizzazioni cattoliche, aveva provocato un effetto illusorio, «attribuendo alla istanza religiosa nella società un peso specifico più apparente che reale».

Mentre sul piano internazionale l'avvio a un certo superamento della guerra fredda e alla distensione fra i due blocchi di potenze creava un clima che attenuava, anche all'interno dei singoli paesi, il peso delle contrapposizioni ideologiche e delle crociate, la società italiana mostrava i segni di una consistente trasformazione: crescita economica e industriale, urbanesimo, aumento della scolarità, aperture politiche, più nette manifestazioni di libertà intellettuale, più acuta sensibilità per i diritti personali e civili, emergere di modi di vivere e di pensare diversi da quelli inculcati dalla tradizione ecclesiastica e cattolica. Se già anni prima un sacerdote sociologo, studiando la diocesi di Mantova, aveva sottolineato, con una conclusione verosimilmente valida per molte zone d'Italia, specie quelle settentrionali e centrali,

che «un mondo nuovo s'è venuto formando, ma alla sua formazione il cattolicesimo, in quanto forza vitale e plasmatrice della società, è rimasto pressoché estraneo [...] La vita si svolge al di fuori della Chiesa, senza la Chiesa», tra la fine degli anni cinquanta e la prima metà degli anni sessanta un altro studioso di sociologia religiosa rilevava i diminuiti livelli della pratica religiosa e l'elevarsi degli altri indicatori di quella che veniva definita una «patologia religiosa».

Si costituivano nuovi equilibri politici e istituzionali. Fra il 1957 e il 1958 il lungo rapporto di adesione della maggior parte dei magistrati all'indirizzo dei governi a guida democristiana, con il sostegno di fatto fornito dalla magistratura alla posizione di monopolio della religione cattolica nel paese, alla non attuazione degli articoli della Costituzione relativi alla libertà religiosa, s'incrinava, anche con il contributo, a partire dal 1956, dell'opera della Corte Costituzionale, a vantaggio di una incipiente, maggiore integrazione della magistratura con i processi di sviluppo della società e, più tardi, con i nuovi equilibri politici del paese. Si preparava il passaggio da un orientamento volto a privilegiare la costituzione materiale, nell'ambito della quale restavano inattuati articoli e istituti della costituzione formale, a una tendenza alla effettiva attuazione della Costituzione repubblicana. Così, l'avviato e pur cauto sgretolamento da parte della Corte Costituzionale dell'impalcatura legislativa e normativa di origine fascista, per la parte relativa alle limitazioni della libertà di stampa e di espressione della cultura, e della libertà di riunione, suscitava le reazioni del papa e degli ambienti cattolici, per le maggiori possibilità che apriva alle critiche nei riguardi della Chiesa, al culto protestante, alla propaganda per il controllo delle nascite, alla diffusione di una stampa definita pornografica. Più forti reazioni provocava la prima assoluzione dei giornalisti del settimanale «L'Espresso» nel processo per le loro denunce contro gli intrecci fra le speculazioni edilizie a Roma della società Immobiliare e il mondo vaticano, e soprattutto il rinvio a giudizio e la condanna in primo grado del vescovo di Prato Fiordelli, che aveva definito «pubblici peccatori e concubini» i giovani contraenti di un matrimonio con il solo rito civile; condanna che portava alla scomunica dei giudici. Mentre dai gruppi radicali si levava la richiesta di abrogazione del Concordato, alla vigilia delle elezioni politiche del 1958 repubblicani e radicali accusavano la Chiesa di indebite interferenze e di inosservanza del Concordato, costringendo il successivo governo Fanfani ad assumere nel proprio programma il rispetto dei Patti Lateranensi: si manifestava così una certa presa di distanza dalla Chiesa del partito cattolico, nel contesto di un suo lento processo di autonomizzazione, che sul terreno delle alleanze politiche si esprimeva nella disponibilità alla collaborazione con il Partito socialista.

La gerarchia ecclesiastica non sembrava veramente rendersi conto, pur registrandone in modo esterno le conseguenze morali e religiose, dei nuovi dati della situazione sociale, politica, culturale del paese, della nuova posizione in cui si trovava il cattolicesimo. Gli interventi della Conferenza episcopale italiana, formalmente costituitasi nel 1954, inizialmente come organizzazione dei soli

presidenti delle conferenze regionali, e quelli dei singoli vescovi, prima e dopo le elezioni politiche del maggio 1958, mostrano in generale una completa continuità con il periodo precedente, sulla base di un impegno prevalentemente politico, che si esprime su alcuni punti fermi: l'anticomunismo, la necessità dell'unità politica dei cattolici, l'autosufficienza dei cattolici e della loro dottrina sociale nel risolvere tutti i problemi del paese, l'opposizione a ogni apertura a sinistra. Resta in ombra in questi anni, nella Chiesa italiana, una pur indubbiamente persistente linea d'intervento pastorale legata all'insegnamento liturgico, catechetico e devozionale.

Quegli interventi contribuirono a determinare, nel gennaio 1959, la crisi del governo Fanfani. Nel marzo 1960, una lettera collettiva dell'episcopato al clero individuava nel «laicismo» quella che veniva definita l'«eresia odierna», volta essenzialmente a contestare l'influenza della religione e della Chiesa sulla vita pubblica, sulle «attività e istituzioni» degli uomini, e ne condannava anche le infiltrazioni fra i cattolici, come la pretesa d'indipendenza nel campo temporale. Negli stessi anni, non aveva sosta l'atteggiamento repressivo all'interno del mondo cattolico da parte della gerarchia: dal divieto di conferire la prevista laurea *honoris causa* in Scienze politiche nell'Università cattolica del Sacro Cuore a Jacques Maritain e dal ritiro dalla circolazione delle *Esperienze pastorali* di don Lorenzo Milani nel 1958, all'allontanamento dalla diocesi di Firenze di padre Ernesto Balducci, fondatore della rivista «Testimonianze» nel 1959, al rinnovo nello stesso anno del decreto del Sant'Uffizio del 1949 di condanna dei comunisti, al forte richiamo vaticano alla necessaria subordinazione dei cattolici alle direttive della stessa gerarchia nel campo politico, l'anno successivo. La repressione limitava gli spazi ma non riusciva a soffocare le insofferenze e le critiche nei confronti del temporalismo ecclesiastico, che si levavano in alcuni settori giovanili dell'Azione Cattolica e soprattutto in gruppi e riviste cattolici quali «Adesso» di don Mazzolari, «Il Gallo» di Genova, la fiorentina «Testimonianze» e la veneziana «Questitalia», sensibili anche alle suggestioni provenienti dai gruppi cattolici più aperti d'Oltralpe: nelle ultime due riviste in particolare, entrambe nate nel 1958, emergevano le rivendicazioni di una netta distinzione fra l'impegno religioso e quello politico dei cattolici, dell'autonomia dei laici sul piano politico, del confronto con socialisti e comunisti; in «Questitalia», in particolare, costante fu sempre la polemica contro l'«integrismo».

La continuità degli interventi della gerarchia ecclesiastica non fu spezzata dall'avvento, nell'ottobre 1958, di papa Giovanni XXIII. Il nuovo modello papale seguito da Angelo Roncalli, modello di pastore della Chiesa universale, ispirato dal rispetto nei riguardi di tutti, alieno dalle condanne, attento a sottolineare piuttosto i motivi che uniscono che quelli che dividono gli uomini, e che comportava una maggiore distinzione fra i compiti internazionali del papato e quelli della Chiesa in Italia, e quindi un certo distacco della Santa Sede dalla politica, in particolare dalla politica italiana, non tardò ad apparire in stridente contrasto con la linea sempre seguita dall'episcopato italiano, e suscitò resistenze e opposizioni. Non solo, ma la maggiore autonomia riconosciuta ai vescovi nelle questioni della politica italiana,

rendeva loro ancora più agevole il mantenimento di quella linea. Solo in un più lungo periodo qualche aspetto di quel modello si sarebbe alla fine imposto, anche per la forza degli avvenimenti.

Fallito intanto nel luglio 1960, con i moti popolari in varie città, il tentativo della destra politica ed economica di opporsi, attraverso il governo Tambroni, alla spinta a sinistra nel paese, e spianatasi negli anni successivi, per l'orientamento della maggioranza della Democrazia cristiana, la strada a governi di centrosinistra, l'atteggiamento dei vescovi e anche delle organizzazioni di Azione Cattolica comincia a mostrare mutamenti di accento, in un clima di delusione e di rassegnazione. Così, mentre le pastorali dei vescovi si diradano considerevolmente, gli interventi della Cei nel novembre 1961 e nel marzo 1963, quest'ultimo alla vigilia delle elezioni politiche, pur riaffermando nella sostanza l'opposizione a ogni contaminazione della dottrina sociale della Chiesa con altre ideologie e la necessità dell'unità politica dei cattolici, spostano la preoccupazione sui diritti della famiglia, della scuola e dell'educazione cristiana, mentre la Segreteria di Stato assume la difesa delle società finanziarie a partecipazione vaticana. Si tratta di diritti e interessi che si ritengono messi in pericolo dalla svolta politica, dalle programmate riforme sulla scuola media unica e sull'imposta sui dividendi azionari. Cominciava cioè una battaglia di resistenza e di freno all'interno del centrosinistra.

Che l'atteggiamento di fondo dei vescovi italiani di fronte ai problemi del paese e a quelli della società contemporanea non fosse mutato alla svolta degli anni sessanta, è rivelato con grande evidenza dalle loro proposte, *consilia* e *vota*, sulle questioni da sottoporre al Concilio ecumenico, inviate in risposta all'invito rivolto a tutti i vescovi del mondo cattolico dalla commissione antipreparatoria del Concilio stesso. È un atteggiamento ben lontano da qualsiasi percezione che l'evento conciliare possa essere l'occasione di una nuova riflessione e di una rinnovata iniziativa della Chiesa nella mutata società italiana. Al contrario, esso manifesta nella grande maggioranza dei vescovi la tendenza, ispirata da una visione fortemente critica e pessimistica della realtà italiana, ad arroccarsi nella difesa delle posizioni tradizionali, e perciò ad attribuire al Concilio il compito di riaffermare e completare la solenne condanna degli errori moderni, da indicare in un nuovo Sillabo. Le richieste di riforme riguardano essenzialmente l'organizzazione ecclesiastica, per la quale si auspica un maggior potere del vescovo nella diocesi e una maggiore disciplina e preparazione del clero, e l'estensione della lingua volgare nella liturgia. Un atteggiamento che, per il considerevole peso numerico dell'episcopato italiano e per i suoi rapporti di stretta contiguità e anche di subalternità nei confronti della curia romana, naturalmente diffidente nei riguardi del Concilio, contribuiva notevolmente a condizionarne i possibili sviluppi e aperture.

Solo lo svolgimento del Concilio, nelle circostanze storiche di quei primi anni sessanta, caratterizzati da aperture culturali e politiche, e nel clima di circolazione delle idee, di reciproco scambio e di confronto fra i diversi episcopati che vi si produsse, determinò, anche se prevalentemente per ragioni tattiche e in coincidenza

con l'avvento al trono pontificio, nel giugno 1963, del cardinal Montini, una certa evoluzione di buona parte dell'episcopato italiano, che spostandosi dalle precedenti posizioni conservatrici si inserì nella maggioranza moderatamente riformatrice, peraltro eterogenea e tutt'altro che compatta. Alcuni dei più rappresentativi prelati italiani, del resto, da Ottaviani a Ruffini, a Siri, a Carli, ad Antoniutti, continuarono ad alimentare e a capeggiare l'opposizione conservatrice, in parte organizzatasi nel corso della quarta sessione come «gruppo internazionale dei padri» (*Coetus internationalis patrum*). Ancora poco dopo l'inizio della seconda sessione, il 31 ottobre 1963, i vescovi italiani presenti al Concilio e riuniti a Roma avevano rivolto al popolo italiano un messaggio in cui si ribadiva la condanna del comunismo ateo, condanna che il Concilio non avrebbe esplicitamente ribadito. Alla vigilia della costituzione del primo governo a partecipazione socialista, il messaggio suonava come l'ennesima messa in guardia ai cattolici sui pericoli di una collaborazione con forze ideologicamente con essi contrastanti. Ma il messaggio rifletteva anche in parte l'ispirazione giovannea, il clima conciliare, l'intervento diretto di papa Montini, nel mettere in primo piano le preoccupazioni religiose, nell'usare un linguaggio di attenzione e di rispetto, un tono quasi di implorazione.

Le pur diverse, prevalenti collocazioni dell'episcopato italiano nel corso del Concilio, parte su posizioni moderate nella maggioranza, parte su posizioni conservatrici o anche ultraconservatrici, come quelle arroccate nel *Coetus*, a fronte di una minoranza di vescovi favorevoli a un rinnovamento profondo della Chiesa, come fra gli altri Emilio Guano e Giacomo Lercaro, contribuiscono a spiegare le cautele e le lentezze, ma anche le resistenze e talora le sostanziali opposizioni che l'applicazione dei decreti conciliari avrebbe incontrato negli anni successivi.

Atteggiamento diverso nei confronti del Concilio mostrarono invece le riviste e i gruppi cattolici non conformisti, fatti più audaci dagli impulsi dati dal pontificato giovanneo. Così, alla vigilia del Concilio, "Questitalia", in un fascicolo speciale dedicato alle «attese del laicato cattolico davanti al Concilio Ecumenico», ribadiva la sua denuncia del «contesto italiano» del cattolicesimo, esprimeva una disincantata speranza che dall'assemblea ecclesiastica uscisse una Chiesa aperta per i tempi nuovi, sottolineava essenzialmente la necessità di una valorizzazione del laicato e della sua autonomia *in temporalibus* dalla gerarchia. Le aspettative espresse nel fascicolo dai rappresentanti dell'*élite* intellettuale cattolica apparivano però quasi tutte attente a non affrontare i «nodi di fondo di una verifica della verità cattolica». Lo svolgimento del Concilio spinse via via il gruppo della rivista a interventi più netti; di presa di distanza dagli schemi presentati dalle commissioni preparatorie condizionate dalla curia romana sulle fonti della Rivelazione e sulla ecclesiologia, di critica di certe chiusure dell'ultima fase del Concilio, di proposta di un superamento del regime concordatario fra Stato e Chiesa a favore di una prospettiva separatista, e successivamente di denuncia della «restaurazione aggiornata» del pontificato di Paolo VI.

Aperta e piena era anche l'adesione al pontificato giovanneo e all'opera del

Concilio di “Testimonianze”, impegnata in particolare sui temi dell’ecumenismo, dell’anticostantinismo, di una nuova ecclesiologia, del dialogo della Chiesa con il mondo. E proprio per le sollecitazioni provenienti dalla *Mater et Magistra* e soprattutto dalla *Pacem in terris* di papa Roncalli, nonché dai suoi interventi in occasione del Concilio, la rivista fiorentina rilanciava quel tema del dialogo con i non credenti e, sul piano politico, con i socialisti e i comunisti, che nei gruppi cattolici fiorentini e per iniziativa di La Pira era stato avviato fin dagli anni cinquanta. Anche Paolo VI avrebbe ripreso il motivo nella sua prima enciclica *Ecclesiam suam*, dell’agosto 1964, piuttosto per circoscriverne rigorosamente i limiti e per frenare le spinte a superarli che si manifestavano in alcuni settori del mondo cattolico, anche in Italia come già in Francia, trovando larga eco in alcuni ambienti comunisti e marxisti.

Fra il 1963 e il 1964, infatti, cominciarono a moltiplicarsi discussioni e convegni, a sorgere riviste: iniziative, cui partecipavano cattolici e marxisti, dirette a individuare terreni e valori comuni sulla base dei quali entrambe le parti potessero collaborare per costruire una nuova società. Da queste iniziative, che sarebbero continuate ancora per diversi anni, nacque fra l’altro, nel 1964, un libro, opera collettiva di autori cattolici e di autori comunisti, *Il dialogo alla prova*. Queste iniziative, che avevano margini di ambiguità derivanti dalla molteplicità e dalla complessità dei piani su cui il dialogo si svolgeva, suscitavano le forti riserve della rivista gesuitica “La Civiltà cattolica”, e contrasti fra gli stessi gruppi cattolici. “Questitalia”, impegnata a realizzare un confronto e un’alleanza sul terreno politico con i socialisti, e preoccupata di liberare il cattolicesimo da qualsiasi elemento di ideologia, coglieva nel dialogo dei cattolici col marxismo, così come era promosso essenzialmente da “Testimonianze”, un rischio di confronto sul piano ideologico fra due integralismi e di incontro trasformistico sul piano politico fra sinistra comunista e sinistra democristiana.

Ma al di fuori di questi e di altri piccoli gruppi e riviste, il mondo cattolico italiano, le sue organizzazioni ufficiali come l’Azione Cattolica, la maggior parte dei laici, sembrano giungere al Concilio mostrando ancora alcuni dei loro limiti caratteristici e tradizionali, legati ad antiche e più recenti ragioni: una consistente arretratezza culturale, rispetto al livello di altri paesi cattolici, un atteggiamento d’immaturità e di subalternità dei laici all’interno della Chiesa, una tendenza a privilegiare e a tradurre se mai sul piano politico fermenti e inquietudini. Questi limiti riguardavano inizialmente, in parte, anche quei piccoli gruppi che furono tuttavia portati, dall’esperienza del Concilio, a gradualmente superarli.

## 2. L'applicazione del Concilio, la contestazione e il dissenso cattolico, il movimento anticonciliare (1965-71)

### 2.1 *Tendenze contrastanti sul rinnovamento conciliare*

Il fatto del Concilio, l'atmosfera di grande apertura al mondo in cui si era concluso, la necessità di tradurre in qualche modo sul piano operativo le numerose formulazioni e indicazioni, determinarono comunque, negli anni immediatamente successivi, una notevole spinta al rinnovamento in tutta la comunità ecclesiale italiana: spinta che nella sua maggiore intensità si sarebbe prolungata, con alterne vicende, e con accenti e modalità diverse per i diversi settori di essa, fino circa alla metà degli anni settanta.

Essa si avverte ora anche nell'episcopato, la cui organizzazione, la Cei, comprende dal 1964 tutti i vescovi, e che ha il suo primo statuto nel 1965. Certo, pesano sull'episcopato italiano limiti di antica e più recente origine. Pesano il numero eccessivo, prima che la riforma avviata da Paolo VI riduca progressivamente le circoscrizioni diocesane, l'età media piuttosto elevata, la prevalente provenienza rurale, soprattutto la formazione tradizionalistica e intransigente di molti, che ha le sue origini nel periodo della crisi modernista e del fascismo. Pesa l'antica, forte dipendenza, naturale in Italia dalla Santa Sede, accentuata dalla linea di crescente accentramento romano e di crescente esaltazione del ruolo del papa negli ultimi decenni; una dipendenza interrotta da Giovanni XXIII, in parte ripristinata da Paolo VI, ed emblematicamente confermata dalla designazione riservata al papa, a differenza di quel che avveniva in tutti i paesi, della presidenza della Cei. Essa riduce le possibilità di autonoma rappresentazione e comprensione da parte dei vescovi italiani della realtà particolare del paese.

Pesano, a distanza più ravvicinata di quanto non avvenisse altrove, gli interventi di Paolo VI compiuti proprio a ridosso della conclusione del Concilio, fra il novembre 1965 e il gennaio 1966, nei quali il papa sottolineava la necessità di raccordare le deliberazioni conciliari con la dottrina tradizionale della Chiesa, in modo tale che esse acquistassero le loro «giuste proporzioni», e rifiutava la tendenza a un «concilio permanente», perché l'epoca della discussione era finita e cominciava quella della comprensione e della traduzione sul piano morale del Concilio stesso. Interventi insomma diretti a riaffermare subito e nettamente, concluso quello che era stato un periodo di riscoperta e di ricerca alle fonti evangeliche, le ragioni della secolare istituzione ecclesiastica. Si avviava insomma quella che sarebbe stata definita la «restaurazione aggiornata» di Paolo VI.

E tuttavia, emergono innanzitutto considerevoli personalità di vescovi, secondo una tradizione pastorale che non si era spenta neanche nei periodi di maggiore compromissione politica della Chiesa; vescovi, che sono indotti dalla realtà di una società sulla via di una trasformazione sociale e politica, e sempre più

secolarizzata, specie nelle città, grandi e meno grandi, a guardarla con considerazione e a individuare modi nuovi di radicare la Chiesa e l'attività del vescovo nella particolare vita locale. Sono vescovi di nomina giovannea, come monsignor Emilio Guano, a lungo attivo nel Movimento laureati di Azione Cattolica, e capace, divenuto vescovo di una città industriale e operaia come Livorno, dal 1962 alla morte nel 1970, di tradurre ed estendere la sensibilità e l'attitudine al dialogo, maturata negli ambienti intellettuali, al mondo operaio.

Sono vescovi di nomina montiniana come monsignor Michele Pellegrino, studioso di filologia e letteratura cristiana e professore universitario. Nella diocesi di Torino dal 1965 al 1977, in un decennio e più particolarmente duro nella vita della città per le forti tensioni sociali e politiche, il cardinal Pellegrino è il protagonista di un esperimento pastorale di rigorosa e radicale applicazione di alcuni motivi conciliari, traducendo la scelta della «Chiesa dei poveri» nella solidarietà con gli operai e i lavoratori torinesi in lotta e nella rottura con i poteri economici e politici della città, tradizionale sostegno della Chiesa; sottolineando la distinzione netta per i cattolici fra il loro impegno ecclesiale e quello temporale; sforzandosi di realizzare la concezione della Chiesa come comunione anche attraverso gli organismi consultivi diocesani suggeriti dal Concilio; mostrando comprensione e rispetto per forme autonome di espressione religiosa diverse da quelle tradizionali e per scelte autonome di cattolici, come quella contro l'abrogazione del divorzio nel 1974. La sua lettera pastorale del 1971, *Camminare insieme*, imperniata sulla indicazione della povertà come scelta preferenziale a favore del mondo del lavoro, della libertà nella comunità civile e nella Chiesa, con il rispetto in questa del pluralismo, e della fraternità nella Chiesa e fuori della Chiesa, ebbe un'eco profonda anche negli ambienti laici. Altro vescovo nominato da Paolo VI è monsignor Corrado Ursi, impegnato a introdurre nella diocesi di Napoli, a partire dal 1966, le novità conciliari in materia di vita liturgica e di amministrazione dei sacramenti, a svolgere un'intensa attività sociale e assistenziale nei quartieri più poveri della città, a contenere le degenerazioni devozionistiche della religiosità popolare, in un contesto ecclesiale che avrebbe rivelato forti resistenze al cambiamento.

Sono vescovi di nomina pacelliana, come Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna dal 1952 fino al 1968, che subisce una profonda evoluzione per l'esperienza del pontificato di Giovanni XXIII e del Concilio, e che nel corso di un pur breve periodo di episcopato postconciliare si propone di fare della Chiesa bolognese un luogo di esemplare realizzazione delle indicazioni conciliari in tema di riforma liturgica, di coinvolgimento dei fedeli nella vita della Chiesa, di civile convivenza con il mondo comunista di cui Bologna sul piano locale era prevalente espressione, di affermazione delle motivazioni evangeliche della pace.

Anche nelle assemblee, nei documenti e nelle dichiarazioni collettive dei vescovi italiani riuniti nella Cei, sempre più frequenti negli anni del post-Concilio si rivelano, insieme a una sempre maggiore consapevolezza da parte loro di una comune responsabilità pastorale nei riguardi di una particolare comunità ecclesiale,

appunto quella italiana, un'attenzione più acuta per la realtà in cui questa è immersa, e un tono che talora appare meno di condanna che di richiamo.

Vi sono le sproporzionate, monotone preoccupazioni per la immoralità degli spettacoli cinematografici e per la pornografia; vi sono i ritornanti, inequivocabili richiami all'impegno politico unitario dei cattolici per la difesa dei valori religiosi, come nel 1966; vi è, a partire dal 1966, quando nell'aprile il Consiglio di presidenza della Cei emana una prima nota in proposito, una crescente preoccupazione per l'avvio in sede parlamentare dell'iter dei progetti di legge sul divorzio, in particolare di quello del socialista Loris Fortuna, nell'ottobre 1965. Ma vi è anche uno sforzo, sia pur tardivo, di collegare il «distacco dalla vita cristiana» con le grandi trasformazioni che conosce il paese e che si riflettono nella mentalità e nei costumi, trasformazioni di cui generalmente non si vedono gli aspetti positivi e si amplificano quelli negativi; ma vi è per esempio la consapevolezza che fenomeni come quello delle migrazioni interne e anche esterne – per cui viene costituito nel 1963 un apposito Ufficio centrale per l'emigrazione della Cei –, comportano la necessità di una modificazione della pastorale, di una ristrutturazione della parrocchia, nonché la necessità di introdurre nei seminari lo studio della sociologia religiosa, con un vistoso ritardo rispetto ad altri paesi come la Francia. Vi è una particolare attenzione, sia pure in chiave prevalentemente moralistica, per gli strumenti di comunicazione sociale, sulla base del decreto conciliare *Inter mirifica*, con l'istituzione di «una giornata mondiale» a essi dedicata. Ma risente della preoccupazione pastorale dei vescovi italiani anche la necessità di un rinnovamento della cultura teologica del clero e del laicato nelle direzioni indicate dal Concilio, e interpretate nei discorsi postconciliari del papa, cioè un rinnovamento che «senza trascurare la formazione speculativa scolastica, dovrà promuovere particolarmente il settore biblico, lo studio della tradizione, le ricerche storiche e l'inserimento della teologia nei problemi attuali».

