

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

Vol. X, No 1 (2019)

I lunghi anni Sessanta in Italia: la contestazione dei cattolici

Carmine Zaccara

*Online Journal of the "Sciences for Peace"
Interdisciplinary Centre - University of Pisa*



This paper has been refereed through double-blind peer review

Received: 4 October 2018

Accepted: 9 May 2019

To cite this article:

Zaccara C. (2019), "I lunghi anni Sessanta in Italia: la contestazione dei cattolici, *Scienza e Pace*, X (1), pp. 47-71.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



I lunghi anni Sessanta in Italia: la contestazione dei cattolici

Carmine Zaccara*

Abstract

Quando, dopo la morte di Pio XII, il 28 ottobre 1958 fu eletto papa Angelo Giuseppe Roncalli, il quale assunse il nome di Giovanni XXIII, per lui si prospettava un mandato di breve durata ed effettivamente il suo pontificato sarebbe terminato solamente cinque anni più tardi. Di fronte alle trasformazioni economiche e sociali che caratterizzarono l'Italia negli anni Cinquanta, Roncalli ritenne necessario per la Chiesa aggiornarsi e confrontarsi con le nuove esigenze che si ponevano alla coscienza dei cristiani; quest'intuizione si tradusse nella convocazione del Concilio Vaticano II (1962-1965), che fin da subito rivelò uno scontro all'interno delle riunioni tra una maggioranza fedele alla tradizionale dottrina cattolica e una minoranza disponibile all'apertura; uno scontro che troverà eco nelle riviste e che avrà come risultato diverse interpretazioni dei documenti conciliari. Una differente ricezione politica del Concilio base di trasformazione che ha coinvolto le stesse organizzazioni di massa dei cattolici, l'Azione Cattolica, le Acli, la Democrazia Cristiana e che, grazie all'incontro con i movimenti giovanili, è diventata contestazione aperta dentro la Chiesa, e il cui obiettivo non fosse quello di una distruzione dell'istituzione, bensì una fedele e rigorosa ripresa della Chiesa di Cristo, sempre più nascosta e sostituita da un'organizzazione di potere che tramava relazioni economiche e politiche e che si rendeva complice del capitalismo nel perpetrare ingiustizie in terre vicine e lontane. Una Chiesa altra che non voleva diventare però un'altra Chiesa. I primi due capitoli saranno dedicati allo svolgimento del Vaticano II e all'opera di pace promossa da papa Roncalli, in particolar modo all'enciclica *Pacem in Terris*, promulgata nell'aprile 1963.

When, after the death of Pius XII, on October 28, 1958, Pope Angelo Giuseppe Roncalli was elected, who assumed the name of John XXIII, a short term was expected for him and indeed his pontificate would have ended only five years later. Faced with the economic and social transformations that characterized Italy in the Fifties, Roncalli considered it necessary for the Church to update and confront the new demands placed on the consciences of Christians; this intuition was translated into the convocation of the Second Vatican Council (1962-1965), which immediately revealed a clash within the meetings between a majority faithful to the traditional Catholic doctrine and a minority available to openness; a clash that will be echoed in the magazines and which will result in different

* **Carmine Zaccara** si è laureato in Storia presso l'Università di Pisa nel 2018.

interpretations of the conciliar documents. A different political reception of the basic transformation Council which involved the mass organizations of Catholics, Catholic Action, Acli, Christian Democracy and which, thanks to the meeting with youth movements, has become an open dispute within the Church, and whose goal was not that of a destruction of the institution, but a faithful and rigorous recovery of the Church of Christ, increasingly hidden and replaced by an organization of power that plotted economic and political relations and that made itself an accomplice of capitalism in perpetrating injustices in near and far lands. An other Church that did not want to become another Church. The first two chapters will be devoted to the development of Vatican II and to the work of peace promoted by Pope Roncalli, especially to the encyclical *Pacem in Terris*, promulgated in April 1963.

Keywords

Concilio, aggiornamento, dissenso, contestazione cattolica

Council, updating, dissent, Catholic protest

1. Giovanni XXIII e la *Pacem in Terris*

«Quanto al tempo presente, la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore; pensa che si debba andare incontro alle necessità odierne, esponendo più chiaramente il valore del suo insegnamento piuttosto che condannando»¹.

Angelo Giuseppe Roncalli nacque nel 1881 nella provincia di Bergamo e si formò all'interno di ambienti ecclesiastici tradizionali: tuttavia il suo percorso di maturazione lo portò, come ritiene lo storico Verucci, alla consapevolezza che nell'epoca contemporanea «l'unica via realistica per il cattolicesimo e per la Chiesa» non risiedesse nella condanna, bensì nella «parziale accettazione di fatto del confronto con quel mondo moderno di valori e di idee» che si stava formando. Inoltre, ancora Verucci, sottolinea come diverse inchieste che furono condotte negli anni Cinquanta dimostravano la minor frequenza ai sacramenti,

¹ Giovanni XXIII, Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, (11 ottobre 1962), disponibile online all'indirizzo w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html (ultima consultazione 02.07.2018).

alla messa, alle vocazioni (una riduzione del 51,8% tra il 1946 e il 1974) e come vi fossero «significativi orientamenti non conformisti in ordine a problemi morali e familiari» tra cui divorzio, controllo delle nascite, aborto²; inoltre, il boom economico degli anni cinquanta e dei primi anni sessanta, con un reddito nazionale netto quasi raddoppiato nel corso di dieci anni (30000 miliardi nel 1964 rispetto ai 17000 del 1954)³ e il modificarsi delle attività produttive che portò 10 milioni di persone a stabilire la loro residenza fuori dalla regione di origine⁴ travolsero i precedenti assetti sociali, familiari e culturali. È con queste trasformazioni che il mondo cattolico dovette rapportarsi.