E nella realtà il post-concilio vide effettivamente una certa tendenza nella Chiesa italiana, nella teologia, rimasta legata molto più che in altri paesi alla neoscolastica, a riprendere i contatti con le correnti teologiche d'Oltralpe, specie quelle tedesche e francesi, che avevano già compiuto dei passi e più ne compivano in questi anni nell'approfondimento della dimensione biblica, di quella storica, e del confronto con gli indirizzi del pensiero laico contemporaneo, nonché con le correnti teologiche protestanti. E così si avanzavano interpretazioni più larghe e meno letterali nel campo della esegesi biblica, come documentano diverse, nuove edizioni della Bibbia e il Grande Lessico del Nuovo Testamento, in diversi volumi; si proponevano nuove spiegazioni dei dogmi cattolici che tenevano conto di teorie filosofiche e scientifiche moderne, come testimonia l'opera di teologi come Giuseppe Colombo, Severino Dianich, Alfredo Marranzini, Pietro Parente e altri; si poneva l'accento, nel campo della morale, sulla coscienza individuale e sulla responsabilità soggettiva, come mostra il Dizionario enciclopedico di teologia morale. Così si rinnovavano gli studi nei seminari e nelle università ecclesiastiche, sia

pure prevalentemente con testi e manuali di studiosi cattolici stranieri, fiorivano riviste e associazioni come l'Associazione teologica italiana, fondata nel 1967, e si svolgevano convegni. Questo processo avveniva non senza che, sia nel campo dogmatico sia in quello della morale, sia in quello della esegesi biblica, tradizionali e fondamentali principi venissero scossi da alcuni studiosi; nel complesso tuttavia prevalevano prudenza e ossequio al magistero ecclesiastico.

Ma il campo in cui più forte apparve l'impegno dei vescovi e della Chiesa italiana fu quello del rinnovamento liturgico sulla base della costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, un campo destinato a incidere profondamente nella vita religiosa, a costituire uno dei luoghi privilegiati di verifica delle affermazioni conciliari sulla Chiesa «popolo di Dio» e sul «sacerdozio comune dei fedeli». Anche qui si partiva in ritardo rispetto agli altri paesi cattolici. Ma dopo che nel gennaio 1964 era stato costituito il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* presieduto dal cardinal Lercaro, e di cui era segretario monsignor Annibale Bugnini, veniva emanata nel settembre dello stesso anno la prima *Istruzione* per la sua applicazione.

E così, per promuovere la partecipazione attiva e comunitaria dei fedeli al culto, si introduceva largamente la lingua italiana nelle preghiere, nella messa, nell'amministrazione dei sacramenti, si semplificavano e rendevano più sobri atti e gesti rituali, si collocava l'altare di fronte ai fedeli. E poi, ancora, si traducevano in italiano e si adattavano i testi liturgici, accordando maggiore spazio alle fonti bibliche; si introducevano nelle cerimonie musiche diverse dal canto gregoriano; si rivedeva il calendario liturgico eliminando alcune feste di santi la cui esistenza appariva scarsamente provata, si curava maggiormente la preparazione dei fedeli ai sacramenti, fra l'altro differendo l'età della cresima; si attenuavano divieti, come quello dell'astensione dalle carni il venerdì, e si accordavano facilitazioni – come la possibilità di anticipare la messa al sabato pomeriggio –, che tenevano conto delle mutate condizioni di vita; si aggiornavano le norme sui matrimoni misti e si ridimensionavano le tariffe per matrimoni e funerali. Erano mutamenti consistenti che intervenivano nei comportamenti dei fedeli, dopo un lungo periodo di immobilismo e di rigido formalismo.

Il Consiglio per la liturgia attribuiva naturalmente all'autorità ecclesiastica la vigilanza sulle misure di riforma, autorizzando alcuni esperimenti, ma diverse delle misure previste venivano introdotte con molta lentezza e soprattutto apparivano, in alcuni ambienti e gruppi, specie giovanili, voler mantenersi alla superficie del cambiamento, ricostituendo un nuovo formalismo, mentre a questi gruppi sembrava che il Concilio avesse attribuito, al di là di ogni forma, libertà e autonomia alle comunità nell'esprimere sul piano liturgico, in conformità con le loro aspirazioni e necessità, il loro rapporto con Dio. E così, in tali ambienti, rapidamente si diffondevano celebrazioni al di fuori delle chiese, con libera creazione di preghiere e testi, omelie dialogate e discussioni, uso del pane comune per l'eucaristia, musiche jazz, eliminazione dei paramenti e dell'abito talare, mentre l'autorità ecclesiastica

aveva dal 1966 autorizzato per i sacerdoti l'uso del *clergyman* solo in alcune determinate occasioni; il concetto di «messa sacrificale» veniva di fatto sostituito da quello di «celebrazione eucaristica» di cui è soggetto l'intera assemblea dei fedeli. La seconda *Istruzione* per l'applicazione della riforma liturgica, del 1967, se da un lato formulava un fermo richiamo rispetto a iniziative considerate arbitrarie in materia liturgica, dall'altro estendeva l'uso della lingua volgare anche nel canone della messa e in altri riti.

Si manifestarono aspramente a questo punto le reazioni di ambienti cattolici tradizionalisti già organizzatisi in diversi paesi e che avevano propaggini in Italia, come il movimento "Una voce" nato in Francia nel 1964 per la difesa del latino nella liturgia, i quali non volevano rinunciare alla messa latina nella struttura datale da Pio V nel Cinquecento, e che accusavano il nuovo rito di introdurre elementi di democratizzazione e di protestantesimo. Essi trovavano larga eco anche in ambienti non cattolici. Un noto scrittore, Tito Casini, in un libro che aveva la prefazione del cardinale Antonio Bacci, attaccò il cardinal Lercaro e parlò di tradimento. Tali reazioni e accuse si intensificarono negli anni successivi. Cominciavano a nascere, proprio sul terreno della riforma liturgica, le prime contestazioni al Concilio, o alle sue interpretazioni, da parte di consistenti settori del mondo cattolico.

Un altro campo in cui i vescovi italiani si sforzarono di procedere sulla strada del rinnovamento, fu quello di un nuovo catechismo, che sostituisse il formulario schematico e scolastico emanato da Pio X nel 1905. L'esigenza di aggiornamento nella illustrazione della dottrina nasceva anche dalla necessità di far fronte all'istituzione della scuola media unica varata dal primo governo organico di centrosinistra nel 1963, e di elaborare nuovi programmi per l'insegnamento religioso nella scuola secondaria superiore, che sarebbero stati pubblicati nel 1967. Il lavoro andò avanti sulla base di consultazioni, e tra difficoltà ed evidenti timori, probabilmente legati anche all'eco negativa che presso il papa e i vescovi italiani aveva provocato, dopo il 1966, la conoscenza del *Catechismo olandese*, tradotto in varie lingue, tutt'altro che in linea con le presentazioni correnti della dottrina cattolica. Dopo un primo *Documento di base*, pubblicato nel 1968, che suscitò l'opposizione di alcuni vescovi, e una sua seconda stesura, si arrivò a un nuovo testo nel 1970, elaborato in uno stile discorsivo, aperto alle «mutate esigenze spirituali, culturali, sociali del nostro popolo», nel segno del «rinnovamento nella continuità»; esso avrebbe dovuto costituire, appunto, la base per specifici catechismi per le diverse categorie di età, alcuni dei quali soltanto sarebbero usciti negli anni successivi e con grande lentezza.

Diversi documenti conciliari, a cominciare dalla costituzione dogmatica su «La Chiesa» (la *Lumen gentium*), facevano derivare dalla concezione della Chiesa come «popolo di Dio» l'impegno dei laici non solo a forme ordinarie e straordinarie di collaborazione all'apostolato della gerarchia, ma anche all'assunzione di incarichi e uffici ecclesiastici, con una certa libertà d'azione e autonomia. Nasceva evidentemente da qui la spinta che si manifestò nell'immediato post-concilio a

rendere effettiva la partecipazione dei laici alla vita, all'attività e all'organizzazione delle parrocchie e delle diocesi, attraverso la costituzione di consigli pastorali parrocchiali e diocesani, cui dovevano affiancarsi consigli presbiterali che avrebbero organizzato la partecipazione del clero. Era peraltro una spinta che cominciava in quei gli anni ad animare l'intera fisionomia della società italiana, indirizzandola verso forme sempre più diffuse di partecipazione e di controllo da parte dei cittadini.

Ma dopo un primo periodo di tentativi e di realizzazioni, restati peraltro a un livello di limitata percentuale rispetto al numero delle diocesi, la tendenza a realizzare organi collegiali ecclesiali, più consistente nel Nord, meno al Centro e nel Sud, si è andata a poco a poco affievolendo, senza che d'altra parte essa mostrasse la capacità d'incidere realmente e di modificare la struttura delle parrocchie e delle diocesi, dell'organizzazione complessiva della Chiesa.

Fortemente investita dall'onda del Concilio è stata invece l'Azione Cattolica, l'organizzazione dedita tradizionalmente a compiti definiti di apostolato, e perciò strettamente dipendente dalla Santa Sede e dall'episcopato. Essa aveva rappresentato, nel lungo periodo del dopoguerra, sotto la presidenza di Luigi Gedda, il più valido strumento di presenza politico-religiosa della Chiesa nella società italiana, una sorta di «clero di riserva», con uno sbilanciamento della sua attività in senso politico conservatore. Il Concilio l'aveva colta completamente impreparata. Ma le affermazioni conciliari, che – pur riconoscendo a certe associazioni come l'Azione Cattolica la possibilità di avere un «mandato» esplicito da parte della gerarchia – sottolineavano come l'apostolato spettasse a tutti i fedeli, e specialmente quelle che richiamavano la distinzione dell'ordine spirituale da quello temporale, e il rispetto delle leggi proprie di quest'ultimo, ridimensionavano indubbiamente il ruolo dell'Azione Cattolica, restituendola a compiti più specificamente religiosi. Tale ruolo per la verità appariva soprattutto ridimensionato dal nuovo clima politico caratterizzato dall'avvento del centrosinistra, in cui la Chiesa appariva in qualche modo sulla difensiva rispetto ai «giorni dell'onnipotenza», in cui si spostava prevalentemente sul piano della società il terreno del confronto, e dovevano mutare conseguentemente i modi di presenza dell'Azione Cattolica, che costituiva ancora nel 1962, con i suoi 3.600.000 iscritti, un grosso esercito. Fu l'intervento del papa Paolo VI – più sensibile, anche per l'esperienza fatta nella Fuci negli anni del fascismo, alla tutela dei compiti religiosi dell'organizzazione – a contribuire in modo determinante a una svolta che sarebbe approdata a quella che è stata definita la «scelta religiosa» dell'Azione Cattolica.

Essa è legata ai nomi del vescovo Franco Costa, divenuto nel 1963 assistente centrale, e del professor Vittorio Bachelet, già vicepresidente, nominato l'anno successivo presidente dell'Azione Cattolica. Sotto la guida di questo, l'Azione Cattolica sviluppò un'azione diretta a promuovere e mettere in atto le indicazioni conciliari in tema di riscoperta delle fonti bibliche, di riforma liturgica e catechetica, di più attiva partecipazione dei laici alla vita e all'organizzazione della Chiesa, mentre contestualmente si allentava la tendenza all'intervento diretto nella vita politica e

sociale, senza che essa naturalmente rinunziasse al compito attribuito ai laici dal Concilio dell'«animazione cristiana dell'ordine temporale». In un discorso del marzo 1966 ai dirigenti diocesani, Bachelet giustificava la molteplicità di compiti sociali, politici e sindacali che nelle circostanze del dopoguerra l'Azione Cattolica era stata costretta a svolgere, ma sottolineava che questo impegno aveva portato a una profonda «crisi di indirizzo circa la natura e i compiti dell'Azione Cattolica», con il rischio che essa diventasse «da mezzo qual è e deve essere, fine a se stessa»; nell'ambito del movimento cattolico e dell'obiettivo di «instaurazione cristiana dell'ordine temporale», l'organizzazione avrebbe dovuto operare «nel modo proprio di un'azione che, come la nostra, è essenzialmente religiosa», rinunciando a una presenza diretta in campi diversi, che «non rientra nel nostro compito ordinario». Questa azione e queste direttive sarebbero sfociate nel nuovo statuto del 1969, che riaffermava «l'impegno essenzialmente religioso e apostolico» dell'Azione Cattolica, sostituiva alla precedente dipendenza dalla gerarchia l'indicazione della collaborazione con essa, sotto la sua guida, realizzava una struttura interna semplificata e in cui aveva largo spazio il principio della elezione, rinunciava per l'Azione Cattolica a ogni atteggiamento esclusivista nei riguardi delle altre organizzazioni del mondo cattolico.

Il ridimensionamento compiuto dei fini dell'Azione Cattolica, collegandosi, oltre che con la crisi dell'associazionismo cattolico tradizionale messo in causa dalle affermazioni conciliari, anche con un fenomeno di più ampia disaffezione, rispetto alle vecchie organizzazioni specie giovanili, che si manifesta a partire dalla metà degli anni sessanta, portava a un calo rapido e continuo negli anni successivi del numero degli iscritti, attestatosi alla fine su poco più di mezzo milione, mentre questa crisi di trasformazione e il relativo distacco che comportava dalle vicende politiche cominciavano presto a suscitare le critiche di alcuni ambienti cattolici. Critiche a favore di scelte più radicali sul piano religioso provenivano invece alla linea Costa-Bachelet dell'Azione Cattolica, dagli ambienti giovanili dell'organizzazione, la Fuci e la Giac, tradizionalmente più inquieti e in questi anni più legati ai fermenti del mondo giovanile italiano. Così, nel congresso nazionale della Fuci di Verona dell'agosto 1969, veniva approvata a maggioranza una mozione che chiedeva il superamento della dottrina sociale cattolica, l'abrogazione del regime concordatario la separazione fra Stato e Chiesa, l'abbandono di qualsiasi appoggio dell'Azione Cattolica alla Democrazia cristiana e la fine del partito confessionale. Profondi fermenti agitavano lo stesso Movimento dei Laureati cattolici. Anche le organizzazioni giovanili cattoliche, conoscevano in questi anni sbandamenti e calo di iscritti. Negli anni immediatamente successivi al Concilio aveva luogo inoltre, nel mondo cattolico italiano, una visibile intensificazione di iniziative specificamente religiose, che si manifestava sia nel rilancio di comunità, gruppi, associazioni sorti negli anni precedenti il Concilio, sia nel costituirsi di nuovi. Si trattava di associazioni essenzialmente di laici che svolgevano opera di apostolato in rapporto e in collaborazione con la gerarchia ecclesiastica, senza avere con essa un

collegamento diretto come l'Azione Cattolica, ed erano riconosciute dalla Santa Sede: perseguivano un fine di autoformazione spirituale in una esperienza comunitaria, talora anzi monastica, strettamente collegato con un impegno sociale e solidaristico. Fra le associazioni nate prima del Concilio, con la comune ispirazione, non sempre peraltro mantenutasi inalterata, a riaffermare, in una situazione di forte impegno politico e partitico dei cattolici, gli aspetti specificamente spirituali della presenza del cattolicesimo nella società, erano i Focolarini fondati da Chiara Lubich, volti a rendere visibile la carità cristiana, e divenuti nel 1968 movimento Gen (generazione nuova), e i Piccoli Fratelli e le Piccole Sorelle di Gesù, sorti sull'esempio del padre Charles De Foucauld e venuti dalla Francia, associazioni entrambe attive negli ambienti più poveri e più emarginati; le Comunità di vita cristiana, derivate dalle antiche Congregazioni mariane, e i diversi Movimenti di spiritualità e di apostolato familiare; la Pro Civitate Christiana, prima attiva in vari campi, poi specialmente in quello culturale, con incontri e convegni; l'Opus Dei, fondato fin dal 1928, il primo dei cosiddetti Istituti secolari a ricevere l'approvazione ecclesiastica, divenuto poi istituzione giurisdizionale della Chiesa, che aveva come scopo il raggiungimento da parte dei soci della perfezione personale nel posto di lavoro e nella professione, e che ha realizzato una particolarmente ampia penetrazione a vari livelli nella società.

Fra le comunità nate dopo il Concilio, sulla scia della nuova ventata di spiritualità religiosa da esso suscitata, che si traduceva in un rilancio delle esperienze religiose collettive, nella centralità attribuita in queste esperienze alla riflessione sulle fonti bibliche e alla liturgia, nell'entusiasmo per nuove forme di testimonianza e d'impegno, nel fervore ecumenico, erano il Cammino neocatecumenale, movimento nato in Spagna nel 1964 e sviluppatosi in Italia a partire dal 1968, fondato sull'idea di realizzare nell'ambito delle parrocchie un'opera di formazione e iniziazione cristiana di adulti analoga a quella delle antiche comunità cristiane; il Movimento carismatico cattolico, sorto negli Stati Uniti d'America per l'influenza del pentecostalismo protestante e diffusosi in Italia a partire dal 1971, che si esprimeva in un approfondimento della vita cristiana centrato sul rapporto con lo Spirito Santo, e che operava anch'esso nel contesto delle parrocchie; gruppi e comunità di sostegno a diverse categorie di poveri e di emarginati, come il gruppo Abele per l'assistenza ai drogati, quello di Emmaus per l'aiuto ai senza casa, la comunità di Sant'Egidio a Roma per l'assistenza ai baraccati, ai barboni, agli anziani, ai nomadi, agli stranieri, agli handicappati, associazioni di aiuto alle popolazioni del Terzo Mondo, come l'Operazione Mato Grosso per l'assistenza e l'evangelizzazione degli indios del Brasile e di altri paesi dell'America Latina, e Mani tese, per l'opera di sensibilizzazione dell'opinione pubblica sui problemi del Terzo Mondo; infine, i numerosi gruppi del volontariato, a larga diffusione regionale, impegnati in un vasto spettro di attività di assistenza e di servizio.

Tutti questi gruppi e associazioni coinvolgevano ampi settori, specie nel mondo giovanile: se è dubbio che la loro nascita o il loro sviluppo manifestasse una

generale ripresa di sentimenti religiosi, è indubbio che la loro irradiazione mostrasse una intensificazione della religiosità dei credenti. Una religiosità in trasformazione, che anche in Italia faceva almeno in parte cadere in desuetudine forme di pietà come il culto del Sacro Cuore di Gesù e perfino quello della Vergine Maria, e pratiche come la confessione auricolare e la recita del rosario. Pur operando in fedeltà alla gerarchia e alla istituzione ecclesiastica, i gruppi segnalavano inoltre di fatto insufficienze e incapacità di rinnovamento dell'attuale struttura della Chiesa.

Ma negli stessi anni in cui si manifestava la spinta al rinnovamento, si rivelavano anche fortemente le resistenze e le opposizioni che esso incontrava all'interno della gerarchia ecclesiastica italiana e da parte di certi ambienti cattolici, l'influenza che su queste resistenze e opposizioni esercitavano le interpretazioni sempre più limitative del Concilio o, comunque, contrastanti con quelle che sostenevano settori importanti della teologia e del mondo cattolico specie di altri paesi, avanzate e diffuse dalla Santa Sede e dai ripetuti interventi del magistero del papa Paolo VI, e la scarsa autonomia che, nonostante le affermazioni conciliari, veniva riconosciuta dalla Santa Sede alla Chiesa italiana.

Già al Concilio ancora aperto, nell'aprile 1965, l'arcivescovo di Firenze monsignor Florit, la cui conduzione pastorale della diocesi fiorentina negli anni successivi sarebbe apparsa più in linea con gli orientamenti preconciliari che con quelli conciliari, aveva deplorato la presa di posizione di don Lorenzo Milani nella sua Lettera ai cappellani militari toscani che hanno sottoscritto il comunicato a favore dell'obiezione di coscienza e contro i cappellani militari che l'avevano condannata: una presa di posizione che si collocava in un dibattito apertosi nella Chiesa fiorentina qualche anno prima, e che la divideva aspramente; e nello stesso mese di marzo il papa era intervenuto sulle autorità italiane perché vietassero, in base al Concordato del 1929, la rappresentazione a Roma del dramma "Il vicario", fortemente polemico con l'operato di Pio XII nei confronti degli ebrei.

Ma i primi, pesanti interventi repressivi verso tendenze che sembravano promuovere applicazioni radicali del Concilio si ebbero meno di due anni dopo la chiusura dello stesso Concilio. Nell'agosto 1967, il direttore del quotidiano cattolico bolognese "L'Avvenire d'Italia", Raniero La Valle, che con le sue cronache dal Concilio aveva svolto un'opera di attenta informazione e sensibilizzazione dell'opinione pubblica cattolica e che ora sosteneva le richieste di rigorosa messa in atto delle indicazioni conciliari avanzate da gruppi come quello del periodico "Testimonianze", era sostituito con un giornalista vicino alla curia, e il quotidiano stesso qualche tempo dopo veniva chiuso, portandolo alla fusione con un altro quotidiano, "L'Italia" di Milano, da cui sarebbe poi sorto l'"Avvenire". E soprattutto, nel febbraio 1968, si ebbero le forzate dimissioni, ovvero la effettiva destituzione del cardinal Lercaro dalla cattedra di San Petronio di Bologna, voluta da ambienti della curia romana e avallata dal papa. Una destituzione motivata in generale da quello che l'episcopato di Lercaro rappresentava come «via bolognese», come è stata chiamata, al rinnovamento proposto dal Concilio, come centro di

aggregazione di forze culturali e religiose orientate in questo senso, fra le quali riviste come “Il Regno” e lo stesso “L’Avvenire d’Italia”; motivata in particolare dalle responsabilità che si attribuivano a Lercaro come presidente del Consiglio per la riforma liturgica, le ostilità alla quale lo avevano indotto alle dimissioni dalla carica; dal forte accento da lui posto sull’autonomia della Chiesa locale; dalla predicazione del cardinale del motivo della Chiesa dei poveri, che era in singolare contrasto con la lunga controversia, cui sopra si è accennato, che opponeva in quel periodo il Vaticano allo Stato italiano sulla questione dell’esonazione dalla cosiddetta imposta cedolare sui dividendi azionari degli enti dediti a fini religiosi e di culto, questione sulla quale alla fine la Santa Sede avrebbe dovuto cedere; dall’apertura mostrata da Lercaro, cui l’amministrazione comunista bolognese aveva solennemente conferito la cittadinanza onoraria, verso i comunisti; dalle sue prese di posizione infine a favore della pace, in implicita polemica con il massiccio intervento americano nella guerra nel Vietnam, che divideva allora profondamente l’opinione pubblica.

La riforma liturgica, in particolare, coagulava, come già si è visto, le montanti opposizioni al Concilio. Agli attacchi dei settori tradizionalisti, alla testa dei quali era il cardinal Ottaviani, si aggiunsero le perplessità e le riserve che furono avanzate nel corso del primo Sinodo dei vescovi nel 1967 e all’interno della Cei. Lo sbocco delle riserve e degli attacchi sarebbe stato, nel settembre 1970, la terza *Istruzione* sulla riforma liturgica. Questa, che si proponeva esplicitamente di ricostruire l’«armonia» tra i fedeli divisi, di «riportare ordine e disciplina» nella celebrazione eucaristica, di mantenere ai riti la loro sacralità, e dunque di perseguire un «beninteso rinnovamento», sottolineando polemicamente che la riforma liturgica non poteva essere sinonimo di «desacralizzazione» o di «secolarizzazione», vietava espressamente interventi e alterazioni personali, specie dei laici, nei riti, nelle omelie, oltre che musiche non adatte, e non permetteva alle donne il servizio all’altare. Insomma, la riforma liturgica veniva riaffermata, ma veniva racchiusa in limiti precisi e ben controllabili dalla gerarchia, ponendo termine e bloccando la spontaneità e la creatività delle comunità ecclesiali. L’*Istruzione* avrebbe suscitato forti reazioni negli ambienti dei rinnovatori conciliari: uno di questi scriveva alla fine del 1970 che l’iniziativa di sottrarre la liturgia «alla dinamica vivente della comunità cristiana», irrigidendola in «un nuovo ritualismo immodificabile» significava veramente che il Concilio era finito. L’opera di contenimento e di controllo della riforma liturgica contro le tendenze più innovatrici, e anche contro le resistenze dei tradizionalisti, sarebbe peraltro continuata, per tutti gli anni settanta e oltre.

Sulla linea che aveva caratterizzato l’atteggiamento della gerarchia ecclesiastica italiana in tutto il dopoguerra, ma con qualche mutamento di accenti, fu l’intervento della Cei in occasione delle elezioni politiche del maggio 1968. Un intervento in cui solo in parte si riflettevano le indicazioni conciliari, in particolare della costituzione pastorale su «La Chiesa nel mondo contemporaneo» (*Gaudium et spes*) sulla «Legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali» dei cattolici; si era contrapposto, invece, alle vivaci contestazioni di diversi gruppi cattolici dei

principi dell'unità politica dei cattolici, della legittimità degli interventi dell'autorità ecclesiastica nel campo politico, della stessa esistenza di un partito cattolico; sullo sfondo si erano inoltre intraviste le istanze autonomistiche verso la Chiesa serpeggianti in settori della Democrazia cristiana, e anche la non unanimità fra gli stessi vescovi in ordine all'opportunità dell'intervento. Ma esso manifestava anche le preoccupazioni della gerarchia per il proseguimento alla Camera dell'*iter* del progetto sul divorzio, e per la questione della revisione del Concordato che dopo le discussioni del marzo-aprile 1965. Tornava ad affacciarsi alla Camera nel 1967 con la discussione sulla mozione di Lelio Basso e l'impegno assunto in proposito dalla maggioranza di governo, e in generale per il diffuso clima di critica dell'assetto dei rapporti fra Stato e Chiesa e della posizione della Chiesa in Italia.

Così, la dichiarazione su «I cristiani e la vita pubblica» del 16 gennaio 1968, dopo aver riconosciuto la legittima laicità dello Stato distinguendola dal laicismo, sosteneva la persistente necessità dell'unità politica dei cattolici per la difesa del carattere cristiano del matrimonio, della pace e della libertà della Chiesa, in una situazione in cui, se le precedenti minacce erano meno imminenti, i valori religiosi erano messi in pericolo da «impostazioni laiciste», sottolineando che la diversità delle opzioni, ammessa dal Concilio, non era da considerarsi regola generale. Insomma, l'unità politica e partitica dei cattolici veniva ribadita dai vescovi italiani, facendola derivare apparentemente dalle circostanze storiche e attribuendosi evidentemente essi il diritto di stabilire se e quando la libera opzione fosse effettivamente possibile; il tono però non era perentorio, ma riflessivo ed esortativo.

Commentando la dichiarazione dei vescovi, «La Civiltà cattolica» scriveva che i cattolici non aspirano a uno Stato cristiano che imponga e difenda con le leggi la fede e la morale cristiana, ma devono far pesare la propria fede nella legislazione e nella vita dello Stato; il cristiano che si sottragga a quest'obbligo commette un «peccato di omissione»; l'unità politica dei cattolici, se non è una necessità teologica, può essere invece una necessità storica. In pratica, poi, le indicazioni riservate date dalla Cei ai vescovi erano ancora più cogenti in questa direzione. Violente furono questa volta le reazioni di diversi ambienti cattolici alla rinnovata interferenza delle autorità ecclesiastiche sulle scelte politiche dei cittadini. Le elezioni politiche del 1968 videro una forte avanzata delle sinistre, in particolare dei comunisti, nelle cui liste furono eletti, come indipendenti, due esponenti cattolici: si rivelava la crisi della formula politica del centrosinistra.

Agli interventi dei vescovi italiani, d'interpretazione e applicazione prudente, controllata e frenata, delle indicazioni conciliari, si sommavano quelli del papa, diretti a riaffermare diversi punti di dottrina e di disciplina ecclesiastica che il Concilio non aveva sempre puntualmente richiamato, su cui aveva offerto soluzioni ambivalenti o ambigue, o che nel corso del Concilio erano stati avocati a sé dallo stesso papa. Fra gli altri, nel giugno 1967, l'enciclica *Sacerdotalis coelibatus* non solo riaffermava tutte le ragioni del celibato ecclesiastico, ma ribadiva, contro diffuse tendenze, il carattere sacro del sacerdozio; nel settembre 1967, in occasione della

prima riunione del sinodo dei vescovi, il papa ne ribadì il carattere consultivo, dando un grave colpo alle speranze di una effettiva collegialità nell'esercizio dell'autorità ecclesiastica; nel luglio 1968, l'enciclica *Humanae vitae*, sulla regolazione della natalità, rifiutava l'orientamento della maggioranza della commissione di studio dallo stesso papa istituita a favore di una certa revisione della posizione tradizionale, e respingeva le istanze pressanti nella stessa direzione che si erano levate in Concilio ed erano avanzate da tante parti del mondo cattolico, e non solo cattolico, riaffermando la tradizionale dottrina contraria alla contraccezione: una presa di posizione destinata a suscitare larghe e profonde reazioni, anche nell'episcopato mondiale, e discussioni sul carattere infallibile o meno dell'intervento pontificio; l'episcopato italiano, commentando l'enciclica papale e auspicando l'ulteriore ricerca dei teologi in questo ambito, invitava i vescovi a dar prova, nell'applicazione della dottrina, di «evangelica benignità» verso quei coniugi che non vi si conformassero non per egoismo ma per serie difficoltà, considerando insomma le indicazioni dell'enciclica più come una norma di perfezione che come un precetto valido per tutti. Si trattava di una correzione significativa dell'enciclica, comune del resto, anche con toni più netti, praticamente a tutti gli altri episcopati.

Altri interventi papali in questo periodo furono, dopo l'enciclica *Populorum progressio* del marzo 1967, che aveva denunciato i gravi aspetti negativi del colonialismo e del neocolonialismo nei paesi del Terzo Mondo, i discorsi pronunciati nell'agosto 1968 nel corso di un viaggio in Colombia, nei quali Paolo VI riprendeva alcuni temi della *Populorum progressio*, ma abbassando il tono della denuncia dei problemi sociali e alzando invece quello della denuncia delle tendenze alla violenza e alla rivoluzione che si manifestavano anche in nome del cristianesimo: qui il contrasto appariva stridente non solo con le nascenti teologie della liberazione in campo cattolico, ma anche con l'atteggiamento della maggioranza dei vescovi latino-americani, riuniti nella Conferenza di Medellin negli stessi giorni della visita papale. Infine, il 30 giugno 1968, Paolo VI emanava una solenne professione di fede, o *Credo*, che era una riproposizione di tutte le verità di fede formulate dalla Chiesa nel corso dei secoli, in risposta alle tendenze che apparivano relativistiche o critiche verso gli stessi contenuti tradizionali della fede, che si manifestavano fra molti cattolici.

## 2.2 Il '68 e il movimento di rinnovamento radicale

Gli interventi dell'episcopato italiano e quelli del papa erano ispirati in particolare dalla preoccupazione che in questi stessi anni suscitava un movimento di contestazione delle posizioni della Chiesa sul piano disciplinare, politico-sociale, etico e anche dogmatico, che pure in Italia agitava una parte del mondo cattolico. Per quei gruppi e ambienti che negli anni precedenti avevano assunto contrastate posizioni non conformiste, e anche per altri, il Concilio, ma soprattutto gli anni a

esso successivi, ebbero l'effetto di una scossa, liberando rivendicazioni e aspirazioni che li mettevano in sintonia con ideali e valori del mondo contemporaneo.

Emergevano in tali gruppi interpretazioni del Concilio che lo consideravano non tanto come un insieme di indicazioni e norme da attuare, e un punto di arrivo, quanto come un punto di partenza per un'opera di grande rinnovamento religioso, che faceva perno su temi fondamentali affrontati in Concilio, come quello della «chiesa dei poveri», cioè al servizio soprattutto dei più poveri, della Chiesa come «popolo di Dio», della vita liturgica. Interpretazioni che tanto più si rafforzavano quanto più si riscontravano nella gerarchia ecclesiastica timori, incertezze, lentezze nel portare avanti la linea del Concilio; quanto più si credeva di scorgere, al di sotto di tale atteggiamento, l'aspirazione a mantenere in piedi le strutture del tradizionale regime di cristianità, e anzi una volontà di autentica restaurazione rispetto alla rivoluzione che era stata operata dal Concilio.

Queste interpretazioni si appoggiavano anche in parte sugli orientamenti di cattolici e teologi di altri paesi, che cominciavano a essere conosciuti e meditati in Italia attraverso riviste e centri di studi: fra questi, in particolare, oltre alla rivista «Il Regno» dei padri dehoniani di Bologna, che usciva dal 1956, il Centro internazionale e interconfessionale Idoc di Roma, e la rivista internazionale di teologia «Concilium», pubblicata in edizione italiana a partire dal 1965 dalla casa editrice Queriniana di Brescia, che aveva nel comitato di direzione anche alcuni teologi radicali ed era aperta alla collaborazione di teologi protestanti e di autori marxisti: fin dall'editoriale del primo numero essa dichiarava di voler portare a maturazione il lavoro che si riteneva appena iniziato con il Concilio.

Più in generale, l'accelerata maturazione spirituale e civile di molti laici e sacerdoti italiani era indubbiamente il prodotto, anche nel campo dell'editoria religiosa, di quei fenomeni di accentuata internazionalizzazione della circolazione delle idee, di diffusione di nuovi, più agili mezzi di comunicazione culturale, come i *paperbacks*, i libri tascabili ed economici, di spinta al superamento della divisione fra cultura di massa e cultura di *élite*, che sono stati indicati come caratteristici degli anni sessanta.

Considerevole in questa direzione fu l'attività svolta da case editrici come la Queriniana e la Paideia di Brescia, le Edizioni Dehoniane di Bologna, P. Gribaudi di Torino, la Cittadella di Assisi, la protestante Claudiana di Torino, e altre.

Le ispirazioni religiose della contestazione si collegano e s'innestano sul travolgente processo di trasformazione industriale e capitalistica che è anch'esso da tempo in atto nel paese, e investe una parte considerevole della società italiana e anche del mondo cattolico. La società italiana, in cui sono giunti a maturazione, dopo circa un decennio, intensi processi di mobilità geografica, sociale, professionale, culturale, compie in questi anni, specificamente nel 1967-68, una svolta sulla strada di una maggiore apertura, dinamicità e complessità. Fermentano in essa, come appare chiaramente dai primi rapporti Censis, tensioni al miglioramento economico e sociale, che però lasciano fuori dalla spinta ai consumi

vasti strati della popolazione, e dall'accesso scolastico e universitario molti giovani; tensioni a una più diretta partecipazione a tutti i livelli alla vita sociale; tensioni prodotte dalla contestuale marginalizzazione di alcuni gruppi sociali, giovani di estrazione borghese senza sbocco di lavoro, emigrati interni, donne, anziani; tensioni motivate da richieste di maggiore efficienza dell'intervento statale.

A queste tensioni si aggiungono le delusioni suscitate, fin dal 1964, dalla politica del centrosinistra, con la crisi economica recessiva del 1963-64 e le lotte operaie; si aggiunge l'eco che in particolare nel mondo giovanile provocano il conflitto nel Vietnam, specie dopo l'inizio dei bombardamenti americani nel 1965 e le proteste contro una guerra considerata imperialistica da vasti strati dell'opinione pubblica negli Stati Uniti e in molti altri paesi, e le lotte contro i regimi conservatori e dittatoriali in alcuni paesi dell'America Latina, dove fra l'altro gruppi di preti e di laici cattolici s'impegnano a difesa delle masse contadine e sottoproletarie, schierandosi a fianco dei movimenti di sinistra, accettando il marxismo come strumento rivoluzionario e perfino la necessità della violenza: nel febbraio 1966 il prete Camillo Torres moriva combattendo con i guerriglieri in Colombia.

È stato sottolineato che sono in particolare i settori del cosiddetto cattolicesimo subculturale – identificabile grosso modo con le grandi organizzazioni cattoliche, e nel quale la crescita e la spinta all'integrazione sociale di ceti contadini e piccolo borghesi del Centro-Nord metteva in crisi il tradizionale equilibrio fra condizione sociale e rappresentazioni religiose – e quello del cosiddetto cattolicesimo operaio – nel quale le esperienze di avanguardia di piccoli gruppi, di apertura al mondo operaio, mondo in crescita economica e civile, urtavano sempre più, negli anni del post-concilio, con l'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica –, a essere coinvolti nel fenomeno della contestazione. Se la crisi e lo sbandamento che si generano hanno la capacità, per i legami unitari che esistono fra tutti i settori del mondo cattolico, di diffondersi in una certa misura nell'insieme di esso, avviene anche che, per le sue diverse caratteristiche sociali, o rurali centro-meridionali o dichiaratamente borghesi, tutta un'altra parte del mondo cattolico appare prevalentemente estranea alla contestazione stessa.

Attorno al 1966-67 nascono i cosiddetti «gruppi spontanei» che, diffusi in tutta Italia, coinvolgono alcune migliaia di persone essenzialmente nell'ambito dei ceti medi, specie di quelli che fanno parte del mondo della scuola e dell'Università. Essi sorgono per distacco dai partiti marxisti e dalle organizzazioni cattoliche, come reazione a quella che viene avvertita come una crisi dei canali istituzionali tradizionali di partecipazione politica, culturale e religiosa, e come tentativo di trovarne di nuovi; come rivalse della società civile rispetto a quella politica, con la ricerca di nuovi spazi di confronto interno e il rinnovo delle sedi e dei processi decisionali; come rifiuto delle fonti di autorità consolidate.

Molti di questi gruppi sono di origine cattolica: essi cercano, nella crisi, che il post-concilio fa precipitare, del ruolo delle parrocchie, in difficoltà anche per le trasformazioni del tessuto urbano e nella crisi delle grandi organizzazioni come

L'Azione Cattolica, nuove forme di presenza, nella Chiesa, che limitino il potere delle autorità gerarchiche – potere non intaccato dalle interpretazioni prevalenti della collegialità –, che garantiscano una partecipazione attiva dei credenti alla comunità ecclesiastica: è la rivalse del «popolo di Dio» nei confronti della rigidità della istituzione. Essi denunciano la profonda contraddizione fra i principi evangelici riscoperti dal Concilio e la realtà di una Chiesa che in Italia ha una considerevole potenza finanziaria ed esercita un forte potere politico schierandosi con le forze conservatrici, che anche per difendere queste posizioni interviene nella vita politica e civile, e sul piano internazionale assume una posizione di neutralità o addirittura prende le parti delle potenze colonialiste e imperialiste in Africa, in Asia, in particolare nel Vietnam, e in America Latina. Le loro critiche s'indirizzano sia sul piano ecclesiastico sia su quello civile-politico, alla messa in mora del Concilio e al mancato rinnovamento della Chiesa, al ribadito principio dell'unità politica dei cattolici e all'egemonia che esercita in Italia la Democrazia cristiana.

Negli anni dell'immediato post-concilio, nei quali sembra che le sfumature, le incrinature, le brecce introdotte dal Concilio nel patrimonio ecclesiastico tradizionale abbiano, se non veramente mutato, in qualche misura tuttavia offuscato l'antica identità della Chiesa, i gruppi spontanei vivono una fase di passaggio del guado, di abbandono più o meno consistente della precedente identità, e di ricerca di una nuova, più complessa e difficile identità. La crisi di identità si abbatte anche sul sacerdozio, sui preti secolari e sui religiosi. Nel post-concilio entrano in collisione i due caratteri del sacerdote sottolineati dal Concilio, il suo carattere sacrale e la sua funzione missionaria nel mondo, con la tendenza in molti preti a sentirsi nella Chiesa più come ministri che svolgono una funzione che come persone «consacrate», a esigere pertanto una condizione più simile a quella dei laici e, da parte di un certo numero di essi, a rivendicare il diritto a contrarre matrimonio, a esercitare una professione secolare, a impegnarsi politicamente. Il carattere sacrale del sacerdote appariva messo in causa anche dal ruolo riconosciuto ai laici nella liturgia e nella vita della Chiesa. Era insomma la tendenza che è stata chiamata della declericalizzazione del sacerdozio, e in generale della Chiesa. Il malessere e il disagio, che si manifestavano anche nei tentativi di dar vita a movimenti rivendicativi di preti, aggravati dalle rigide posizioni di Paolo VI e della gerarchia, sfociarono, a partire dalla metà degli anni sessanta e specie dopo il 1968-69, nell'abbandono del sacerdozio da parte di migliaia di sacerdoti e di religiosi, e nella diminuzione del numero delle vocazioni religiose: in Italia questo fenomeno ebbe forse dimensioni più limitate ma si tradusse, comunque, nel periodo che va fino alla fine degli anni settanta, in una diminuzione assai consistente degli effettivi del clero, specie di quello secolare.

Tra la fine del 1967 e i primi mesi del 1968 le profonde tensioni accumulate nel tessuto di una società fattasi sempre più articolata e pluralistica, esplose, diffondendosi in tutti i settori sociali in cui vi erano elementi di disagio e di conflitto, a cominciare da quello dell'Università: alla spinta anti-istituzionale si associava una

spinta egualitaria, tendente a ricreare nuove forme di solidarietà collettiva, superando l'individualismo provocato dallo sviluppo degli ultimi anni. La contestazione studentesca e giovanile, il movimento collettivo del 1968, rappresentano un momento di grande accelerazione e di rottura per quella parte del mondo cattolico italiano impegnata nell'elaborazione di modi nuovi di rapporto tra la fede religiosa e la realtà del mondo contemporaneo.

Nel movimento del '68 è senza dubbio identificabile, senza parlare per questo di un carattere specifico del '68 italiano rispetto a quello di altri paesi, un'ispirazione ideale cattolica, o piuttosto cristiana, in riferimento sia a una presenza anche protestante, sia a derivazioni evangeliche piuttosto che ad apporti confessionali, nel complesso magma della cultura sessantottesca; di una cultura che si presenta come una sorta di enciclopedia, immensa e incoerente, del sapere occidentale degli anni sessanta, ma all'interno della quale il principio unificante era costituito da tutti gli elementi che potevano convergere in una istanza liberatrice.

In questa cultura erano presenti, radicalizzate, le suggestioni egualitarie, pacifiste, pauperistiche di matrice evangelica emerse nel Concilio e valorizzate dalle minoranze cattoliche negli anni del post-concilio; una visione comunitaria e antigierarchica della Chiesa; l'allentamento dei legami, un tempo assai stretti, del rapporto di quasi identificazione della Chiesa con la civiltà occidentale, e l'attenzione prestata alle altre culture extraeuropee; la critica dei mezzi tradizionali di comunicazione del sapere nell'Università provocata anche dall'introduzione della lingua volgare nei riti religiosi, cioè da un modo diverso di comunicazione con il sacro. Era presente una spinta utopica tesa alla costruzione del Regno di Dio, che viene, ancora una volta, da un'ispirazione evangelica.

È documentata la diffusione nel movimento studentesco di un libro come *Lettera a una professoressa* della Scuola di Barbiana diretta da don Lorenzo Milani, con la sua rivendicazione dell'eguaglianza nell'accesso al sapere come condizione di liberazione umana, e frequenti sono i riferimenti a questo testo negli scritti elaborati dallo stesso movimento; documentati sono pure i riferimenti ai movimenti rivoluzionari nei paesi dell'America Latina e al prete Camillo Torres, alla sua legittimazione della rivoluzione violenta, ma anche ai non violenti Gandhi e Martin Luther King. È d'altra parte noto che nel 1968, nello scontrarsi all'interno del movimento di diverse linee, quella sostenuta dagli studenti dell'Università di Trento, cioè dell'Istituto universitario di Scienze sociali, era definita «trentina» o «cattolica».

Ma al tempo stesso, e fortemente, il movimento del '68, movimento nei suoi aspetti culturali e antropologici sostanzialmente laico, la carica vigorosamente libertaria, egualitaria, anti-istituzionale e anti-autoritaria in esso insita, sembra aver investito anche la Chiesa e la religione, ed essersi tradotta in una contestazione profonda delle loro strutture, creando una situazione per cui le stesse soluzioni e prospettive avanzate nel Concilio, le stesse rivendicazioni formulate nel post-concilio, apparivano spiazzate e quasi travolte dagli avvenimenti. Il movimento del '68 sembra aver rivelato definitivamente i livelli e le caratteristiche della

secolarizzazione della società contemporanea. Esso veniva, per una parte del mondo cattolico italiano, a colmare un grande vuoto, a offrire le condizioni di una riformulazione radicale della realtà religiosa, o anche, in molti casi, le ragioni di un abbandono definitivo non solo dell'istituzione ecclesiastica ma di ogni dimensione religiosa.

Dopo il pontificato giovanneo e il Concilio, il '68 rappresenta una terza e più forte ondata che porta le avanguardie cattoliche fuori dalla cittadella fortificata della rigida ortodossia religiosa e politica, dell'antica, frontale contrapposizione al mondo; è un'ondata che accentua il loro processo di deconfessionalizzazione, perfino di decattolicizzazione. Così anche il mondo cattolico italiano, come quello di altri paesi, nonostante le resistenze incontrate nella curia romana e nella gerarchia ecclesiastica, conosce fenomeni e caratteri di contestazione ecclesiale radicale, che con il '68 si configurano come aperto dissenso.

Fra il 1967 e il 1968 i gruppi spontanei di origine cattolica, nati nell'ambito della contestazione ecclesiale, mostrano, non solo nei nomi che molti di essi assumono, come quelli di Camillo Torres, di Fidel Castro, di Che Guevara, un orientamento accentuatamente politico. Un orientamento, e una nuova prospettiva di rapporto tra fede e politica, che sottolinea in chiave più temporale gli aspetti soteriologici ed escatologici del cristianesimo, dovuti meno, in questa fase, all'influenza di una teologia protestante e cattolica europea elaborata nel contesto della secolarizzazione del Vecchio Continente, che a un impulso pratico e politico, e se mai alla suggestione delle teologie della liberazione elaborate in America Latina per dare uno sbocco cristiano alle lotte di liberazione politico-sociale. Nel corso del 1968, quelli di essi che partecipano alle lotte studentesche assumono sempre più posizioni caratterizzate da una scelta di classe, da un'adesione alle rivendicazioni del movimento operaio e al socialismo, dall'assunzione come essenziale punto di riferimento culturale del marxismo. Dalle riunioni e convegni dei gruppi, aperti anche ai non credenti, fra i quali quello di Bologna del 25 febbraio 1968, organizzato dalla rivista "Questitalia", emerge la tendenza a un impegno politico-culturale per una nuova sinistra, che superi il criticato riformismo dei partiti di sinistra; emerge in generale una sorta di primato del politico, con l'adesione piena al sistema democratico fondato sulla libertà di opinione e di scelta, con la rivendicazione dei diritti civili, fra i quali l'obiezione di coscienza e il divorzio.

Ma i gruppi del dissenso cattolico, come del resto quelli del dissenso marxista, non riuscirono né a realizzare fra loro un effettivo collegamento, né a dare relativa omogeneità e concreto sbocco alle loro scelte politiche. Così, fra il 1969 e il 1970, l'esperienza dei gruppi spontanei si esaurisce: anche quelli cattolici in parte si disperdono nei partiti e nei gruppi della nuova sinistra, in parte si dissolvono praticamente nel movimento del '68 e degli anni successivi. Un'altra parte dei gruppi di origine cattolica, attraverso un itinerario e con influenze di vario tipo analoghe, ma conservando un posto prevalente alla dimensione religiosa, sfocia nel movimento delle cosiddette comunità di base. Molto diffuse al di fuori d'Italia, in

Europa, negli Stati Uniti, sotto forma di Chiese sotterranee (*underground Churches*), e specialmente nei paesi dell'America Latina, esse sono comunità di credenti che si raccolgono per vivere una fede cristiana ispirata in modo radicale al Vangelo e alle indicazioni conciliari. In Italia sono in particolare il prodotto insieme di quello che, come sopra si è accennato, è stato definito il cattolicesimo operaio, e della crisi del clero, che porta diversi preti a essere partecipi e protagonisti nel movimento delle comunità di base. Frequente è in ogni caso il passaggio dalla contestazione ecclesiale a quella politica e viceversa, con la coesistenza di entrambi i motivi, la critica delle strutture politiche, economiche e accademiche e la critica delle strutture autoritarie e gerarchiche della Chiesa.

Dopo che nel novembre 1967 aveva avuto luogo l'occupazione dell'Università cattolica di Milano, fra le prime dell'ondata di occupazioni di Università che dilagò in tutta Italia, da parte degli studenti che protestavano contro il massiccio aumento delle tasse ed esigevano una partecipazione alle decisioni sulla vita universitaria, il movimento di vera e propria contestazione religiosa si accese con episodi come il controquaresimale organizzato nella cattedrale di Trento nel marzo 1968 e l'occupazione del duomo di Parma nel settembre, protagonisti gruppi di studenti cattolici che criticavano il mancato rinnovamento della Chiesa in nome dei principi evangelici riproposti dal Concilio, ed esplose nelle prese di posizione della parrocchia dell'Isolotto, quartiere operaio di Firenze. Avendo questa, nello stesso settembre 1968, inviato un messaggio di solidarietà agli occupanti di Parma, l'arcivescovo di Firenze Florit impose al parroco don Mazzi la ritrattazione o le dimissioni dall'ufficio di parroco, dilemma che don Mazzi e i suoi fedeli respinsero, entrando con l'arcivescovo in un lungo contrasto, che sfociò nella rimozione di don Mazzi ma anche nel costituirsi attorno a lui, al di fuori della parrocchia, della prima comunità di base italiana. A essa seguirono numerose altre comunità, fra cui quella di Oregina di Genova attorno al francescano Zerbinati; quella del Vandalino di Torino attorno a don Merinas; quella del Sacro Cuore di Lavello, in provincia di Bari, con don Bisceglie; quella del Carmine a Conversano, in provincia di Bari, con don D'Aprile; quella della Resurrezione di Firenze con don Rosadoni; quella di San Paolo di Roma, attorno all'ex abate don Franzoni, e altre.

Queste comunità, operanti praticamente al di fuori della struttura parrocchiale e della giurisdizione ecclesiastica, alcune più, altre meno impegnate in senso politico, erano tutte dedite a un compito di riforma e trasformazione della Chiesa, attingendo la loro legittimità nel rapporto diretto con la Scrittura. Erano comunità di cui talora facevano parte cattolici e non cattolici, anche non credenti, accomunati da una denuncia dei legami della Chiesa con il potere politico ed economico, e dall'aspirazione a una Chiesa fondata sulla fraternità e sull'eguaglianza fra i suoi aderenti, laici e preti, al fianco dei poveri e degli oppressi, e nella quale riviveva ancora una volta il mito del cristianesimo primitivo. Collegate, una parte di esse, attraverso un «Bollettino di collegamento» pubblicato dal 1969, affiancate, oltre che da una precedente pubblicazione come «Il Regno», da nuove, come la già

ricordata "Idoc", "Lettere '69", l'evangelico protestante "Nuovi Tempi", diedero vita, a partire dal 1969, a periodici convegni. Il movimento delle comunità di base, in particolare di quelle più fortemente impegnate sul piano politico e sociale in senso anticapitalista, antimperalista e socialista, pur nell'affermazione del pluralismo politico dei credenti, si connette al più vasto e complesso movimento in atto nel paese, non solo studentesco, ma operaio, con il cosiddetto autunno caldo del 1969, e popolare. Un movimento che avrà un'incidenza politica, con il successo elettorale del Pci e del Psiup nelle elezioni politiche del maggio 1968, con la nuova divisione del Psu fra socialisti e socialdemocratici nel 1969, con le contrastanti spinte all'interno dei governi di centrosinistra; e che porterà ad avanzamenti nel campo dei diritti dei lavoratori, principale fra tutti lo Statuto dei lavoratori nel 1970, nel campo dell'ordinamento dello Stato, con l'istituzione, sempre nel 1970, delle Regioni e l'introduzione del referendum popolare; nel campo dei diritti civili, principale fra tutti, lo stesso anno, l'introduzione del divorzio. Le comunità di base combattono fra l'altro il regime concordatario, il matrimonio concordatario, l'insegnamento religioso nelle scuole e le scuole private confessionali, la non parità giuridica fra uomo e donna, il mancato riconoscimento dell'obiezione di coscienza, come altrettanti ostacoli a un regime di reale libertà per tutti i cittadini.

Nelle comunità di base, secondo quanto appare da una vasta documentazione, si tende a realizzare un tipo di Chiesa che sviluppando unilateralmente le acquisizioni conciliari sul carattere mistico-spirituale della Chiesa, sul ruolo in essa svolto dai laici, a svantaggio del suo pur persistente carattere gerarchico-istituzionale, si carica delle valenze libertarie, egualitarie, soggettivistiche del '68. È un tipo di Chiesa in cui si traduce in parte quel «dissesto delle identità e del sistema delle correlazioni che le sorreggeva» in cui si è vista una delle caratteristiche del '68; in particolare, il dissesto delle identità e delle correlazioni prete-laico, credente-non credente, sacro-profano, correlazioni, dicotomie che vengono superate: il prete è un laico cui la comunità delega il servizio di presiedere all'eucaristia, come sottolinea la comunità della Resurrezione di Firenze; credenti e non credenti sono uniti nel compito cristiano di miglioramento delle condizioni dell'uomo sulla terra; non vi sono due vite e due mondi, l'uno sacro l'altro profano, contrapposti. La storica, tradizionale separazione fra Chiesa e popolo, fra Chiesa e mondo, è così superata.

La leva per operare questo superamento è la «presa della parola», aspetto essenziale del '68. Presa della parola da parte di soggetti che prima non si erano espressi, non avevano detto o avevano detto a mezza voce, e che ora dichiaravano e proclamavano: nella comunità religiosa, semplici preti e laici, uomini e donne, credenti ma anche non credenti. Presa della parola che ha un valore liberatorio, in contrapposizione ai principi di autorità e di gerarchia ancora largamente prevalenti nella Chiesa, in modo analogo a quel che ha di liberatorio, in alcune elaborazioni teologiche postconciliari, il ricupero della Parola di Cristo come elemento centrale della proclamazione della salvezza e del cristianesimo, rispetto alle espressioni

teologiche e istituzionali in cui questo storicamente si è tradotto.

Alla Chiesa comunità di fratelli si attribuisce in ultima analisi l'effettiva autorità, un ruolo di effettiva fonte di ispirazione, come mostra la vicenda del contrasto dell'Isolotto con la curia fiorentina e con quella romana: contrasto in cui le strutture ecclesiastiche attuali hanno rivelato di essere la «tomba di Dio», come afferma nell'ottobre 1968 don Luigi Rosadoni, per il quale la Chiesa «è un accadimento, non più una struttura», l'*happening* dei gruppi dei nuovi cattolici americani. È una Chiesa cui si applica un'analisi di classe: una Chiesa dalla parte dei poveri contro i ricchi, contro la «religione dei ricchi», come si esprime una dichiarazione degli occupanti del duomo di Parma del settembre 1968; che si assume anzi naturalmente la funzione di svolgere una critica continua nei confronti della realtà sociale e politica. È una Chiesa per la quale l'azione liturgica non è un rito, ma partecipazione, assemblea, movimento, come rivela un documento del controquaresimale di Trento; nella quale vengono sottoposti a revisione e critica e nuova interpretazione gli stessi sacramenti, come l'ordine, la penitenza, l'eucaristia; in cui viene riconosciuta autonomia a ciascuno nel campo morale, e così alle coppie per il controllo delle nascite.

Questa concezione della Chiesa comporta e include una concezione della fede cristiana in parte diversa da quella proposta e organizzata tradizionalmente dal magistero ecclesiastico. È una fede intesa piuttosto come ricerca che come possesso, come scrivono alcuni minori francescani in una lettera della primavera del '68, e che è nettamente distinta dalla religione, da taluni considerata ideologia; in cui Dio non è un'ipotesi di spiegazione dell'enigma cosmico, ma è il «totalmente altro», come scrivono gli occupanti di Parma in un documento in cui appare evidente l'influenza dei teologi protestanti Dietrich Bonhoeffer e Karl Barth. Si tratta di una fede «desacralizzata», che accetta e promuove la secolarizzazione del mondo e la laicizzazione della società e che, in polemica con le teologie speculative, si pone soprattutto in termini esistenziali, antropologici, mistici. È una fede in cui il messaggio cristiano è meno rivolto, come per esempio nel catechismo dell'Isolotto, alla liberazione dell'uomo dal peccato, che a una liberazione totale, che è soprattutto e prioritariamente liberazione dall'ingiustizia, dalla povertà e dall'oppressione.

È evidente l'influenza esercitata su quest'ultima prospettiva da teologi che si sforzavano di conciliare cristianesimo e marxismo, e da teologi della liberazione latino-americani che, come Gustavo Gutiérrez, rompevano l'antica distinzione di ordini e livelli, di storia profana e di storia sacra, per sottolineare l'unicità della salvezza cristiana. Nella comunità dell'Isolotto, in particolare, sono personalità note nel 1968 il teologo spagnolo José Maria Gonzalez Ruiz, impegnato sul piano del confronto del cristianesimo con il marxismo e la rivoluzione, e l'arcivescovo di Recife in Brasile, Helder Camara, impegnato fin dal Concilio a favore di una Chiesa povera. Il riferimento all'America Latina, e in generale al Terzo Mondo, da parte dei gruppi del dissenso cattolico, sembra omologo a quello del movimento del '68: sono popolazioni e ambienti profondamente diversi da quelli della civiltà occidentale, da

questa esclusi, dominati, sfruttati, e nei quali può pertanto sperare di sorgere una nuova Chiesa, una nuova teologia, un nuovo cristianesimo, sulla spinta rigeneratrice dei poveri e degli oppressi.

Nelle comunità di base si esprimeva, insomma, un orientamento verso una Chiesa diversa, in qualche caso perfino alternativa a quella istituzionale, una Chiesa, cioè, non «riformata» ma «rifondata»; verso, così sembra, almeno in alcune comunità e senza naturalmente un chiaro programma, un superamento di fatto del cattolicesimo storico. Si tratta di spunti e indicazioni che si elaborano già nel post-concilio, ma a cui il '68, la particolare atmosfera di quell'anno, dà una nuova spinta: la spinta a una sorta di azzeramento, di ricostruzione *ab imis*; la tendenza a liquidare la diversità e la contrapposizione, a entrare, ad assimilarsi al movimento; a mutuarne l'intolleranza verso tutti i divieti legalistici, l'aspirazione alla felicità, la volontà di partecipare e contare nella vita religiosa come in quella politica e sociale; l'insofferenza per l'aggettivo cattolico, unito ai vari sostantivi, partito, sindacato, cultura, scuola, e per ogni conseguente integralismo, e la nuova valorizzazione del termine cristiano, ma limitato all'ambito religioso; l'aspirazione a tradurre il cristianesimo nelle lotte del movimento operaio, in quelle di liberazione nazionale e per il socialismo. Insomma, in complesso, l'idea di una naturalizzazione dei cristiani nella nuova realtà, dalla quale si spera di poter far rinascere un'istanza di fede religiosa, quando non si giunge a rinunciare di fatto a ogni riferimento a una Chiesa e a una fede trascendente.

Il dissenso cattolico continuò a manifestarsi negli anni successivi con altre iniziative e nuovi movimenti. Due religiosi docenti all'Ateneo salesiano di Roma, don Giulio Girardi e don Gerardo Lutte, s'impegnarono, il primo, a partire dallo scritto *Credenti e non credenti per un mondo nuovo* (1969), in una elaborazione teorica di sintesi fra cristianesimo e marxismo, il secondo, in un'attività di solidarietà e di lotta a fianco dei baraccati della periferia di Roma a Pratorotondo, incorrendo nelle condanne dell'autorità ecclesiastica. Qualche anno dopo, nel 1972, la condanna colpì l'abate dell'abbazia di San Paolo fuori le mura a Roma, don Franzoni, che aveva denunciato le collusioni esistenti fra la gerarchia ecclesiastica e il mondo finanziario e capitalistico romano, mentre nello stesso anno un altro prete, don Sardelli, si impegnava in una iniziativa scolastica fra le baracche di un'altra periferia romana, la zona dell'acquedotto Felice.

Si costituì anche in Italia, sia pure con una consistenza molto inferiore a quella di altri paesi europei, un movimento di «preti e laici solidali» volto ad affrontare i problemi di una nuova identità del prete, movimento che sfociò poi, nel 1971, in quello di portata più ampia cosiddetto del "7 novembre", nato in polemica con il terzo sinodo dei vescovi chiusosi il giorno prima, e che aveva ribadito in termini tradizionali il ruolo del sacerdozio. Il movimento "7 novembre" s'impegnò in una denuncia del carattere antievangelico della Chiesa istituzionale, nella lotta per la liberazione cristiana dei poveri, nell'adesione alla causa della classe operaia, ma, lacerato dalle divisioni sull'atteggiamento da assumere verso l'autorità ecclesiastica

fra possibilisti e intransigenti, si sarebbe sciolto nel 1974.

Al di fuori del vero e proprio dissenso, il vento della contestazione ha investito, nel 1968 e negli anni successivi, anche le organizzazioni tradizionali, religiose, sindacali, politiche del mondo cattolico: non solo l'Azione Cattolica e la Fuci, come già si è visto, ma anche le Acli, la Cisl e la stessa Democrazia cristiana. Così le Acli riflettevano la spinta del movimento sessantottesco e poi dell'autunno caldo del 1969 con le scelte del congresso di Torino (giugno 1969) e soprattutto del convegno di Vallombrosa (agosto 1970). A Torino si sanciva la fine del cosiddetto collateralismo con la Democrazia cristiana e con qualsiasi altra forza politica, il principio del voto libero degli aclisti, la netta scelta di una politica di classe, che superava il tradizionale principio dell'interclassismo proprio delle organizzazioni cattoliche, e l'orientamento a favore dell'unità sindacale. Il presidente delle Acli, Labor, dava vita a un'associazione di cultura politica, l'Acpol, che raccoglieva aderenti, credenti e non credenti, fra aclisti, sindacalisti, socialisti, democristiani della corrente di sinistra di Forze nuove, studenti e intellettuali, lasciando la presidenza delle Acli. A Vallombrosa, poi, veniva affermata esplicitamente la cosiddetta ipotesi socialista. Le Acli rivendicavano una piena autonomia nei riguardi della gerarchia ecclesiastica e di fatto abbandonavano le originarie finalità di formazione religiosa. Così il '68 spingeva in analoghi impegni nelle lotte operaie e nella scelta socialista i quadri metalmeccanici della Fim-Cisl, che tentarono di dar vita a un movimento politico di lavoratori (Mpl) in alternativa alla Democrazia cristiana, i democristiani di sinistra raccolti attorno alla rivista «Settegiorni», altri gruppi e periodici.

Le diverse manifestazioni della contestazione religiosa suscitarono le riprovazioni e le condanne della gerarchia ecclesiastica, in linea con gli interventi del papa, Paolo VI, che proprio in questi anni accentua, sia pure con un sofferto sforzo di capire, il suo atteggiamento di rifiuto di interpretazioni del Concilio, che producono «l'assimilazione della vita cristiana al costume profano e mondano, l'orientamento così detto orizzontale della religione, rivolta non più al primo e sommo amore [...] di Dio, ma all'amore e al culto dell'uomo», e «l'oblio della [...] struttura [...] comunitaria e gerarchica [della Chiesa]», esprimendo il suo rifiuto di una «contestazione globale» e, per la prima volta, la preoccupazione per il «fermento praticamente scismatico» che divide la Chiesa. Ed effettivamente la contestazione religiosa esplosa nel '68 accelera la reazione dell'istituzione ecclesiastica alle novità emerse nel mondo cattolico nel post-concilio, e porta a una polarizzazione fra tendenze innovatrici e tendenze più moderate o conservatrici.

Così si succedono numerosi gli interventi della gerarchia e degli organi ufficiali della Santa Sede. Fra gli altri, quello contro i «gruppi spontanei» per una «nuova sinistra», accusati di professare un «laicismo cattolico» analogo a quello anticattolico, di separare nettamente la fede religiosa dall'impegno nella vita pubblica, di formulare in tema di rapporti fra Stato e Chiesa proposte più radicali di quelle degli stessi «laicisti»; quello contro i cattolici «dissenzienti», accusati di dimenticare che la natura della Chiesa non è democratica, ma gerarchica, e che

dissenso dalla gerarchia può significare dissenso dalla stessa fede; quello contro le candidature cattoliche nelle liste del Pci, considerate in contrasto con la coscienza cristiana; su un altro piano, quello dell'arcivescovo di Firenze Florit contro don Mazzi, con il divieto di adottare il cosiddetto catechismo dell'Isolotto nell'arcidiocesi di Firenze perché in esso «è stato dimenticato il nucleo fondamentale del cristianesimo»; quello della Cei sul volume *L'altra Chiesa in Italia*, in cui si sottolineava come sia la concezione della Chiesa sia la concezione della fede dei gruppi della contestazione fossero in contrapposizione sostanziale con la Chiesa e la fede cattolica. Nel 1971 veniva inoltre colpito, con lo scioglimento della redazione, uno dei periodici portavoce del dissenso, "Il Regno".

Ma gli interventi più continui e pesanti si ebbero nei riguardi delle scelte compiute dalle Acli. Queste scelte, infatti, introducevano elementi di forte contrasto nella comunità ecclesiastica italiana, perché rompevano il rapporto costitutivo di dipendenza dalla Chiesa, caratteristico fin dall'origine dell'associazione; perché rappresentavano una clamorosa contestazione del principio dell'unità politica dei cattolici compiuta non già da singoli o gruppi, ma da un'intera organizzazione, per di più controllata dalla gerarchia; perché queste rotture avvenivano in una prospettiva, sia pure generica, di adesione al sempre condannato socialismo, e in un settore di punta della Chiesa, quello preposto all'apostolato nel movimento operaio. Alle riserve e alle preoccupazioni di carattere dottrinale e pastorale avanzate dalla Cei, alle censure espresse su «opinate collaborazioni e sperimentazioni» e sull'uso di «un linguaggio [...] un sistema e [...] un'impostazione che risalgono a matrici inconciliabili con la visione cristiana della vita e della storia», le Acli, dove la continuità con la linea Labor era assicurata dal nuovo presidente Emilio Gabaglio, replicavano sottolineando il carattere sempre più anticristiano delle strutture capitalistiche prevalenti nella società italiana, e la necessità, prevista dal Concilio, per l'associazione, di operare in piena autonomia per «assumere nella sua interezza la condizione operaia e l'iniziativa volta al suo riscatto [...] incarnandovi la propria testimonianza cristiana».

L'esito del lungo scontro sarebbe stato, da un lato, il ritiro del consenso della gerarchia alle Acli, con il conseguente ritiro dell'assistente ecclesiastico, compiuto dal consiglio di presidenza della Cei nel maggio 1971, e ribadito personalmente da Paolo VI con la sua dura deplorazione e sconfessione del 19 giugno 1971, dall'altro l'inizio di un travaglio interno dell'associazione, con dimissioni e scissioni, che comunque sfociò, nel congresso di Cagliari (aprile 1972), nella elaborazione di un nuovo statuto, nel quale appariva che le Acli non erano più il movimento sociale dei lavoratori cristiani, ma solo un movimento che organizzava quei lavoratori cristiani che intendevano promuovere autonomamente un'azione di trasformazione della società. Negli anni immediatamente successivi le Acli si sarebbero sforzate, pur sulla base del nuovo statuto, di tornare a rapporti più stretti con la gerarchia ecclesiastica, di realizzare una maggiore consonanza con le indicazioni dei vescovi.

In tutti questi interventi appare evidente l'intento della gerarchia, o della sua

maggioranza, di chiudere tutti gli spazi di un possibile, magari parziale assorbimento, o di una mediazione, riguardo al dissenso, l'intento di respingere frontalmente, sia pure con toni diversi dal passato, più rispettosi, tutte le proposte che emergono da quella pur eterogenea area. Anche se è vero che un confronto effettivo con il dissenso avrebbe probabilmente implicato un'assai difficile, complessa e profonda revisione del patrimonio religioso ed ecclesiastico cattolico. Appare altresì evidente una preoccupazione singolarmente più acuta per gli aspetti per così dire politici del dissenso, per quelle che sono considerate aperture e cedimenti del mondo cattolico al laicismo, al comunismo, a nuovi rapporti fra Stato e Chiesa. D'altra parte, nell'arcipelago del dissenso si manifestano, nel confronto con l'istituzione ecclesiastica, posizioni più moderate e posizioni più estreme, come pure, per quel che riguarda l'impegno politico, acquisizioni, magari raggiunte attraverso un faticoso cammino, della laicità della politica, insieme a posizioni intrise di un integralismo rovesciato, "di sinistra". Forse alcuni tratti comuni, e alcuni limiti, sono individuabili nella sottovalutazione non solo delle resistenze e delle reazioni della gerarchia ecclesiastica, ma dello spessore e delle ramificazioni in Italia, nonostante tutto, di una presenza istituzionale, confessionale, politica, della Chiesa, sostenuta di fatto da un'ancora diffusa religiosità popolare, consuetudinaria e rituale. Da questa difficoltà di comprensione nasce una sorta di euforia del dissenso, di convinzione che il tempo avrebbe lavorato rapidamente a favore degli obiettivi che esso si prefiggeva, e il conseguente scarso impegno posto nel tentare di ampliare quest'area, di coinvolgere settori più ampi dei credenti, di trovare con essi adeguati mezzi di comunicazione.

Così, vi fu contrapposizione via via più aspra tra la riaffermazione delle ragioni dell'istituzione ecclesiastica, dietro la quale appariva sempre più chiara la riproposizione, aggiornata, del vecchio modello di cattolicesimo e di cristianità temporale, e le ragioni del dissenso, che esprimevano un'appassionata aspirazione a ripensare e a rivivere quelli che apparivano i valori più autentici del cristianesimo. Il risultato ottenuto dalle autorità ecclesiastiche fu quello di circoscrivere l'area del dissenso, separandola dal resto del mondo cattolico, di impedirne o di attenuarne di molto il contagio al di fuori dei suoi limiti. Il risultato fu anche quello di dare un colpo duro alle diverse spinte al rinnovamento innescate dal Concilio e dal post-concilio, non solo a quelle più radicali ma, per effetto di trascinamento, anche a tutte le altre.

Ma pur entro precisi confini, il dissenso continuò a vivere, con i suoi gruppi, le sue comunità, le sue spontanee iniziative, al di dentro, ai confini o, più spesso, di fatto, al di fuori dell'istituzione ecclesiastica, in una condizione che è stata chiamata di diaspora: una diaspora di scelte religiose, di scelte ecclesiali, di scelte politiche, queste ultime generalmente nei partiti storici della sinistra, specie il Pci, o nei sindacati, specie la Cgil, o nelle riviste e nelle nuove formazioni dell'estrema sinistra, dove in polemica con i partiti di sinistra si tenta di ravvivare l'istanza rivoluzionaria del marxismo e del socialismo, o ancora nei gruppi marxisti-leninisti più aggressivi e

perfino nei quadri del cosiddetto partito armato in formazione.

### *2.3 L'emergere della controcontestazione: il movimento di Comunione e Liberazione*

Tra la fine degli anni sessanta e i primissimi anni settanta, l'atteggiamento di chiusura e di reazione della gerarchia ecclesiastica italiana di fronte alla contestazione e al dissenso incrocia, per così dire, l'emergere sempre più chiaro di tendenze anticonciliari, che con motivazioni anche diverse fra loro, individuano le origini della crisi che attraversa la Chiesa non solo in certe interpretazioni ma anche in certi aspetti, quando non nell'intero complesso del Concilio, o nel suo "spirito". Queste tendenze, che per quel che riguarda la sottolineatura di carenze e limiti dal punto di vista dottrinale del Concilio, avevano trovato negli interventi postconciliari dello stesso papa Paolo VI alcuni fondati appigli, hanno la loro manifestazione più radicale nel movimento ispirato dal francese monsignor Lefebvre, erede del tradizionalismo e dell'intransigentismo ottocentesco, che alla fine del 1972 assume un carattere di rottura e che sfocerà diversi anni dopo in un vero e proprio scisma nella Chiesa.

Senza arrivare ad aperte posizioni di rottura, anche in Italia il movimento anticonciliare, essenzialmente teso ad attribuire al Concilio un carattere non dottrinale ma pastorale, a darne una interpretazione letterale, rifiutandone forzature e superamenti, a criticare e deplorare quanti fra i vescovi, il clero e i laici, apparissero inclinare a posizioni non del tutto ortodosse, mostrava una considerevole consistenza. Esso aveva i suoi punti di forza, oltre che in alcuni ambienti della curia romana, in autorevoli esponenti dell'episcopato, come l'arcivescovo di Palermo Ruffini, la cui posizione pare fosse condivisa da tutti i vescovi siciliani, e l'arcivescovo di Genova Siri, per ispirazione del quale era pubblicata, fin dal 1966-67, la rivista teologica "Renovatio", in contrapposizione alla rivista "Concilium". Ambienti che avvertivano la crisi religiosa in atto come una delle più gravi nella storia della Chiesa, e auspicavano e chiedevano interventi decisivi del magistero ecclesiastico. «La confusione in molti settori religiosi persiste, ma speriamo che scocchi l'ora di decisioni autorevoli, le quali dissipino tanti errori che vanno insinuandosi un po' dovunque», scriveva Ruffini già nel 1967. E il cardinale Siri, in una conferenza tenuta nel 1969, affermava: «Il post-Concilio, caratterizzato da confusioni, indebite indipendenze, ribellioni, riforme, divisioni, ecc., ha cause che sono in parte antecedenti allo stesso Concilio, in parte concomitanti [...] La dialettica che è nata nel post-concilio tra un progressismo generalmente mal inteso e un conservatorismo equivocado è il perno attorno al quale gira l'attuale crisi»; e per quel che riguarda il Concilio, evocando l'antico mito ecclesiastico della «congiura»: «Si ha motivo di credere che è esistita in qualche modo una "controimpostazione del Concilio". Si disse che prima del Concilio ci fu in una certa parte d'Europa una adunanza nella quale si fece un programma per il Concilio in modo del tutto autonomo e non del tutto legittimo...».

Ma il movimento anticonciliare aveva un'articolazione più ampia, che comprendeva l'associazione "Silenziosi della Chiesa", filiale italiana di un'associazione internazionale nata nel 1972 per contrastare quelli che venivano definiti i cedimenti della Chiesa postconciliare alle ideologie relativistiche dominanti; i circoli "Mario Fani", costituiti da Luigi Gedda e altri su base critica rispetto alla scelta religiosa dell'Azione Cattolica; il Movimento cristiano lavoratori, prodotto di scissioni a destra delle Acli, che proponeva un ripensamento radicale dei modi di presenza sindacale in una società giudicata sempre più anticristiana; la rivista "Relazioni", che sul piano religioso si riallacciava ai temi degli esponenti italiani della minoranza conciliare; e poi molti gruppi, circoli, fogli e riviste, e collane editoriali, e iniziative varie. Era, a questi livelli, uno sforzo di riattivare i mai spenti motivi dell'integralismo cattolico, di quell'intransigentismo che rifiutava radicalmente il mondo moderno, nato dal 1789 o dalla Riforma protestante, e dell'anticomunismo; o perfino, in un certo sottobosco politico-religioso, di riesumare i benefici della Controriforma e ribadire la necessaria difesa della «civiltà cristiana», d'inculpare di tradimento la Chiesa conciliare, e di agitare lo spauracchio di un accordo fra Chiesa e comunismo, ovvero della cosiddetta "repubblica conciliare". Il movimento si inseriva infatti, o si collegava, a un più vasto schieramento ostile alla contestazione che si andava formando in questi anni, alla ripresa forte di una destra culturale e politica, una componente importante della quale era rappresentata da cattolici, anche da intellettuali cattolici prestigiosi, come il filosofo Augusto Del Noce.

Movimento di fatto anticonciliare, non solo nel senso che dal Concilio non trae ispirazione e stimoli, ma anche nel senso che i suoi essenziali contenuti appaiono contrastanti con lo spirito e con i documenti del Concilio, ma soprattutto rivolto contro la contestazione e il dissenso, era il movimento di Comunione e Liberazione (CL), che si affermò in questi anni e che avrebbe esercitato una crescente, notevole influenza nel mondo cattolico e all'interno della Chiesa, negli anni settanta e ottanta. Era erede di un gruppo, Gioventù studentesca, nato nel 1954 a Milano come una iniziativa, ispirata dal sacerdote Luigi Giussani, di più forte presenza cristiana nei licei classici e nelle scuole medie superiori, poi nelle Università, e che si diffuse rapidamente in altre città italiane. Il carattere di organizzazione parallela e l'atteggiamento critico nei confronti dell'associazionismo cattolico giovanile suscitarono la diffidenza delle autorità ecclesiastiche, che nel 1964-65 ne decisero l'inquadramento nell'Azione Cattolica. Gli avvenimenti del 1967-68 portarono alla spaccatura del movimento, una parte del quale aderì e si dissolse nel movimento studentesco, un'altra, guidata da don Giussani, restò fedele all'ispirazione originaria e diede vita a CL, nel 1969, l'anno stesso in cui veniva varato il nuovo statuto dell'Azione Cattolica che ne sanciva la scelta religiosa.

Nei primissimi anni settanta CL esce decisamente allo scoperto. Lo scopo dichiarato è quello di riaffermare «un'identità cristiana più chiara ed intera», fondata sul principio che l'unione dei cristiani fra loro e con la gerarchia nella Chiesa (comunione) è la sede e la base di giudizi e di interventi nella realtà sociale che

tendono a realizzare «una rivoluzione politico-sociale per l'instaurazione di un nuovo ordine di cose e per la creazione di un nuovo tipo di uomo» (liberazione). Lo scopo è «il superamento della frattura tra fede e vita alla quale riteniamo risalgano le cause dell'attuale scristianizzazione», in esplicito contrasto con quei cristiani del dissenso che accentuano «il discorso dell'autonomia dell'umano sul piano antropologico e quello della competenza mondana sul piano sociale», con quel «progressismo cattolico» che trasferisce «nel rapporto tra esperienza di fede ed esperienza storica la dissociazione tra sfera privata e “società civile”».

Queste affermazioni e questi propositi sono sostenuti da un'analisi che CL elabora in questi e negli anni successivi, e che rivela aperture e punti di contatto non marginali con il movimento sessantottesco e con i gruppi e le formazioni della sinistra. Sono presenti in essa suggestioni del marxismo nella critica al capitalismo e alle divisioni che esso introduce nella società, all'individualismo borghese e alla privatizzazione che la società borghese compie di fenomeni e istituzioni, come la religione e la Chiesa, che non sono assimilabili alla sua logica produttivistica, dove peraltro si avverte l'eco di un'antica polemica ecclesiastica e cattolica. Sono presenti alcune delle critiche al riformismo e al burocratismo del Pci rivolte a questo dai gruppi della «nuova sinistra», come pure il meridionalismo populistico e ostile alla classe operaia di una certa letteratura dei primi anni settanta, che prospetta un movimento di liberazione del Sud promosso dal cosiddetto «proletariato esterno». Vi è interesse e adesione per i movimenti di liberazione anti-imperialistica del Terzo Mondo, con la corrispondente denuncia della politica dei grandi gruppi oligarchici, specie nordamericani. Il '68 è visto come il tentativo di realizzare non solo una maggiore sicurezza materiale, ma anche una pienezza di vita e di significato, cui il movimento rivoluzionario non poteva dare da solo una risposta adeguata.

CL si sente infatti portatore di un processo di liberazione che va oltre la liberazione politica e sociale; il suo atteggiamento anticapitalistico ha una ispirazione essenzialmente morale e religiosa e non comporta l'adesione a un preciso schieramento; altrettanto netto è, naturalmente, il rifiuto del socialismo e della dottrina marxista. Più in generale, aggiornando un antico schema dell'intransigentismo cattolico, CL contesta al pensiero moderno, a partire dal Cinquecento, l'introduzione di una mistificata libertà individuale, la dimenticanza dell'idea cristiana di «soggetto», l'abbandono del concetto di tradizione, cioè dei legami dell'uomo con la gente e con la terra, con la cultura e con la religione in cui è nato. Contro ogni subalternità alle ideologie dominanti, contro ogni scissione «dualistica» tra fede e vita sociale e politica, CL ripropone il cattolicesimo come una «globalità» che deve avere pertanto «piena espressione civile culturale e sociale». Insomma, quell'identità che i gruppi del dissenso ricercavano o in una esperienza comunitaria legata alla riscoperta della Scrittura o/e nelle lotte sociali e politiche, e che comunque ritenevano un dato non acquisito una volta per tutte, ma legato alla vicenda storica e alla lettura dei cosiddetti «segni dei tempi», CL la presentava come un fatto certo e unico derivante dallo stesso cristianesimo attraverso la Chiesa, la sua

autorità e la sua gerarchia.

Si tratta di una risposta alla secolarizzazione della società italiana, che il movimento si sforza di contrastare frontalmente e anzi di rovesciare, negandone alla radice la validità, perché intende «rilegittimare l'integralità della dimensione religiosa all'interno di una società massicciamente secolarizzata», e inserirsi in una «modernità tecnica, giuridica e psicologica» riaffermando la «squalifica irrevocabile dei principi etici sui quali il mondo moderno si è costituito». Si tratta di una risposta alla crisi della Chiesa, risposta che si sforza di riproporre il suo messaggio come una totalità.

Su una struttura autoritaria e gerarchica, al cui vertice è un personaggio «carismatico», don Giussani, si fonda l'organizzazione del movimento: esso ha il suo nucleo essenziale nella «comunità d'ambiente», realizzazione di un nuovo spazio sociale in una società che li va perdendo, «vera utopia realizzata dove sono già presenti i cieli nuovi». CL cerca di irradiarsi anche nelle aziende e nelle fabbriche, ma ha nelle scuole superiori e nelle Università i suoi gruppi di gran lunga più consistenti, perché intende promuovere innanzitutto un rinnovamento di cultura, contrastando lo Stato borghese nella sede in cui si è elaborato il «sapere illuministico» e laicistico. Diffuso negli anni settanta oltre che nell'originaria area milanese, dove ha la sua roccaforte nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, soprattutto nell'area emiliano-romagnola e in quella marchigiana, con una consistenza di alcune decine di migliaia di aderenti, per lo più di estrazione piccolo e medio-borghese, oltre a vari bollettini e giornali ha dal 1974 un portavoce ufficiale nel periodico "Littera Communio", gode del sostegno della casa editrice Jaca Book, la quale pubblica i suoi documenti, stampa dal 1972 la rivista teologica internazionale "Communio", fondata dal teologo svizzero Hans Urs von Balthasar e redatta da intellettuali e teologi vicini al movimento, e contribuisce anche alla messa in circolazione di una letteratura socialista e terzomondista. CL sviluppa inoltre una fitta rete di iniziative pedagogiche e culturali, ricreative e assistenziali, missionarie; organizza raduni e congressi sulle questioni dell'università, nelle scuole e negli atenei si scontra anche duramente con le organizzazioni di sinistra, polemizza aspramente con i gruppi del dissenso cattolico. Con la gerarchia mostra un rapporto ambivalente, contrassegnato da un lato dall'affermazione che il messaggio cristiano può essere vissuto solo all'interno della struttura ecclesiastica, dall'altro da un atteggiamento di relativa autonomia dagli interventi del magistero e dell'organizzazione diocesana. La grande compattezza interna del movimento, l'organica adesione all'autorità istituzionale, e una certa aggressività verso l'esterno, tali da far nascere da parte degli avversari l'accusa di settarismo oltre che di integralismo, sono sul piano psicologico espressione di un bisogno di sicurezza e di autorità evidentemente diffuso nel mondo giovanile dopo le scosse e gli sbandamenti del '68. Anche per questo CL appariva capace di bloccare il processo di crisi e di disgregazione delle associazioni cattoliche giovanili nel post-concilio.

Dopo che diversi contrasti fra le autorità ecclesiastiche e il movimento erano scoppiati localmente, specie a Milano, dove coinvolgevano anche le organizzazioni

giovanili dell’Azione Cattolica e dove si rimproverava a CL di voler concentrare in alcuni seminari i sacerdoti ordinandi provenienti dalle sue file, nel febbraio 1972 il movimento presentava all’episcopato un documento illustrativo delle proprie posizioni, *CL, un movimento nella Chiesa*, con l’evidente scopo di ottenere un riconoscimento ufficiale. Sottoposto all’esame della commissione Cei per il laicato presieduta da monsignor Costa, assistente centrale dell’Azione Cattolica, il documento fu oggetto di numerose e aperte critiche, che indussero la commissione a esprimere preoccupazione e a decidere di seguire con attenzione il movimento. Le critiche riguardavano aspetti organizzativi, come quella che il movimento faceva capo non ai vescovi ma a un sacerdote, don Giussani, e soprattutto ecclesiologici, come quella, d’ispirazione conciliare, che sembrava affermasse «una forma di cristianesimo di tipo integrista quale unica e totale soluzione di tutti i problemi del mondo, trascurando [...] il giusto rispetto della natura e delle leggi proprie delle realtà temporali».

### **3. I cattolici dalla “diaspora” alla “riaggregazione”. La Chiesa fra testimonianza evangelica e riaffermazione temporalistica (1971-1978)**

#### *3.1 Lo sviluppo delle comunità di base e dei Cristiani per il socialismo. L’iniziativa religiosa e pastorale della Cei*

È stato osservato che con il 1971-72, dal punto di vista dell’evoluzione della società italiana, si chiude un ciclo: si attenua il ritmo dei processi di trasformazione urbanistica, industriale, culturale, e la spinta egualitaria legata alla contestazione studentesca e operaia comincia a tradursi paradossalmente in una proliferazione degli egoismi, delle pressioni e delle istanze categoriali più diverse. L’ondata contestativa e rivendicativa, che esauritasi precocemente nelle Università si era trasferita nelle fabbriche e nel complesso della società, dove i sindacati svolgevano un crescente ruolo come soggetti politici, diede vita a un lungo ciclo di lotte operaie e sociali che durò fino al 1973: se queste lotte produssero consistenti miglioramenti nelle condizioni economiche e di lavoro, non riuscirono tuttavia a portare verso la realizzazione di quelle che venivano chiamate le riforme di struttura, nei settori dell’abitazione e della sanità, della scuola e del fisco, in una situazione caratterizzata da segnali di inquietudine dal punto di vista economico, e che cominciava a essere condizionata dagli effetti sull’opinione pubblica della cosiddetta «strategia della tensione» cominciata con la strage di piazza Fontana del dicembre 1969. Tanto meno poterono realizzarsi le istanze rivoluzionarie che pur erano insite nel movimento del ‘68. Il settarismo e l’incapacità politica delle formazioni della nuova sinistra, i limiti di direzione dei movimenti sociali da parte dei partiti di sinistra e dei sindacati, non bastano a spiegare la mancanza di sbocco e dunque il relativo fallimento di quei movimenti. La stagione delle speranze e dell’utopia stava in ogni

caso per concludersi.

Nel 1971 si manifestò una temporanea crisi nella politica di centrosinistra. Eletto nel dicembre 1971 il democristiano Giovanni Leone presidente della Repubblica con i voti determinanti dei monarchici e dei neofascisti, furono indette per la prima volta, nel maggio 1972, le elezioni politiche anticipate. Queste segnarono un arresto dell'avanzata delle sinistre e uno spostamento a destra, con il successo dei neofascisti. La conferma della forza elettorale della Democrazia cristiana dimostrava la grande compattezza e tenuta, nonostante le tumultuose vicende della contestazione e la crisi del collateralismo delle organizzazioni cattoliche, dell'elettorato cattolico attorno al partito confessionale, e il successo ottenuto dalla gerarchia ecclesiastica nell'isolare l'azione del dissenso. Si costituì, per la volontà della Democrazia cristiana di riassorbire la spinta a destra, un governo di centrodestra presieduto da Andreotti, e i socialisti passarono all'opposizione. Ma nel giugno 1973 si formò un nuovo governo di centrosinistra, espressione di una ripresa di movimento in avanti sul piano dei partiti, che si sarebbe poi tradotta sul piano elettorale. E nel paese, nonostante tutto, la spinta alle trasformazioni e alle riforme non si era affatto esaurita, e avrebbe anzi raggiunto altre consistenti tappe negli anni successivi; il movimento sessantottesco avrebbe comunque lasciato segni non indifferenti nella società italiana.

Anche nel mondo cattolico del dissenso le tendenze radicali nei primi anni settanta non erano esaurite, e mostravano anzi una certa capacità di aggregazione e di organizzazione. Dopo alcuni tentativi non riusciti in questa direzione, le comunità di base organizzarono a Roma, nell'ottobre 1971, un convegno sul regime concordatario e i suoi effetti sociali, politici e religiosi, convegno da cui praticamente uscì un comitato nazionale di coordinamento. Il movimento delle comunità di base era destinato a crescere progressivamente negli anni successivi, fino ad arrivare, esattamente alla metà degli anni settanta, a 267 comunità censite, diffuse in tutte le regioni, tranne che nel Molise e nell'Umbria, prima di conoscere, alla fine degli anni settanta, una crisi. Un movimento che a poco a poco trova una sua sempre più precisa identità collettiva, religiosa e politica, nelle lotte politiche e sociali del movimento operaio; rifiuta da un lato l'integralismo, cioè la pretesa di dedurre dalla Scrittura un comportamento politico considerato il solo legittimo per i cristiani; e rifiuta dall'altro la «frattura tra fede e politica», a favore di un rapporto dialettico fra esse, rapporto che riconosce all'impegno politico per una società socialista «una profonda coerenza con il messaggio evangelico». Con queste premesse le comunità di base, pur assumendo sempre più come metodo l'analisi marxista, intendono, facendo valere le proprie istanze all'interno delle formazioni di sinistra, ottenere da queste conseguenti modifiche nel loro atteggiamento nei confronti della «questione religiosa» e della «questione cattolica».

Pur impegnate in «una nuova ricerca di fede», che induce profonde revisioni nell'interpretazione della Scrittura, nella prassi sacramentale, nella costituzione della Chiesa e nei suoi stessi limiti confessionali, come esse dicono, non intendono dar

vita a una nuova Chiesa. Sembra qui presente una profonda contraddizione, che riproduce i termini di antiche, cinquecentesche lacerazioni all'interno del mondo cristiano, tra il proposito asserito di riformare dall'interno la Chiesa e quello effettivo di rifonderla, tra quello di restare nella Chiesa cattolica e quello effettivo di ampliarne i limiti nell'ambito cristiano. Nel 1973 ebbe luogo, sempre a Roma, il secondo convegno del movimento, sul tema «Comunità, Bibbia e lotta di liberazione».

Intanto alcuni redattori, licenziati dalla rivista «Il Regno», avevano fondato nel 1972 un nuovo periodico, “Com”, che divenne da allora punto di riferimento delle comunità di base e che nel 1974 si fuse con il periodico valdese “Nuovi tempi” dando vita a “Com - Nuovi Tempi”, frutto di una collaborazione con settori del mondo evangelico italiano, specie giovanile, avviata fin dal '68. Nel giugno 1973 l'ancora abate di San Paolo, don Franzoni, pubblicava una lettera pastorale, *La terra è di Dio*, in cui tornava a prendere posizione contro le connivenze fra la Chiesa e il potere economico e politico della capitale. Nel settembre 1973 a Bologna il movimento delle comunità di base insieme ad altri gruppi del dissenso diedero vita al movimento dei «Cristiani per il socialismo».

Un movimento di questo tipo, con lo stesso nome, era nato in Cile, fra l'aprile e il settembre 1971, costituendosi di fatto nel convegno a Santiago del Cile dell'aprile 1972. Il contesto ecclesiastico latino-americano era segnato dallo sforzo compiuto dalla Chiesa, con la conferenza di Medellín, di collegare la realizzazione del Concilio con un impegno a favore dei poveri del subcontinente, e soprattutto dalla diffusione delle teologie della liberazione. La situazione politica cilena era caratterizzata da uno spostamento a sinistra di molti cristiani delusi dal governo del presidente democristiano Frei, e dall'avvento nel settembre 1970 del presidente socialista Allende, sostenuto da una coalizione di partiti di sinistra. Nonostante le prese di distanza e i giudizi negativi dell'episcopato cileno, il movimento dei Cristiani per il socialismo si andava diffondendo in altri paesi dell'America Latina, negli Stati Uniti e in alcuni paesi europei. In Italia, il movimento si costituì proprio pochi giorni dopo il colpo di stato dei militari che aveva rovesciato il governo Allende. Ma l'interesse del dissenso cattolico per le vicende politiche, sociali e religiose dell'America Latina era, come si è mostrato, molto antecedente.

Il convegno di Bologna, molto affollato, fu il punto d'incontro di cristiani provenienti dall'esperienza delle comunità di base e da un prevalente impegno ecclesiale, e di altri provenienti dall'esperienza più direttamente politica nei vari gruppi, organizzazioni e partiti della sinistra, uniti nel proposito di individuare un'identità comune presente nelle varie anime del dissenso: il movimento delle comunità di base nella sua evoluzione, specie a partire dal 1971, rappresentava del resto una tappa decisiva e un apporto parallelo all'individuazione di tale identità. Nel documento conclusivo del convegno di Bologna si affermava che i cristiani impegnati nelle comunità di base avevano verificato l'impossibilità di realizzare un effettivo rinnovamento della Chiesa senza procedere a un'analisi di classe delle sue

strutture; i cristiani impegnati nelle lotte politiche e sociali avevano verificato quelle che venivano definite le mistificazioni dell'interclassismo e dell'unità politica dei cattolici nella Democrazia cristiana. Di qui la necessità di integrare le diverse esperienze sulla base della riscoperta di un modo nuovo di vivere ed esprimere la fede cristiana, a partire dalla prassi, dalle lotte sociali, politiche ed ecclesiali, nell'impegno di trasformare la società in senso socialista e di rinnovare la Chiesa in senso evangelico. Lo scopo del movimento era quello di affrontare la cosiddetta "questione cattolica", cioè di offrire un contributo alla emancipazione di classe, su tutti i piani, delle masse popolari cattoliche. La scelta socialista dei cristiani era frutto di un'analisi puramente scientifica, non comportava né una giustificazione religiosa né una loro collocazione autonoma nello schieramento di classe: sottolineava solo una convergenza tra fede religiosa e impegno rivoluzionario, pur nella consapevolezza della irriducibilità del cristianesimo alla rivoluzione.

Evidente appariva, in questi anni, una reciproca influenza e osmosi fra la prospettiva delle comunità di base e quella dei Cristiani per il socialismo. Ancora più radicale e rigorosa sembrava al convegno di Bologna la posizione di don Giulio Girardi, che sottolineava come la scelta dei Cristiani per il socialismo, costruita sull'unità dialettica tra marxismo e cristianesimo, ispirata da una diversa comprensione del Vangelo e da un «cristianesimo alternativo», comportasse una nuova scelta antropologica, fondata sulla libertà dell'uomo annunciata da Cristo, una nuova scelta politica, fondata sul comandamento dell'amore, e una nuova scelta teologica, fondata sul «primato del temporale sullo spirituale».

Dopo il convegno di Bologna, il movimento si diffuse ampiamente in quasi tutte le zone della penisola, così che al secondo convegno, tenutosi a Napoli nel novembre 1974, la presenza numerica appariva ancora accresciuta. La composizione sociale, peraltro, restava prevalentemente borghese e intellettuale: segno evidente che il movimento era il prodotto non di nuove istanze politico-religiose di origine proletaria, ma dello «sganciamento di una parte minoritaria dei ceti piccolo-borghesi [...] dalle organizzazioni che tradizionalmente ne curavano gli interessi economici e politici e, simultaneamente, dalla istituzione ecclesiastica che ne appoggiava e legittimava le istanze». Il convegno di Napoli, dedicato al tema «Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale», da un lato esprimeva l'intento di collegare il movimento alla realtà meridionale, anche recuperando le espressioni autentiche della religiosità popolare di queste regioni, e di metterlo alla prova su un terreno pratico; dall'altro ribadiva e se mai accentuava i motivi affermati a Bologna, la necessità di un'«analisi materialistica», di una lotta contro l'«alienazione religiosa» compiuta dalla Chiesa istituzionale, nella consapevolezza che doveva essere realizzata una «rottura epistemologica». In più, il convegno di Napoli dimostrava un'apertura alle istanze dei movimenti femministi e di liberazione della donna, che cominciavano a manifestarsi, dopo lo scossone del '68, nei primi anni settanta, e più in generale all'affermazione dei diritti civili.

Ma a Napoli apparivano anche le prime divisioni del movimento. Divisioni

fra quanti restavano più impegnati nell'esperienza religiosa e quanti davano maggior rilievo alla prassi politica, e conseguentemente sull'atteggiamento verso l'istituzione ecclesiastica, di maggior confronto e scontro per i primi, di maggior distacco per i secondi; divisioni che riproducevano la duplice provenienza dei Cristiani per il socialismo e configuravano una divergenza fra una componente laica e una clericale difficilmente conciliabili. Divisioni politiche, derivanti anche dalla diversità di posizioni verso la Chiesa e i cattolici dei diversi gruppi e partiti della sinistra, specie in riferimento alla politica cosiddetta del "compromesso storico" con la Democrazia cristiana perseguita dal Pci a partire dal 1973. Divisioni rispetto alla prospettiva prevalente nel movimento, segnate in particolare dall'intervento di Raniero La Valle, che sottolineava i rischi di una riduzione temporalistica del messaggio cristiano, di cui riaffermava il carattere metastorico e trascendente. Tutte divisioni destinate probabilmente a incidere pesantemente sulle possibilità di sviluppo del movimento negli anni successivi.

In quei primi anni settanta il movimento suscitò in ogni caso qualificate adesioni fra i credenti, attenzione e interesse nel mondo politico della sinistra, reazioni molto nette negli ambienti ecclesiastici. Esso era certamente il prodotto di un clima in cui ancora le speranze di rivoluzione accese dal '68 non si erano spente: collocava la sua prospettiva, con accenti quasi escatologici, nell'idea di una crisi irreversibile del sistema capitalistico e di una prossima transizione anche dell'Italia al socialismo, e perciò della necessità di un ripensamento radicale del cristianesimo per il nuovo mondo che stava nascendo, sulla base di un'analisi marxista.

È vero che questo ripensamento sembra approdare a un «cristianesimo laicizzato», e magari a un integralismo ribaltato, come si è già detto, in quanto considera la scelta socialista connessa in modo necessario e praticamente esclusivo alla lettura del Vangelo; è vero che sembrano pertinenti le osservazioni critiche che avanzava su "La Civiltà Cattolica" Bartolomeo Sorge, sottolineando che così «la fede non è più l'adesione a una Parola che viene dall'alto, ma a una rivelazione che si fa dal basso; non è anteriore all'impegno del cristiano nel mondo, ma nasce e si scopre nell'impegno stesso per la liberazione dell'uomo», e che affermando «il primato della prassi rivoluzionaria sulla fede» si verifica e si giudica la fede cristiana «alla luce e secondo le esigenze di tale prassi», deducendone che dunque si trattava di una fede profondamente diversa da quella cattolica insegnata dalla Chiesa. È anche vero però che il «primato del temporale», l'orientamento prevalentemente politico dei Cristiani per il socialismo appare assolutamente coerente con l'impostazione marxista. Il prioritario impegno politico rivoluzionario è infatti diretto a rompere quel sistema di alleanze politiche ed economiche, di integrazione anche culturale nel sistema borghese e capitalistico, a cui si sottolinea che la Chiesa è storicamente legata, e a realizzare quindi le premesse per un rinnovamento della religione e della Chiesa, sottoposto in ogni caso alla verifica della prassi rivoluzionaria. Era una prospettiva analoga a quella legata all'esperienza francese dei preti operai negli anni cinquanta; ricordava, *mutatis mutandis*, se si vuole, risalendo molto più lontano nel tempo, la

contestazione di quel sistema d'integrazione fra Chiesa e Stato, delle strutture dello Stato insieme a quelle della Chiesa, compiuta da alcune frange radicali della Riforma cinquecentesca.

Nonostante l'atteggiamento di condanna e di repressione di fronte al dissenso, l'istituzione ecclesiastica mostrava ancora, nei primi anni settanta, una consistente capacità di riprendere una iniziativa religiosa e pastorale sulla linea di alcuni dei motivi più significativi del Concilio. Del resto, nel maggio 1971, l'enciclica papale *Octogesima adveniens* sottolineava che la fede si pone al di sopra delle ideologie e che una stessa fede può condurre i cristiani a impegni diversi nel campo temporale.

Quella iniziativa era nata nel 1972 all'interno della Cei, presieduta dal 1969 dal cardinale Antonio Poma, ed era orientata su un programma di evangelizzazione della società che tenesse conto, anche sulla base di una ricerca socio-religiosa, dei nuovi dati della realtà; sostenuta in particolare da un nucleo di vescovi, essa ebbe un forte impulso dall'avvento alla segreteria della Cei, nel settembre 1972, di monsignor Enrico Bartoletti, legato al cardinale Bea, a Lercaro e a Montini ai tempi del Concilio, e per pochi mesi arcivescovo di Lucca, impulso tale da far parlare in seguito di una "linea Bartoletti".

L'iniziativa prendeva verosimilmente le mosse da un documento dell'episcopato redatto nell'aprile 1971, nel quale si constatava lo «svuotamento graduale di una certa religiosità» anche in Italia, per l'influenza di una visione scientifica del mondo e di nuovi modelli di comportamento sociale, sia negli strati popolari sia in quelli più progrediti della popolazione. Nel giugno 1973 una nota della Segreteria generale della Cei indicava i principi ispiratori del programma, che mirava a dare alla fede religiosa un contenuto sempre più illuminato e impegnativo in una «società secolarizzata e materializzata come la nostra». Il programma dava luogo a una serie di elaborazioni particolari, fra cui la più notevole fu quella proposta nel febbraio 1974 per il quarto sinodo dei vescovi, che si sarebbe tenuto nel settembre, dedicata a «Evangelizzazione del mondo contemporaneo».

Il documento tracciava un quadro molto realistico, articolato e documentato del processo di radicale secolarizzazione in atto nella società italiana sul piano socio-economico, culturale e religioso, dal quale risultava fra l'altro, secondo la Cei, una frequenza media alla messa domenicale nelle città del 25-30 per cento: una secolarizzazione che veniva definita «tendenzialmente *antropocentrica, mondana e profana*», e di cui nel campo della sessualità, dove il divario fra la Chiesa e la mentalità moderna era avvertito come più acuto, si individuavano i principali aspetti nella tendenza alla limitazione delle nascite, al divorzio e all'aborto. Ma la novità del documento stava innanzi tutto nell'affermazione che la «pastorale di sacramentizzazione» valida in una situazione di cristianità doveva lasciare il posto, data la situazione, a una «pastorale di evangelizzazione» e di missione, che l'evangelizzazione, intesa essenzialmente come «testimonianza», doveva avere il «primato su ogni altra attività della Chiesa»: doveva essere compiuta «con mezzi

poveri» e doveva essere rivolta prima di tutto ai poveri, agli emarginati e agli oppressi. In una società in molti suoi settori chiusa nei riguardi della evangelizzazione, si individuavano tuttavia spazi di azione per la Chiesa nella crisi delle ideologie e dei sistemi politici, sociali ed economici, sia liberali, sia marxisti, riformisti o rivoluzionari, purché la Chiesa stessa fosse «credibile». E un'altra novità stava nell'affermazione che per essere tale essa doveva «prendere le sue distanze dalla politica concreta e militante», distaccarsi dagli interessi finanziari, economici e di prestigio, purificare la religiosità da «forme “superstiziose” o folcloristiche», eliminare dal suo seno «ogni forma di ingiustizia, ogni mancanza di rispetto della dignità delle persone, ogni divisione “classista” nel clero e nei fedeli, ogni fermento “razzista”». Il documento respingeva l'idea, introdotta dalla teologia della liberazione e diffusa in molti settori del dissenso, che la missione primaria della Chiesa dovesse essere oggi la liberazione dei poveri, ma sottolineava anche l'esistenza di un legame strettissimo fra liberazione cristiana e liberazione umana, perché «le strutture sociali ingiuste sono anch'esse frutto di peccato: sia del peccato individuale e personale, sia del peccato sociale»; e coglieva anche nei più dolorosi fenomeni della contestazione ecclesiale un richiamo a tutta la Chiesa e il segno di una fedeltà radicale al Vangelo.

Un documento di alto livello, consapevole della fine di un certo cattolicesimo e delle nuove condizioni in cui doveva svolgersi l'opera della Chiesa, interno a una logica istituzionale ecclesiastica, naturalmente lontano dalla sensibilità e dagli orientamenti che emergevano al confine e fuori dell'istituzione. Un documento che costituisce una tappa nel percorso che sfocerà, sempre per iniziativa della Cei, nel convegno nazionale ecclesiale del 1976 a Roma su «Evangelizzazione e promozione umana».

Sulla scia di un rinnovato impegno religioso fu anche, nello stesso febbraio 1974, il convegno indetto dal cardinale vicario di Roma, Ugo Poletti, sulle «Responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di giustizia e di carità nella diocesi di Roma». Il convegno, cui parteciparono anche rappresentanti del dissenso, nonché esponenti di vari partiti e sindacati, fra i quali i comunisti, e che si svolse quindi nello spirito di un dialogo aperto a tutti i credenti e ai non credenti, poneva al centro dell'attenzione i «mali di Roma», cioè i problemi materiali, sociali e civili della capitale, retaggio di operazioni economiche e di scelte politiche degli anni cinquanta, sottolineando fra le cause di essi alleanze di potere politico-elettorale fra istituzioni civili e istituzioni religiose e chiamando quindi in causa la lunga gestione democristiana del comune di Roma. Il convegno, che ebbe larga eco, non ebbe tuttavia concrete conseguenze: la sua ispirazione fu continuata da un gruppo di cristiani, “Febbraio 1974”, poi divenuto Movimento federativo democratico.

### *3.2 Il mondo cattolico di fronte al referendum sul divorzio*

Ma la ripresa di iniziative religiose ed ecclesiali nel segno del Concilio fu

sconvolta e contraddetta dallo scontro fra il mondo cattolico e il mondo laico; è all'interno dello stesso universo cattolico, del resto, che si verificò nel 1974 un acceso confronto a proposito del referendum sul divorzio. Nei rapporti fra Stato e Chiesa, la questione del divorzio, introdotto in Italia con la legge del 1° dicembre 1970, si era sovrapposta a quella della revisione del Concordato, rimesso in discussione perché giudicato da diverse parti contrastante per alcuni aspetti con la Costituzione della Repubblica italiana. Il problema della revisione del Concordato era stato posto in particolare nella seconda metà degli anni cinquanta a opera inizialmente di gruppi liberali e radicali che facevano capo al settimanale "Il Mondo", nei termini dell'abrogazione del Concordato stesso e dell'instaurazione di un regime separatista. Alla metà circa degli anni sessanta, nel clima postconciliare, che favorì prese di posizione a favore della revisione anche da parte di settori del mondo cattolico, dopo che la necessità della revisione in accordo con la Santa Sede aveva ottenuto l'assenso unanime delle parti politiche e l'impegno del governo, si giunse alla costituzione, alla fine del 1968, di una commissione di studiosi, presieduta dal guardasigilli democristiano Gonella, i cui risultati furono illustrati nel 1971. La discussione e le polemiche, attraverso convegni e proposte parlamentari, si sarebbero protracte ancora per molti anni. La Cei, che fin dal 1960 aveva individuato i tentativi di rimessa in discussione unilaterale del Concordato come una delle iniziative ostili del "laicismo", affrontò i problemi pastorali connessi alla revisione bilaterale del Concordato, fra l'altro avviando un'ampia consultazione tra i vescovi. In ogni caso, né da parte della commissione Gonella e del governo italiano né tanto meno da parte della Santa Sede, vi era l'intento di apportare sostanziali modifiche a uno degli articoli su cui più si accendeva la discussione, l'articolo 34, riguardante la disciplina del matrimonio.

Per quanto riguarda il divorzio, dopo le ricordate prese di posizione del 1966 e del 1967 si erano succeduti numerosi altri interventi dei vescovi, man mano che il progetto di legge Fortuna-Baslini si avvicinava al suo sbocco finale. In particolare, nel novembre del 1969 l'episcopato pubblicava un ampio documento su «Matrimonio e famiglia oggi in Italia» e insieme una dichiarazione, «Il divorzio in Italia», votata all'unanimità, che era una dichiarazione già predisposta e approvata dalle conferenze episcopali della Lombardia, del Piemonte e del Triveneto nell'agosto precedente. In entrambi i documenti, riassumendo le ragioni dell'opposizione all'introduzione del divorzio e della difesa della indissolubilità del matrimonio, ragioni naturali prima ancora che sacramentali, e affermando l'impossibilità di modificare unilateralmente, da parte dello Stato italiano, con l'estensione del divorzio anche ai matrimoni concordatari, la situazione disciplinare prevista dall'articolo 34 del Concordato, si sottolineava la necessità che in uno Stato democratico «non si possa in ogni caso modificare la struttura fondamentale della famiglia stessa senza aver direttamente accertato il pensiero e la volontà della maggioranza del popolo». Falliti gli sforzi della Santa Sede di persuadere il governo italiano della necessità almeno di stralciare dal progetto sul divorzio i matrimoni

concordatari, un successivo comunicato del consiglio di presidenza della Cei nell'ottobre 1970 parlava esplicitamente di violazione di uno dei punti fondamentali dei Patti Lateranensi, e una dichiarazione dell'assemblea generale dei vescovi, del novembre, ribadiva che i fedeli cristiani avevano il diritto-dovere di utilizzare tutti i mezzi democratici offerti dalla Costituzione per tutelare i valori ritenuti essenziali per la comunità. L'espressa volontà della Santa Sede e dell'episcopato di fare eventualmente appello diretto al popolo, si traduceva alla fine in un accordo fra i partiti che portava, il 25 maggio 1970, alla legge sulla istituzione del referendum popolare, previsto dall'articolo 75 della Costituzione, per spianare definitivamente la strada alla legge sul divorzio e al tempo stesso garantire alla Santa Sede e al mondo cattolico la possibilità di chiedere su di esso un referendum.

Varata la legge sul divorzio, si costituì un Comitato nazionale per il referendum sul divorzio formato da prestigiosi intellettuali di area cattolica, fra i quali i professori Gabrio Lombardi che lo presiedeva, Sergio Cotta e Giorgio La Pira, e alcune poche personalità non cattoliche, che promosse la raccolta di firme necessarie per la richiesta di referendum abrogativo avanzata non sul matrimonio concordatario, ma sul matrimonio civile, a sottolineare il carattere "laico" dell'iniziativa: la raccolta di firme vide in particolare la mobilitazione del clero, di molti vescovi e dei Comitati civici. Intanto, a due riprese, nel marzo e nel luglio 1971, la Corte Costituzionale respinse i rilievi avanzati sulla costituzionalità della legge; si aprì a questo punto una lunga fase di iniziative politiche e parlamentari di varia matrice, volte a una modifica della legge Fortuna-Baslini e perciò a evitare il referendum, lo scontro sul quale suscitava preoccupazioni sulla tenuta delle coalizioni di governo fra il partito democristiano e i partiti laici. Fermamente schierati a favore della necessità di tenere il referendum erano, invece, da una parte i promotori del Comitato nazionale per il referendum sul divorzio e dall'altra i radicali.

La battaglia per il referendum apparve riaprire clamorosamente in Italia quella frattura fra il mondo cattolico e il mondo laico che il Concilio si era sforzato di superare o per lo meno di ridurre, aprendo una via che non pochi cattolici anche in Italia continuavano ancora a percorrere. Una frattura su una questione e su una legge che il senso comune di larga parte dell'opinione pubblica percepiva come un'ulteriore tappa della società italiana nel suo processo di modernizzazione e di europeizzazione, e sulla quale esprimeva un atteggiamento di tolleranza nei confronti di coloro che all'istituto del divorzio avessero dovuto far ricorso: alla base vi era verosimilmente l'idea che anche il matrimonio e la costituzione della famiglia sono atti in cui si manifestano la libertà e il senso di responsabilità sociale di ciascuno, che può essere condizionato ma non costretto. Di contro, i cattolici e la Chiesa si assumevano il difficile compito di persuadere i cittadini italiani che l'ordine e la morale naturali postulano l'indissolubilità del matrimonio, e che questa deve essere sanzionata con una legge.

Ma oltre a determinare la frattura e l'isolamento dei cattolici rispetto al

mondo laico, la battaglia per il referendum determinò anche gravi divisioni all'interno del mondo cattolico. Per quel che riguarda la posizione dell'episcopato, dopo l'approvazione della legge sul divorzio nel dicembre 1970 l'unico pronunciamento era stato un comunicato del consiglio di presidenza della Cei dell'8 febbraio 1971, che ribadiva, anche alla lettera, i contenuti dei precedenti documenti: per tutto il periodo successivo, fino al febbraio 1974, non vi furono altri interventi. Ma nel settembre 1972 un intervento del papa Paolo VI fu interpretato come un persistente interesse della Santa Sede al confronto referendario. Si è sostenuto che i vertici ecclesiastici che avevano prima minacciato l'appello al popolo, poi tacitamente avallato l'iniziativa abrogativa e che scorgevano in essa essenzialmente un deterrente per ottenere o il ritiro della legge o una sua modifica, non avevano valutato fino in fondo né il carattere irreversibile del meccanismo referendario né tutti i rischi connessi alla prova, che almeno una parte di essi in realtà non volevano. E che l'attesa reciproca dei vertici ecclesiastici e dei vertici politici della Democrazia cristiana, soprattutto dopo l'ascesa alla segreteria del partito, nel giugno 1973, di Amintore Fanfani, di una iniziativa degli uni o degli altri che portasse a un accordo di compromesso con i partiti laici e impedisse il referendum, ma che non venne, oltre che i particolari calcoli politici della segreteria democristiana, collocarono la gerarchia ecclesiastica e il partito cattolico su un binario obbligato. Si è sottolineata la divisione esistente nei vertici ecclesiastici tra favorevoli e contrari al referendum, fra i quali ultimi spiccavano il cardinale Villot segretario di Stato, il cardinal Casaroli, sottosegretario agli affari straordinari della Santa Sede, e soprattutto monsignor Bartoletti, segretario della Cei, mentre forte era la tendenza allo scontro fra i vescovi.

Sta di fatto che il 21 febbraio 1974, accantonata come sembra una prima bozza molto più aperta redatta da Bartoletti, e raggiunto un compromesso fra diverse opinioni esistenti fra i vescovi, una breve notificazione del consiglio permanente della Cei esprimeva «un orientamento dottrinale e una direttiva pastorale» sulla famiglia e sulla indissolubilità del matrimonio. Ricordava che per la Chiesa il matrimonio è indissolubile non soltanto come sacramento ma anche come istituto naturale, per il bene della società, che i cristiani come tutti i cittadini hanno il dovere di impegnarsi, secondo il decreto conciliare *Apostolicam actuositatem* perché «le leggi corrispondano ai precetti morali e al bene comune», e sottolineava che un leale confronto di idee sui principi non poteva dare a nessuno il pretesto per una guerra di religione. Alla vigilia poi della consultazione, l'8 maggio, lo stesso consiglio permanente, prendendo atto con compiacimento del consenso suscitato dalla notificazione, deplorava l'atteggiamento di «alcuni pochi» cattolici che assumendo una posizione diversa da quella dei vescovi mettevano in pericolo l'unità della Chiesa. Nel maggio, ancora un articolo della rivista dei gesuiti, riallacciandosi alla notificazione della Cei, e prendendo le distanze dalla politicizzazione del referendum compiuta da una parte dal Movimento sociale italiano, dall'altra dal Partito comunista, ribadiva che non era in gioco né la laicità dello Stato né la volontà dei cattolici di imporre agli altri la loro fede, ma solo un modello di società da costruire

in contrasto con un modello che sta nascendo, «estremamente permissivo, che va verso la dissoluzione della famiglia, la legalizzazione dell'aborto, dell'omosessualità, dell'eutanasia». A sostegno della notificazione dei vescovi intervennero anche il papa e naturalmente la stampa cattolica, con in testa "L'Osservatore romano". Sta di fatto che il tono pacato e formalmente rispettoso della notificazione della Cei non poteva nascondere la indimostrata e indimostrabile identificazione di un precetto della morale cattolica con una norma di morale naturale, e la persistente idea che in una società pluralista gli orientamenti morali dei cattolici dovessero improntare, sia pure per via democratica, la legislazione. Né poteva essere considerata una fondata analisi della società italiana, della sua evoluzione e dei suoi complessi problemi, la visione catastrofica di essa, e indiscriminata nella sua sequela, avanzata da "La Civiltà Cattolica".

Molto larga fu l'esplicita adesione delle conferenze episcopali e dei singoli vescovi alla presa di posizione della Cei. All'interno di questa adesione, tuttavia, diverse e consistenti furono le differenziazioni di spirito e di tono. In molti interventi vi è il richiamo alla necessità di mantenere alla prova il carattere di civile confronto e di evitare ogni strumentalizzazione politica. Vi sono documenti in cui l'adesione alla notificazione e le argomentazioni presentate si traducono nell'invito a tutti i fedeli a uniformare giudizio e scelta; vi è il documento perentorio dell'episcopato abruzzese, che sottolinea come un principio già definito dalla Chiesa «non ammette alcun pluralismo», e che sbaglia chi crede che il cattolico possa agire diversamente seguendo la propria coscienza, perché la «coscienza del cattolico non può essere retta se in consapevole contrasto con l'insegnamento del Magistero ecclesiale»; vi sono altri documenti come quello dell'episcopato calabrese, che raccomandano di avviare con tutti «un dialogo sereno e fraterno»; vi è il documento dell'episcopato lombardo che, pur netto nel rifiuto del divorzio e nella prognosi dei rischi «di un processo di legislazione sempre più permissiva», ammette la possibilità di un giudizio in coscienza difforme del credente, che viene richiamato solo «all'obbligo di tenere presente nel formare la propria coscienza [...] gli autorevoli orientamenti del magistero»; e la notifica dell'arcivescovo di Torino, Pellegrino, che riconosce la possibilità del dissenso di credenti «per motivi di libertà di coscienza, di pace sociale e di valutazioni politiche contingenti», senza che questo comporti una rottura della piena comunione ecclesiale, e sottolinea che trattandosi di una competizione civile e politica le varie comunità cristiane della diocesi si asterranno dal prendere iniziative dirette sul referendum. Dichiarazioni di altri vescovi, fra cui quelli di Ivrea Bettazzi e di Ravenna Baldassarri, nonché di monsignor Gaetano Bonicelli, segretario aggiunto della Cei e uno degli estensori del documento dei vescovi, andavano nello stesso senso del riconoscimento della libertà di coscienza e del rifiuto di ogni scomunica nei confronti dei cattolici dissenzienti. Nettamente critici verso questo documento furono teologi come Ambrogio Valsecchi e Leandro Rossi.

Il dissenso riguardò innanzi tutto le associazioni tradizionalmente più vicine

alla Chiesa, l'Azione Cattolica e le Acli. Il consiglio nazionale dell'Azione Cattolica uscì alla fine da un lungo silenzio con una dichiarazione del 9 marzo 1974, nella quale alla quasi unanimità si affermava che la scelta per il referendum era affidata alla coscienza, alla responsabilità e alla libertà di ciascuno, dichiarazione che suscitò dure reazioni da parte dei vescovi e della Santa Sede, e che non fu certo compensata da un successivo un po' più impegnativo intervento del presidente Agnes. Il sostanziale disimpegno della più importante organizzazione ecclesiale sarebbe stato, dopo la prova, duramente stigmatizzato dall'arcivescovo di Genova, cardinal Siri. Il consiglio nazionale delle Acli si divise fra una maggioranza favorevole all'abrogazione della legge e una minoranza favorevole a che l'associazione restasse fuori dalla competizione e non interferisse sulla scelta di coscienza di ciascun aclista, senza prendere una pubblica posizione: il ramo giovanile dell'associazione, Gioventù aclista, si schierò praticamente per il no all'abrogazione. Analoghe divisioni vi erano nella Fuci.

Schierato decisamente per il no all'abrogazione della legge era naturalmente il fronte del vero e proprio dissenso cattolico, composto dal Movimento del 7 novembre, dalle comunità di base e dai Cristiani per il socialismo, oltre che da periodici legati o in qualche modo vicini al dissenso, "Com", "Idoc", "Il Regno", "Il Tetto", "Testimonianze", e da numerosi preti. Anzi, è verosimile che la mobilitazione per il referendum abbia contribuito ad allargare l'area del dissenso, specie nel Mezzogiorno, dove la campagna elettorale fu più accesa e dove il radicalismo del dissenso cattolico poteva far presa in alcuni ambienti e aggregarli. L'atteggiamento dei "cristiani critici" era motivato da una distinzione rigorosa tra il piano della fede, nell'ambito del quale solo è possibile accettare l'indissolubilità del matrimonio, e quello giuridico-politico, nel quale non è possibile imporla ai non credenti in nome di una dottrina del diritto naturale assoluto non più sostenibile per la cultura moderna; era motivato dall'opposizione al Concordato, di cui chiedevano da tempo l'abrogazione, che configurava un potere politico della Chiesa oggettivamente alleato a quello dello Stato, e dall'aspirazione a una Chiesa libera ed evangelica; motivato ancora dall'opposizione a un tentativo di rivincita politica reazionaria imperniato sui settori più conservatori della Democrazia cristiana e sul Movimento sociale, che mirava a respingere l'avanzata dei ceti popolari. La campagna dei cattolici del dissenso provocò l'intervento repressivo della gerarchia ecclesiastica. Molti furono i preti colpiti, trasferiti o sospesi *a divinis*; il caso più clamoroso fu quello di don Giovanni Franzoni, già allontanato dall'abbazia di San Paolo fuori le mura, che replicò alla notificazione dei vescovi con una lettera, *Il mio regno non è di questo mondo*, e fu anch'egli sospeso *a divinis*.

Larga eco suscitò nell'opinione pubblica, nel febbraio, un «appello dei cattolici democratici per il no nel referendum», firmato in un primo tempo da circa duecento esponenti del mondo cattolico, e poi da molti altri. Eco dovuta probabilmente al fatto che essi erano rappresentanti prestigiosi di diversi settori della società italiana, professori universitari, magistrati, giornalisti e uomini di cultura,

sindacalisti. L'appello era rivolto «a tutti i democratici di fede cristiana, affinché rifiutino con il loro voto la proposta abrogazionista, affermando così valori di convivenza civile e di libertà religiosa essenziali in una società pluralistica e democratica»: esso affermava che il principio morale e religioso della indissolubilità del matrimonio deve essere custodito come valore, ma non può essere assunto in modo intransigente e coattivo da parte della legge civile, sottolineava i rischi politici connessi a una vittoria abrogazionista e a una «utilizzazione del referendum in senso conservatore e autoritario» che avrebbe potuto aprire la strada «al tentativo dei fascisti di reinserirsi nella vita politica del paese», e faceva appello alle forze politiche divorziste per un miglioramento della legge dopo la vittoria del “no”.

In un convegno organizzato nel marzo per chiarire il significato dell'appello, il professor Scoppola sosteneva nella sua relazione in particolare la necessità di interpretare la notificazione dei vescovi nell'ambito degli interventi del magistero ecclesiastico che negli ultimi tempi aveva insistito sull'autonoma responsabilità dei cristiani nelle scelte politiche, e denunciava l'aggregarsi sulla proposta abrogazionista di forze e di una mentalità clericale, prodotto di un «riflusso anticonciliare» in atto fra i cattolici, che se fossero prevalsi avrebbero annullato o rimesso radicalmente in discussione i frutti stessi del Concilio. Se l'analisi di Scoppola sul «riflusso anticonciliare» e sulla mentalità clericale, verificabili anche nell'occasione del referendum, era fondata, era assai difficile esimere dalla responsabilità di alimentarli e promuoverli gli orientamenti e gli atti della gerarchia ecclesiastica italiana, i cui documenti finivano in quest'analisi per essere interpretati con una «finezza», com'egli diceva, tale da svuotarli del reale significato che assumevano nella precisa circostanza. Al convegno del marzo si formò un gruppo di collegamento, «Cattolici democratici per il “no” nel referendum», che anche con il sostegno dei gruppi del dissenso e delle comunità di base svolse nelle varie città e regioni d'Italia la propaganda dei cattolici contrari all'abrogazione della legge sul divorzio.

All'appello dei cattolici democratici rispose di fatto, nel maggio, la dichiarazione di altri numerosi e illustri esponenti del mondo cattolico, particolarmente nell'Università, favorevoli invece all'abrogazione della legge. Decisamente schierato per il sì al referendum era il movimento di CL. Coerentemente alle posizioni teoriche espresse negli anni precedenti, CL si opponeva al divorzio perché riforma borghese, che «applica anche alla struttura portante della famiglia il principio borghese del contratto», principio che costituisce l'individuo come una entità isolata, astratta dal contesto sociale, mossa solo dall'interesse particolare; principio a cui i cristiani contrappongono una visione del matrimonio come un fatto sociale, in cui la indissolubilità è un valore e un'occasione per una «piena realizzazione della persona», visione suggerita «dalla esperienza ecclesiale che vivono», ma che è del tutto umana e vivibile anche da chi pur non essendo cristiano intende lottare per la liberazione: «dal momento in cui l'individuo si sposa liberamente non può a capriccio misconoscere l'impegno che si è preso con tutta la struttura sociale». Così, per il movimento, la lotta contro il divorzio era un

momento e un'occasione per un cambiamento globale della società, e un'occasione anche per la Democrazia cristiana di riflettere sul fatto che, pretendendo di interpretare le aspirazioni dei cattolici, aveva di fatto sostenuto un modello di sviluppo neocapitalistico nel paese, e ora recalcitrava di fronte alle sue inevitabili conseguenze, fra cui era la legge sul divorzio.

Dopo una campagna aspra, certo anche politicizzata, e che in diverse zone specie del Sud aveva assunto, per opera di alcuni settori democristiani ed ecclesiastici, il carattere di una crociata religiosa, il 12 maggio 1974 il referendum, smentendo in generale le previsioni, vide il prevalere del "no" all'abrogazione della legge (con il 59,1% dei voti), mostrando una relativa omogeneità nelle varie regioni della forza del voto divorzista: rispetto alle elezioni politiche del 1972 i partiti antidivorzisti, la Democrazia cristiana e il Movimento sociale, perdevano dai 2 ai 3 milioni di voti. Nella stampa quotidiana e periodica pressoché unanime fu il giudizio su un voto che rivelava larghi e profondi mutamenti nel costume e nei comportamenti sociali, che adeguava l'Italia al modello degli altri paesi europei. Enormi furono la delusione e l'impressione suscitate dal voto nel mondo cattolico schierato contro la legge: per tutti, "La Civiltà Cattolica" riconosceva che dal voto era venuta fuori «un'Italia per molti aspetti inedita e sconosciuta» e che se i risultati del referendum non erano stati proprio la «conta» dei cattolici, avevano però dimostrato «un doloroso "distacco" dei fedeli italiani dai loro Pastori».

Al di là delle spiegazioni tutto sommato superficiali avanzate immediatamente da parte cattolica - quali l'impostazione settaria data alla campagna per il no dai divorzisti, che l'avevano dipinta come una lotta per la libertà e per il progresso; il loro impegno e la loro abilità; l'atteggiamento filodivorzista della grande stampa d'informazione e degli uomini di cultura -, spiegazioni che rimandano necessariamente ad altre; al di là della pur giusta sottolineatura dello scarso impegno in complesso profuso nella lotta referendaria dalla Democrazia cristiana, incapace di rinnovare, nel periodo e nello spirito postconciliare, il suo rapporto con l'elettorato cattolico interpretandone le nuove esigenze, secondo l'opinione di alcuni, o ormai superata dalla nuova realtà, nella sua qualificazione confessionale in cui si doveva realizzare l'unità politica dei cattolici, secondo l'opinione di altri; al di là insomma della crisi del partito d'ispirazione Cattolica e del suo ruolo nella società italiana, più a fondo verosimilmente devono essere ritrovate le ragioni della grave sconfitta subita dalla gerarchia ecclesiastica e dal mondo cattolico, allora e poi considerata «un fatto di rilevanza storica per lo sviluppo del nostro Paese».

Ragioni che fanno riferimento al carattere determinante che hanno avuto nel voto a favore del divorzio i fattori socio-culturali piuttosto che quelli politico-ideologici e l'orientamento dell'elettorato delle città, cioè il voto della popolazione italiana più moderna e più secolarizzata. A fronte di questo, la Chiesa ha rivelato definitivamente la sua crescente ruralizzazione, la sua grande debolezza nelle zone urbane, dal punto di vista della pratica religiosa, della consistenza del laicato organizzato e del personale ecclesiastico, dell'estrazione sociale e della presenza dei

vescovi, della capacità di mobilitazione. L'azione dei cattolici contrari all'abrogazione della legge, d'altra parte, non sarebbe tanto servita a spostare voti, quanto a rafforzare un'autonoma tendenza verso il "no". Il referendum così ha sancito «l'inizio della fine della questione cattolica [...] [nel senso] che l'appartenenza e milizia cattolica (fenomeno che ha comunque sempre interessato solo una minoranza della popolazione) non costituisce più di per sé una variabile esplicativa del comportamento politico, cioè indipendentemente dall'appartenenza socio-culturale»; ha rivelato il «tramonto della cultura cattolica ufficiale che ha dominato l'Italia per oltre quarant'anni».

Il risultato del referendum, insomma, mettendo in luce con evidenza incontrovertibile, a quasi dieci anni dalla fine del Concilio, l'ulteriore sviluppo del processo di modernizzazione e secolarizzazione della società italiana, confermava oggettivamente la necessità di una svolta per il mondo cattolico, in ordine alle modalità della presenza in essa dell'istituzione ecclesiastica, dei cattolici, dello stesso fatto religioso. Esso metteva in luce indubbiamente anche la maturità civile e religiosa di quei settori sia pur minoritari del cattolicesimo italiano, laici ed ecclesiastici, che con coraggio e fermezza, per la prima volta in modo così consistente ed esplicito, avevano assunto una posizione diversa e contrastante con quella indicata dalla gerarchia ecclesiastica.

Il primo periodo del post-referendum mostra nel mondo cattolico notevole diversità di orientamenti. I cattolici del dissenso e i Cristiani per il socialismo salutarono il risultato del referendum come una vittoria non solo sul terreno politico ma anche su quello ecclesiale, come un colpo dato a un modello di Chiesa «anacronistico e reazionario» che ancora una volta aveva cercato di imporre la propria autorità sul terreno civile e politico, e a un regime concordatario «antievangélico» e «antidemocratico», e come l'affermazione di un modello di Chiesa diversa, «strumento non di oppressione ma di liberazione, non di integralismo, ma di rinnovata autenticità evangelica». Più cauta la posizione dei «cattolici democratici», che sottolineavano in particolare la sconfitta di una linea politica che aveva messo il partito cattolico in contrasto con la parte più autentica della sua stessa tradizione. In un convegno tenuto a Roma fra il 21 e il 23 giugno dalle varie componenti dello schieramento cattolico del no, lo sforzo di pervenire a piattaforme comuni urtò con l'esistenza di dissensi sul carattere piuttosto politico o piuttosto ecclesiale del futuro impegno, sull'atteggiamento più rispettoso negli uni più duro negli altri verso la gerarchia, e sul diverso giudizio sulla Democrazia cristiana.

Nello schieramento dei cattolici antidivorzisti spiccava la reazione di CL, che nella sconfitta nel referendum vedeva il trionfo della «ideologia individualistica della borghesia radicale» e di una società capitalistica che nega la possibilità di «vivere fatti di Chiesa nella società», sottolineando che in questa società «i cattolici sono una minoranza». L'esistenza tuttavia di questa minoranza rendeva possibile, per CL, creare o ricreare un movimento cattolico, cioè un soggetto politico generato da un soggetto ecclesiale. Ma per realizzarlo occorre innanzi tutto che la gerarchia

ecclesiastica, tradizionalmente antiborghese, comprendesse il nesso fra l'ideologia borghese e il sistema capitalistico che essa finora aveva sostenuto in nome della difesa dell'ordine sociale; e che il partito, che aveva smarrito la propria identità cristiana per gestire il potere in modo clientelare per conto del grande capitale privato e pubblico e che attraversava una «malattia forse mortale», la recuperasse per una lotta contro il capitalismo e per realizzare un modo di produzione socialista con impronta cristiana. Con questa sua posizione, con questi forti richiami, CL confermava da un lato l'originaria tendenza a un'autonomia nei confronti dell'autorità ecclesiastica, e rivelava dall'altro un'analogia tendenza ad assumere una posizione di condizionamento e di guida nei confronti del partito cattolico: del resto, quest'ultima tendenza il movimento l'aveva già mostrata sul piano politico-elettorale negli anni precedenti, sostenendo il partito, ma cercando anche di alimentare al suo interno un gruppo, o una corrente. Alla Chiesa esso additava una via d'uscita dalla crisi, in cui l'esito del referendum l'aveva portata, opposta a quella perseguita dai cattolici del no, con cui fortemente polemizzava: non già il riconoscimento della distinzione dei piani, della necessaria mediazione delle esigenze cristiane con la società e con lo Stato, dell'autonomia e del pluralismo delle scelte politiche dei credenti, ma la riaffermazione di una piena, vigorosa, intransigente identità religiosa ed ecclesiale da realizzare nel mondo sociale e politico. Tanto più forte poteva apparire questa proposta in quanto CL era stata l'unica associazione vicina alla Chiesa a seguire fedelmente e pienamente l'indicazione della gerarchia e della Cei nella prova referendaria.

Altra reazione significativa al risultato del referendum fu, nel settembre, da parte di alcuni degli stessi intellettuali cattolici che si erano fatti promotori del referendum, fra i quali Sergio Cotta e Augusto Del Noce, un appello diretto al papa. In esso, dopo aver disegnato un quadro assai negativo della società italiana, sempre più influenzata da correnti culturali, marxismo e radicalismo neoilluministico, che tendono a promuovere «uno stato ateo più che agnostico, espressione di una società senza Dio», e che s'infiltrano anche nel mondo cattolico determinandone lo smarrimento e la divisione, e dopo aver messo sotto accusa da questo punto di vista l'Azione Cattolica, la Fuci, il Movimento laureati e alcune riviste, si chiedeva al papa di provvedere a una «esplicita ed univoca enunciazione ed interpretazione dei principi dottrinali, degli autentici insegnamenti conciliari, dei limiti dell'opinabilità» per ricostituire una unità dei cattolici nel campo temporale al fine di riprendere lo sforzo di animare di spirito cristiano le istituzioni, cioè insomma di ricostituire un quadro di «cristianità».

Da parte sua la gerarchia ecclesiastica reagì inizialmente e nel complesso con sconcerto e forte preoccupazione. Dopo un primo comunicato della presidenza della Cei del 14 maggio, che manifestava da un lato rispetto per la volontà espressa dalla maggioranza del popolo italiano, dall'altro un «profondo rammarico» per «il definitivo venir meno nella legislazione civile del modello naturale e cristiano» del matrimonio, più duro era il tenore del messaggio uscito dall'XI assemblea generale

dei vescovi tenutasi ai primi di giugno, e frutto peraltro, probabilmente, di un compromesso che non riusciva tuttavia a superare i contrasti esistenti fra i vescovi. Il documento sottolineava essenzialmente, in riferimento all'atteggiamento difforme da quello della gerarchia assunto nell'occasione da molti credenti, e in particolare da sacerdoti, una «crisi di comunione nella fede», non generata dal referendum ma da esso resa più acuta, e ricordava, evidentemente a quanti avevano fatto riferimento alla propria coscienza per tale scelta, che «credere è accettare la parola di Dio, proposta autenticamente da quell'organo vivo, voluto da Cristo, che è la Chiesa». Il documento, nell'ammonire soprattutto sacerdoti e religiosi che con il loro atteggiamento erano venuti meno al loro ministero, si preoccupava peraltro di riconoscere che «non identiche motivazioni soggiacevano a una identica scelta di molti cattolici», e concludeva con un forte richiamo a sacerdoti e laici a ricomporre l'unità «ferita o pericolante», al di sopra delle corrosive contestazioni. La distinzione fra i dissenzienti era resa più chiara dal commento de "La Civiltà Cattolica", che in parte mostrava per lo meno di comprendere alcune delle spiegazioni addotte dai cattolici democratici, mentre con nettezza respingeva le argomentazioni e il linguaggio dei cattolici del dissenso.

Anche il papa Paolo VI, con il tono che gli era proprio, esprimeva in due allocuzioni del 15 maggio e dell'8 giugno il suo «stupore e dolore» per il pronunciamento di una larga maggioranza «dell'amatissimo popolo italiano», e per il venire meno dell'apporto di «non pochi membri della comunità ecclesiale», laici e religiosi, i quali non avevano tenuto conto del «rispettoso richiamo di disciplina e comunione ecclesiale», e li esortava al «ritorno alla piena comunione ecclesiale». Più dure furono certe prese di posizioni di vescovi, come quella del 29 maggio del cardinale Siri, che nella sconfitta vedeva soprattutto il logico effetto di un clima introdotto da molti anni anche nella Chiesa, per cui «errori diffusi, carenza di principi fondamentali ai quali solo si deve il primato della Legge del Signore su qualunque diritto creato, permissività invadente hanno preparato il terreno [...] Coloro che per molti anni hanno parlato più di "libertà che di Dio" sono serviti [...] La Legge di Dio viene assai prima della nostra libertà».

In sostanza le preoccupazioni della gerarchia ecclesiastica, le reazioni in generale contenute, in alcuni settori rabbiose, venivano non solo dalla definitiva scoperta che il cattolicesimo rappresentava una minoranza nella società italiana e che l'influenza e l'autorità della Chiesa era debole su questa società, ma anche dalla constatazione che essa era debole e fortemente contestata perfino tra i fedeli e nelle stesse organizzazioni cattoliche. Il ruolo tradizionale della Chiesa nella società e nel mondo cattolico era seriamente messo in causa. Il primo obiettivo chiaro era pertanto quello di ripristinare l'unità perduta, di riaggregare le forze disperse: meno chiara appariva in quel momento la direzione in cui procedere per questa riaggregazione.

Un compito che per il momento appariva in contrasto con la successiva, ulteriore accentuazione del processo di diaspora in una parte del mondo cattolico,

legata alla situazione sociale e politica del paese, ancora in movimento. Si realizzavano alcune altre riforme: nel 1972 l'introduzione del servizio civile in sostituzione di quello militare nell'ambito del riconoscimento dell'obiezione di coscienza, nel 1975 il conferimento della maggiore età e del diritto di voto a diciotto anni, e soprattutto la riforma del diritto di famiglia, che innovava profondamente sui rapporti fra marito e moglie e anche fra genitori e figli, a favore della parità dei coniugi e di una maggiore attenzione per le esigenze dei figli, legge quest'ultima che era in gran parte il prodotto delle lotte del movimento delle donne. Meno incisiva si sarebbe rivelata, nel 1973-74, nonostante le speranze suscitate, la riforma riguardante l'introduzione di organi di partecipazione di studenti, professori e genitori alla gestione delle scuole. Si facevano strada intanto, nell'opinione pubblica, orientamenti sempre più favorevoli alla regolazione delle nascite e anche alla possibilità di ammettere per legge in alcuni casi l'aborto, ovvero l'interruzione volontaria della gravidanza da parte della donna, orientamento quest'ultimo che si traduceva in progetti di legge che alla fine avrebbero portato alla legge del maggio 1978: orientamenti destinati ad acuire il divario fra larghi settori della società e la Chiesa. Si manifestava inoltre, sulla scia della vittoria nel referendum sul divorzio, una forte spinta a sinistra sul piano elettorale, che faceva compiere in particolare al Pci un forte balzo in avanti nelle elezioni amministrative del 1975, balzo che avrebbe portato a un'amministrazione di sinistra anche nella «città sacra» di Roma, e una ulteriore avanzata nelle elezioni politiche del giugno 1976, che però vedevano pure un rafforzamento della Democrazia cristiana, anche per l'avvento nel 1975 della nuova segreteria Zaccagnini.

La diaspora dei cattolici riguardava in parte i cattolici democratici impegnati per il "no" nel referendum sul divorzio, che diedero vita nel novembre 1975 alla Lega dei cattolici democratici, la quale operò per qualche tempo per promuovere dall'esterno il rinnovamento della Democrazia cristiana, e per la riagggregazione dei cattolici. Ma riguardava soprattutto le comunità di base, in fase di espansione ancora negli anni 1975-76, come mostrava il terzo convegno nazionale svoltosi a Firenze nel 1975, e di elaborazione di una linea meno contestativa ed "esterna" e più propositiva e "interna" nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, e i Cristiani per il socialismo, impegnati con molte comunità di base nelle campagne elettorali del 1975 e del 1976 a favore del voto dei cristiani ai partiti di sinistra. Riguardava non solo l'adesione esplicita di molti cattolici ai partiti di sinistra sul piano politico ed elettorale, ma anche le candidature e l'elezione come indipendenti nelle liste del Pci, nel 1976, di alcuni prestigiosi intellettuali e politici cattolici, che compivano una clamorosa scelta di rottura nei riguardi del partito cattolico e della stessa Chiesa, contestando il carattere conservatore della Democrazia cristiana e il principio dell'unità politica dei cattolici.

La diaspora di questi anni, insomma, segnava, sia pure per settori molto limitati del mondo cattolico, la fine della ideologia del cattolicesimo politico, il superamento della identificazione tra fede cristiana e ideologie politiche, istituzioni

sociali e orientamenti culturali designati come cattolici, e poneva problemi nuovi ai credenti collocati nella sinistra politica e sociale. Su di essa influiva l'atteggiamento di apertura verso il mondo cattolico assunto dai partiti marxisti, in particolare dal Pci, con la sua strategia del compromesso storico fra le grandi forze popolari italiane, con la sua attenzione alla "questione cattolica", alla "questione democristiana" e in parte alle stesse esigenze dell'istituzione ecclesiastica: di questa attenzione era testimonianza la risposta nell'ottobre 1977 del segretario del Pci, Enrico Berlinguer, alla lettera del vescovo d'Ivrea Luigi Bettazzi, in cui esprimeva la visione di uno Stato laico, democratico e pluralistico, aperto a tutti i valori, compresi quelli cristiani.

### 3.3 Il convegno su «Evangelizzazione e promozione umana» e i suoi risultati

Ma la situazione generale del paese stava profondamente mutando. La Chiesa del post referendum sul divorzio, degli anni 1975-78, fino alla conclusione del pontificato di Paolo VI, opera in una società che vede accentuarsi non solo il processo di secolarizzazione sul piano dei comportamenti e della mentalità, ma anche quello di autonomizzazione delle strutture sociali dal controllo della Chiesa, come appare dai conflitti insorti nelle regioni amministrare dalle sinistre, specie dopo la legge regionale di delega del luglio 1975, sulle questioni dell'assistenza, delle opere pie, delle scuole materne. Ma è anche una società in cui, dopo i grandi ma effimeri successi politico-elettorali delle sinistre, proprio attorno al 1976 tendono a venir meno le forti tensioni ideologiche e rivoluzionarie che ancora avevano in parte caratterizzato gli anni precedenti, tanto da far parlare di crisi delle ideologie, di stanchezza della politica e di riflusso nel privato, mentre dilagano violenza e terrorismo politico; in cui la grave crisi economica iniziata nel 1973 porta alla scoperta di un'economia sommersa e in generale induce nella società un meccanismo di "adattamento" o di "galleggiamento".

Dal punto di vista specificamente religioso e morale, l'opera del magistero ecclesiastico in questi anni sembra indirizzarsi innanzi tutto a dare, come conseguenza dell'esito del referendum sul divorzio, un posto molto particolare alla pastorale matrimoniale e familiare, specie in ordine alla preparazione al matrimonio religioso, mentre si ribadisce essenzialmente il tradizionale insegnamento ecclesiastico nel campo dell'etica sessuale, in linea con l'intervento della Congregazione per la dottrina della fede, la *Dichiarazione su alcune questioni di etica sessuale (Persona Humana)* del 1976, che richiamava principi che anche tra i cristiani erano stati «nel giro di pochi anni fortemente scossi». Continuava, con numerosi interventi, il gran lavoro di risistemazione della liturgia. Ma i bilanci che sono stati tratti successivamente degli esiti della riforma liturgica in questi anni hanno sottolineato come essa abbia solo parzialmente realizzato le indicazioni conciliari, coinvolgendo una minoranza di fedeli; come dopo la fase iniziale di iniziative essa sia caduta in una situazione di stallo e anzi per certi aspetti di regressione, con il

persistere di un protagonismo del clero e di una «concezione magico-superstiziosa nella ricezione dei sacramenti», e l'emergere di un nuovo ritualismo. È mancato il rinnovamento della prassi sacramentale, sì che non si è riusciti per esempio ad arrestare la crisi del sacramento della confessione, ricondotta dai documenti della Cei a una crisi del senso del peccato e a una crisi della fede, né a rinnovarlo. Sulla situazione di stallo della riforma liturgica hanno indubbiamente influito le condanne delle sperimentazioni più coraggiose a opera della Cei.

Sul piano del rapporto con la società italiana, alcuni fra gli interventi più significativi dei vescovi negli stessi anni, oltre che sull'applicazione della legge regionale del 1975 di cui si è detto, dove peraltro assai più coinvolti sono i singoli vescovi, avvengono in relazione alle elezioni per gli organi collegiali della scuola, ai progetti di legge e poi alla legge sull'aborto, alla situazione generale del paese e anche alla sua evoluzione politica. Per quel che riguarda la scuola, l'atteggiamento della Cei è di apprezzamento per la concezione "partecipata" di essa sottesa alla riforma, ma anche, fin dall'inizio, di messa in guardia da quelli che vengono considerati come rischi di strumentalizzazione politica e ideologica, e perciò è anche di preparazione e di organizzazione, costituendo perfino organismi nuovi come la consulta nazionale e le consulte diocesane per la pastorale scolastica, e di mobilitazione delle varie componenti scolastiche, per far prevalere nelle elezioni degli organi collegiali liste di convergenza sulla «visione cristiana della vita e dell'educazione». Di fatto le elezioni, in particolare quelle del 1977, furono l'occasione di ribaditi, stretti rapporti fra le strutture ecclesiastiche, in primo luogo le parrocchie e le diocesi, e le organizzazioni del partito democristiano, con la formazione di liste cattoliche di genitori e di insegnanti, opera in cui fece una delle sue prove CL, o meglio una sua articolazione sul piano socio-politico, il Movimento popolare, sorto nel 1975. L'esito di questa massiccia mobilitazione fu il considerevole successo delle liste cattoliche nelle scuole, cui corrispondeva l'analogo successo delle liste cattoliche promosse da CL nelle elezioni studentesche universitarie. Si trattava sostanzialmente della riaffermazione di una specifica, autonoma presenza politico-religiosa dei cattolici nelle istituzioni scolastiche e universitarie.

Ma in tutti i documenti sulla scuola le preoccupazioni della gerarchia ecclesiastica riguardavano anche la questione dell'insegnamento religioso, in riferimento ai progetti di revisione del Concordato, sulla sostanza della quale la maggioranza dei vescovi italiani mantiene sempre un atteggiamento rigido, ancorché poi le trattative si svolgano essenzialmente fra la Santa Sede e il governo italiano; e quella della scuola cattolica e del diritto degli utenti di sceglierla senza dover sopportare "oneri ingiusti", vale a dire facendo ricorso al finanziamento statale.

Lungo diversi anni, poi, continui e netti furono gli interventi dei vescovi contro le voci che si levavano e i progetti che si avanzavano, anche nel campo cattolico, a favore di una parziale legalizzazione dell'aborto, che fosse in grado di contrastare e controllare il dramma sociale degli aborti clandestini, e di adeguarsi alla sentenza della Corte Costituzionale del febbraio 1975, che lo depenalizzava in caso

di danno o pericolo grave per la salute della madre: dal documento del Consiglio permanente del gennaio 1972, *Il diritto a nascere*, alla nota pastorale del febbraio 1975, *Aborto e legge di aborto*, al comunicato del 21 febbraio 1975 dopo la sentenza sulla incostituzionalità dell'articolo 546 del codice penale da parte della Corte Costituzionale, al telegramma-appello alle supreme autorità dello Stato contro la legalizzazione nel gennaio 1977 e a quello ai senatori della Repubblica nel maggio dello stesso anno, all'invito, dopo l'emanazione della legge, all'obiezione di coscienza rivolto al personale medico e paramedico, all'istruzione pastorale «Comunità cristiana e accoglienza della vita umana nascente» del dicembre 1978, fino alla decisione nello stesso dicembre 1978 di celebrare annualmente una «Giornata in difesa della vita». L'unica concessione che si accordava era la revisione delle pene, per tener conto sia delle aggravanti sia delle attenuanti, e senza che mai si individuasse almeno una delle ragioni del fenomeno nella mancata educazione alla regolazione e limitazione delle nascite.

Il paese stava attraversando una crisi economica e i cosiddetti anni di piombo. E l'aborto, nella prospettiva dei vescovi, poiché è considerato semplicemente «l'uccisione di un essere umano innocente e indifeso», appare, in numerosi documenti, come un aspetto di una situazione sociale italiana in cui l'inflazione, la disoccupazione, la violenza politica e ideologica, trovano le loro ragioni nello sfrenato egoismo, nell'abuso della libertà, nella permissività, nella decadenza dei costumi, nella pornografia, insomma nel venir meno del senso morale, del senso del peccato, del senso di Dio, e in una visione secolarizzata dell'uomo e della storia ormai prevalente. Per quanto in qualche momento si finisca per riconoscere la «carica positiva di alcuni suoi fermenti», il giudizio complessivo e insistente sulla società italiana è indubbiamente molto negativo; con contenuti e toni anche diversi da quelli del documento del febbraio 1974, e profondamente diversi soprattutto dallo spirito che aveva animato il pontificato giovanneo e il Concilio, verso i quali ormai, nella gerarchia ecclesiastica, implicite ed esplicite si fanno le riserve e le critiche. Senza che il catastrofico, moralistico panorama tracciato appaia veramente illuminato da segnali di crescita umana e sociale, i giovannei «segni dei tempi»; senza che la Chiesa italiana sia sfiorata dal dubbio di una propria responsabilità nella crisi che attraversa il paese. Ritorna insomma nettamente, nel linguaggio e nell'atteggiamento dei vescovi italiani, la tradizionale, preconiziata contrapposizione al mondo moderno.

All'interno di questi e di altri elementi si collocano la preparazione, la realizzazione e i risultati del convegno nazionale ecclesiale su «Evangelizzazione e promozione umana», che si tenne a Roma fra il 30 ottobre e il 4 novembre 1976, e la cui preparazione risale al 1972. Il documento-base del convegno, elaborato dal Comitato preparatorio presieduto dal segretario generale della Cei, monsignor Bartoletti, coadiuvato dal rettore dell'Università Cattolica, professor Giuseppe Lazzati, e dal direttore de "La Civiltà Cattolica", padre Bartolomeo Sorge, fu pubblicato il 17 aprile 1975. Esso sembra riflettere in buona parte lo stesso spirito

che animava il documento del febbraio 1974, con l'atteggiamento positivo nei confronti dei valori umani riscoperti nella società italiana, con la consapevolezza della necessità in questa società di una fede «più interiorizzata» e con il carattere primario assegnato all'impegno spirituale ed evangelico. Vi è anche l'affermazione che il pluralismo nella Chiesa è non solo legittimo ma necessario, con la critica non solo ai cristiani che identificano la vita cristiana in un impegno politico, dov'è evidente il riferimento ai cattolici del dissenso, ma anche a quelli che la risolvono in un fatto intimistico o la legano a espressioni culturali e politiche del passato, dov'è evidente il riferimento ai conservatori e ai tradizionalisti; anche se il documento affida il ristabilimento «d'un sano pluralismo» alla «mediazione della gerarchia», secondo le indicazioni papali, e appare ambiguo sui modi di superare la divisione dei cattolici e realizzare la riagggregazione.

Ma il documento-base del convegno era condizionato, e lo sarebbe stato sempre di più negli anni successivi, oltre che da quelli precedentemente indicati, da altri documenti, interventi e iniziative della gerarchia ecclesiastica, sul piano teorico e sul piano pratico, che ne avrebbero in parte modificato il significato e ridotto considerevolmente gli effetti. Intanto, generalmente ancora più nette e dure sono le prese di posizione della Cei nei riguardi del dissenso. Fra gli altri, già il documento dell'ottobre 1974, «La situazione ecclesiale in Italia», qualche mese dopo la sconfitta nel referendum sul divorzio, traccia un quadro molto preoccupato e a fosche tinte, sottolineando all'interno della comunità ecclesiale le «false sperimentazioni e interpretazioni» del Concilio, la spinta alla malintesa «democratizzazione» delle strutture, l'influenza del marxismo, l'«anti-istituzionalismo» e l'«anticlericalismo» diffusi, l'«indebita estensione» dell'idea di pluralismo, e minacciando provvedimenti severi, punitivi, e un maggior controllo di riviste, case editrici, università teologiche e seminari. E negli anni immediatamente successivi, sempre più ravvicinati e insistenti, specie in coincidenza con le elezioni amministrative del 1975 e con quelle politiche del 1976, si fanno gli interventi, le diffide e le deplorazioni per i gruppi della contestazione e del dissenso. Interventi che sottolineano il dovere dei vescovi di indicare ai fedeli i principi secondo i quali instaurare cristianamente l'ordine temporale, diffide e deplorazioni indirizzate a quei cristiani che aderiscono o appoggiano «ideologie totalitarie, radicali o laiciste», o sistemi ispirati da «una visione materialista e atea della vita», in primo luogo pertanto il marxismo e il comunismo ma anche, evidentemente, partiti e movimenti semplicemente radicali e di sinistra.

Alla vigilia, poi, delle elezioni politiche del 1976, l'iniziativa dell'episcopato si fa ancora più forte, traducendosi nell'invito, sia pure indirizzato «con rispetto», a mantenere l'unità politica dei cattolici, escludendo praticamente per essi, al di fuori del partito cattolico, qualsiasi altra opzione nell'arco dei partiti politici, e nella condanna, quasi una scomunica, dei cattolici candidatisi nelle liste del Pci. Con questo intervento l'episcopato italiano ribadiva esplicitamente e nettamente, fatte salve le forme, le sue posizioni tradizionali sul piano dei rapporti fra Chiesa e politica. Anche dopo questa data continuano gli interventi contro il dissenso, sia

quello ecclesiale, sia soprattutto quello politico, nonché gli avvertimenti, negli anni della cosiddetta politica di solidarietà nazionale con l'appoggio del Pci, contro ogni possibile contaminazione tra fede religiosa e marxismo. Nell'autunno del 1978, inoltre, i vescovi intervengono tempestivamente perfino in occasione delle elezioni europee dell'anno successivo, per richiamare l'attenzione sull'impegno e la preparazione dei fedeli perché in Europa «si possa realizzare una comunità nella giustizia cristiana». Così, nell'ottica dei vescovi, Italia ed Europa si saldavano in un unico disegno.

Al complessivo atteggiamento degli organi rappresentativi della Cei di fronte ai problemi della società, della vita politica, del dissenso in questi anni, corrispondono gli interventi nelle rispettive diocesi dei singoli vescovi, che anzi rendono più esplicito e netto quell'atteggiamento. Si ritrovano nei documenti dei vescovi un generico e pur profondo pessimismo nei confronti della società italiana, una chiara tendenza a contrapporsi a essa con una nuova forma di «opposizione cattolica», con particolari strutture «cattoliche», come le scuole, i consultori matrimoniali, le opere di assistenza, e con il rilancio del principio dell'unità politica dei cattolici. Uno di questi vescovi, monsignor Cesare Pagani, vescovo di Città di Castello e di Gubbio, in una regione rossa come l'Umbria, condensava nella sua lettera pastorale dell'ottobre 1975, *Noi cristiani e la questione comunista*, la consapevolezza che i cristiani sono minoranza in questa società, il riconoscimento della densità culturale e sociale del comunismo umbro, il timore di una espulsione della Chiesa da tutte le strutture sociali, l'appello ai cristiani a fare blocco contro il pericolo. Alcuni dei vescovi che operano in senso diverso, che rifiutano l'impegno politico e i privilegi per la Chiesa, che rispettano il pluralismo nella comunità ecclesiale, che nelle proprie diocesi condividono le aspirazioni e le lotte per una maggiore giustizia sociale e per la pace, sono in questi anni di fatto rimossi dalle loro cariche: è nel 1975 il caso dell'arcivescovo di Ravenna, Baldassarri, e nel 1976 dell'arcivescovo di Torino Pellegrino, costretto alle dimissioni dalle crescenti ostilità curiali e all'interno della sua diocesi. Il convegno su «Evangelizzazione e promozione umana», cui il suo maggiore ispiratore, monsignor Bartoletti, non poté partecipare perché colto dalla morte nel marzo 1976, vide effettivamente la presenza di molte componenti del mondo cattolico italiano, vescovi, religiosi e sacerdoti, suore, laici, uomini e donne, risultando tuttavia assenti i gruppi del dissenso e le comunità di base; vide un dibattito ampio, ricco e anche vario nelle opinioni e nelle proposte sui problemi della Chiesa e della società italiana: di esso non fu redatto un bilancio o un documento conclusivo. Ma del dibattito e della varietà di voci che lo avevano animato, anche delle ambiguità che lo avevano caratterizzato, la presidenza e il consiglio permanente della Cei davano, con un documento del primo maggio 1977, una «valutazione ufficiale» e «una autorevole interpretazione, rivolta a orientare il lavoro di tutte le nostre comunità».

Valutazione e interpretazione che si riallacciavano peraltro, portandoli a conseguenze più nette ed esplicite, ai contenuti di certe relazioni del convegno, in

particolare di quella del gesuita padre Sorge. Il documento rifletteva, pur senza approfondire, alcune delle istanze spirituali e religiose della comunità cattolica italiana, in ordine alla predicazione della Parola, alla liturgia, alla Chiesa locale, alle strutture ecclesiastiche collegiali; riconosceva fra l'altro i valori umani insiti nel movimento operaio e la validità del processo di liberazione della donna; manifestava soprattutto un'attenzione particolare, in linea con le posizioni emerse nel convegno, verso i problemi delle fasce più deboli della società, verso le condizioni dei poveri, degli emarginati, dei drogati, degli handicappati, stimolando nuove forme di volontariato. Ma mentre metteva in guardia dalle tendenze a secolarizzare e a politicizzare il cristianesimo accantonandone la sua dimensione trascendente e, soprattutto, dal marxismo e dalle tendenze a ritenerlo conciliabile con il cristianesimo, con il solito evidente riferimento ai cattolici aderenti ai partiti marxisti, il documento affermava che «la promozione umana non si realizza concretamente senza l'impegno politico», e sottolineava l'esigenza di ricostruire una identità cristiana, non individuabile solo sul piano del religioso e del trascendente, ma anche sul piano culturale e sociale, di fatto come cultura che si contrappone ad altre culture, come insieme di istituzioni sociali, scuole e mezzi di comunicazione di massa, che si contrappongono ad altre istituzioni, quelle statali, all'interno delle quali pure è necessario assicurare la presenza e il peso dei cattolici. Ed effettivamente l'attenzione a queste due realtà istituzionali va crescendo negli anni, nel magistero ecclesiastico italiano. «Il più forte ricupero della nostra identità cristiana anche nel campo culturale è premessa indispensabile per saldare evangelizzazione e promozione umana, per una cultura veramente liberatrice in Italia e per un dialogo chiaro e costruttivo nel concreto pluralismo della vita italiana», era scritto nel documento. E in una situazione di indebolimento e di crisi del tradizionale punto di riferimento politico costituito dal partito della Democrazia cristiana, la Chiesa si proponeva, e concretamente mostrava, un primario, più forte ed esteso impegno nelle varie articolazioni della società. Ma pur sul piano politico il documento, mentre riconosceva la legittimità e il valore del pluralismo, ne sottolineava anche il carattere relativo, lo condizionava al magistero dei vescovi, lo escludeva per i cristiani impegnati nei partiti marxisti, e sottolineava, nelle situazioni politiche concrete come quella italiana «il grave dovere morale dell'unità dei cattolici nelle scelte di fondo».

Così, da questo documento del 1977, quasi a conclusione di una intensa ma breve stagione di contrasti all'interno della Chiesa, di contestazione, di dissenso e di diaspora, e di contrasti fra la Chiesa e la società italiana, una stagione anche di diffuse aspirazioni e speranze, nello spirito del Concilio, a modi e forme nuove e diverse da quelle tradizionali di presenza della Chiesa nella società, emergeva una posizione non più difensiva com'era stata negli anni precedenti, ma al contrario di netta ed esplicita riproposizione, sia pur collocata in diverse condizioni storiche, cui la Chiesa stessa mostra grande capacità di adattarsi, e moderata nei toni, di un disegno temporalista, di riconquista o di egemonia nella società. Riproposizione alla base della quale vi è la profonda convinzione che la costruzione della città terrena

non può essere il prodotto dell'opera autonoma degli uomini, e che solo la Chiesa e i cattolici possono dare alla vita sociale e politica fondamento e legittimità. Disegno non veramente cancellato neanche nei documenti conciliari, e così tenace e persistente nel lunghissimo periodo della storia contemporanea della Chiesa, nonostante l'esperienza della secolarizzazione, da farlo ritenere profondamente connaturato alla stessa istituzione ecclesiastica.

La riaggregazione dei cattolici, perseguita dai vescovi specialmente dopo il 1974 e rilanciata con il convegno su «Evangelizzazione e promozione umana», rivelava pertanto una preoccupazione eminentemente politico-sociale, del tutto in linea e in appoggio allo sforzo del partito democratico-cristiano di ricompattare tutti i cattolici nelle sue file. Questo appoggio della gerarchia ecclesiastica contribuisce notevolmente alla ripresa sul piano politico ed elettorale, già evidente nelle elezioni politiche del 1976, della Democrazia cristiana, che negli anni 1974-75, dopo il referendum sul divorzio e al momento delle elezioni amministrative del 1975, sembrava essere precipitata in una crisi irreversibile. Il dibattito sulla riaggregazione dei cattolici sarebbe proseguito anche negli anni successivi, a partire da un libro di padre Sorge che confermava le forti preoccupazioni politiche e di ricomposizione attorno a una Democrazia cristiana «rifondata» che erano centrali nel progetto.

Nella stessa direzione di un rilancio forte della presenza della Chiesa sul piano sociale e politico in questi anni vanno altri interventi della gerarchia ecclesiastica. Nel febbraio 1976 una lettera del consiglio permanente della Cei al presidente dell'Azione Cattolica costituisce un'evidente correzione di rotta rispetto alla scelta religiosa dell'associazione, che incontrava sempre più critiche da parte dei vescovi, oltre che, naturalmente, da parte del movimento di CL. La lettera infatti precisa che il vero significato di quella che chiama non più la scelta religiosa ma la scelta pastorale non sta nel distacco o nell'indifferenza «per le questioni sociali e per le loro implicazioni politiche», ma nel peculiare modo di affrontarle che l'Azione Cattolica deve saper trarre dalla scelta pastorale, e in particolare sottolinea il compito dell'associazione di contribuire a elaborare e diffondere l'«insegnamento sociale cristiano». Inoltre la lettera richiama i diversi rami dell'associazione, fra i quali la Fuci e il Movimento laureati, a un maggiore collegamento con tutta l'associazione.

In quella direzione di rilancio della presenza della Chiesa va soprattutto l'attenzione con cui i vescovi italiani guardano ai cosiddetti movimenti, da quelli di spiritualità, di apostolato e missionari, a quelli culturali e professionali, educativi e sportivi, a quelli del volontariato e a quelli impegnati sul terreno politico-sociale che operano nell'ambito ecclesiale, e particolarmente al movimento CL. Un movimento quest'ultimo che nel corso degli anni settanta rafforza la sua struttura organizzativa, la sua elaborazione culturale, la sua presenza economico-sociale e politica, il suo inserimento nella Chiesa. Esso inizia, come si è visto, una forte espansione nelle Università; dopo aver affiancato nelle elezioni la Democrazia cristiana, nel 1975 presenta propri candidati nelle liste di questo partito; avvia una sempre maggiore presenza, sviluppatasi poi negli anni ottanta, nell'assistenza sociale, nelle cooperative

e nelle mense universitarie, occupando progressivamente spazi lasciati liberi dallo Stato, dal declino del *welfare state*. Così, dopo il referendum sul divorzio, di fronte al relativo disimpegno delle associazioni tradizionali, CL e la sua emanazione del Movimento popolare appaiono come «la principale armata dinanzi a una società laicizzata», capaci di «fornire non solo un vento nuovo di spiritualità, ma anche e soprattutto una presenza economica e culturale nella società». Il pellegrinaggio a Roma nel marzo del 1975, anno santo, di 15.000 ciellini, e il saluto loro rivolto da Paolo VI, con parole di ringraziamento e di esortazione, segnano il primo evidente riconoscimento da parte della Chiesa del ruolo del movimento, sanzionato poi nei primi anni ottanta. Già alla fine degli anni settanta, comunque, appare una chiara convergenza fra gli obiettivi del movimento di presentare il cattolicesimo come un modello globale di civiltà contrapposto e alternativo alla modernità, o meglio alla sua anima, e quelli della gerarchia ecclesiastica italiana, convergenza che si accentuerà negli anni successivi.

Il rafforzamento di CL specie negli ambienti giovanili, anche sul piano culturale, è strettamente legato al parallelo fenomeno di crisi degli orientamenti ideali della sinistra, di crisi dell'impegno e della partecipazione politica, che avevano caratterizzato gli anni sessanta e gran parte degli anni settanta, e in particolare, per quel che riguarda il mondo cattolico, alla crisi del dissenso. Una crisi, quest'ultima, che riguarda sia le comunità di base, come cominciò ad apparire al IV convegno di Napoli del 1977, sia i Cristiani per il socialismo, raccolti ancora in un convegno a Roma pure nel 1977: una crisi rivelatasi subito dopo il momento in cui questi movimenti sembravano aver raggiunto il loro acme, e legata a molti motivi, fra i quali il clima generale del paese, il terrorismo rosso, con i suoi contraccolpi negativi in particolare sui gruppi dell'estrema sinistra, la politica dei partiti della sinistra, oscillanti fra opposizione e governo e in crescente contrasto fra loro, il tramonto della illusione di rifondare il cristianesimo, l'atteggiamento della Chiesa, che alternava dure condanne a tentativi di recupero. Crisi che tuttavia non significa ancora il dissolvimento dei due movimenti, specie del primo.

La Chiesa italiana degli ultimi anni settanta, dell'ultima fase del pontificato di Paolo VI, è insomma una Chiesa in cui la gerarchia ecclesiastica attraverso il suo magistero e la sua azione rilancia nettamente la mai superata aspirazione ierocratica, e in cui essa è riuscita a riportare nel proprio alveo le già disperse tendenze del mondo cattolico, e anche una parte dei gruppi del dissenso, tutti attirati nel movimento centripeto dal crescente sentimento di diversità, di estraneità e di minoranza, rispetto alla società in cui vivono. Sono orientamenti e processi che gli anni ottanta non faranno che continuare e accentuare.

Certo, all'interno della Chiesa vi sono «molteplici modi di intendere il rapporto religione e modernità, chiesa e mondo», in essa vivono e operano tendenze, associazioni e movimenti, esperienze intellettuali ed esperienze di vita religiosa, anche diversi e contrastanti rispetto agli interventi e alle direttive della gerarchia, e che continuano a rifarsi allo spirito del Concilio. Vi sono vescovi e preti

in cui le preoccupazioni spirituali e quelle del dialogo con il mondo sono prevalenti; teologi che nel campo della morale si sforzano di comprendere le esigenze e le aspirazioni delle donne e degli uomini del loro tempo. Vi è lo sforzo dell'Azione Cattolica, anche dopo il 1973, negli anni successivi alla presidenza Bachelet, di restare fedele alla scelta religiosa, nonostante i forti richiami dei vescovi, nonostante le crescenti sollecitazioni, dall'esterno, ma anche dal suo interno, a superare il distacco dell'associazione dalla politica, visibile nel suo disimpegno rispetto alle competizioni elettorali, anche quelle relative agli organi collegiali nelle scuole. Vi è una posizione delle Acli in difficile equilibrio fra l'identità di «movimento autonomo di partecipazione sociale» fondato su un'ispirazione cristiana e sull'insegnamento della Chiesa, riaffermata in una piattaforma unitaria dal suo Consiglio nazionale nel 1975, e il mantenimento di un ribadito, difficile rapporto con la gerarchia, ai confini del quadro istituzionale del mondo cattolico. Vi sono credenti che nelle comunità parrocchiali e nei vari movimenti vivono secondo i principi evangelici e promuovono attività di volontariato per l'assistenza agli emarginati della società italiana e agli immigrati da altri paesi; o, nei partiti e nei movimenti della sinistra, si sforzano di conciliare praticamente la loro fede religiosa con l'impegno politico. Vi sono anche cristiani in persistente stato di diaspora, ai margini e al di fuori della Chiesa, e cristiani senza Chiesa.

Ma, in complesso, nei momenti cruciali in cui la Chiesa italiana si confronta con il mondo moderno, o è da esso interrogata, sulle questioni decisive, morali, sociali e politiche, le ragioni della istituzione ecclesiastica e il peso della maggioranza dei fedeli che ne segue le direttive appaiono sempre nettamente prevalenti, in grado di caratterizzare storicamente l'atteggiamento della comunità ecclesiale italiana.

E tuttavia la ripresa ecclesiastica che si delinea nella seconda metà degli anni settanta e continua a manifestarsi negli anni ottanta, attraverso la riagggregazione attorno al magistero e alla gerarchia del laicato cattolico, la diffusione e il peso dei diversi movimenti nella società, la riaffermata presenza dei cattolici sul piano politico e istituzionale, non sembra in ogni caso in grado di arrestare il processo di secolarizzazione della società italiana.