Un importante documento è l'enciclica *Pacem in Terris*, promulgata da Giovanni XXIII nel 1963. L'intervento è stato sicuramente favorito dalla tensione tra Unione Sovietica e Stati Uniti, che rischiò di sfociare in uno scontro militare dopo la costruzione del muro di Berlino e la crisi dei missili di Cuba del 1962. Questo frangente storico sollecitò nel dibattito cattolico anche una riflessione sul significato della guerra e sulle motivazioni che ne erano la causa, dopo che per secoli la teoria della «guerra giusta» aveva legittimato il ricorso alle armi da parte dei cristiani⁵. La consapevolezza che le nuove armi a disposizione mettevano in gioco le sorti dell'umanità favorì l'intervento del papa, il quale aveva conosciuto la guerra come sergente nella logistica sanitaria nel 1915 e che dopo un periodo trascorso in Bulgaria (dal 1925) come visitatore apostolico, si era adoperato in difesa degli ebrei mentre si trovava in Turchia, dove dal 1934 era delegato apostolico⁶. L'enciclica apre agli «erranti»:

Non si dovrà però mai confondere l'errore con l'errante, anche quando si tratta di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale religioso. L'errante è sempre ed anzitutto un essere umano e conserva, in ogni caso, la sua dignità di persona; e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità⁷.

2 G. Verucci, *La chiesa nella società contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 254-259.

3 Dati tratti da Istat, *Sommario di statistiche storiche 1926-1985*, Roma, 1986, in G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli editore, 2003, p. 13.

4 Istat, *Le regioni in cifre*, Roma, 1992, p. 182, in *ibid.*, p. 14.

5 Una ricostruzione dell'atteggiamento della Chiesa nei confronti della guerra nell'ultimo secolo: D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, il Mulino, 2008.

6 A. Melloni, *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 4-8.

7 Giovanni XXIII, *Enciclica Pacem in Terris*, (11 aprile 1963), disponibile online all'indirizzo w2.va/tican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-

Dorigo, direttore di «Questitalia» avrebbe parlato di «autentica inconfutabile rivoluzione»⁸ riferendosi all'intervento del papa; Carlo Colombo su «Relazioni sociali» indicava come la pace nell'enciclica non era intesa «come elemento puramente giuridico e tanto meno il risultato di un equilibrio di forze» bensì come «frutto di un costume morale»⁹. All'inizio dei lavori del Vaticano II l'*Appello al concilio* fatto da tre vescovi (Thomas Robert, J. Thünermann, F. Esser) chiedeva che la riunione «condannasse definitivamente le armi di distruzione di massa d'ogni tipo, la sperimentazione, la fabbricazione e la detenzione»¹⁰; il domenicano Chenu, dal canto suo, proponeva un messaggio, approvato dal papa, da far votare ad inizio dei lavori e che chiamava ad unità «tutti i fratelli che credono in Cristo e gli altri uomini di buona volontà» nell'edificare un vivere civile nel mondo¹¹. Nel frattempo aumentava la tensione internazionale di fronte alla decisione americana di bloccare le navi intorno a Cuba dopo la predisposizione delle rampe pronte ad accogliere i missili provenienti dall'Urss: la crisi, secondo Melloni, aveva tra gli altri, come elemento caratterizzante quello di non avere ulteriori interlocutori se non i capi delle due superpotenze¹².

Roncalli, dopo essersi impegnato in diversi incontri, il 25 ottobre 1962 lancia un appello radiofonico con cui chiede la pace e la continuazione del negoziato indicando come la promozione del dialogo sia «regola di saggezza e di prudenza» e in cui prega i governanti di evitare «gli orrori di una guerra di cui non si può prevedere quali saranno le terribili conseguenze»¹³. Chruščëv, facendo sue le parole del papa, invia delle lettere di negoziato al presidente Kennedy; si avviava così una prima distensione tra le due potenze.

Per quanto riguarda la scrittura dell'enciclica bisogna partire da una lettera che Pietro Pavan, futuro rettore dell'Università Lateranense dal 1969, inviò al papa e in cui proponeva la stesura di un testo relativo ai problemi della vita politica

xxiii_enc_11041963_pacem.html, (ultima consultazione 02.07.2018).

8 D. Saresella, *Dal concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 250.

9 Ibid., p. 250.

10 Melloni, *Pacem in terris*, p. 22.

11 Messaggio a tutti gli uomini inviato dai padri, con assenso del sommo pontefice, in apertura del Concilio ecumenico Vaticano II, (20 ottobre 1962), disponibile online all'indirizzo vatduepuntozero.blogspot.com/2012/10/20-ottobre-1962-discorso-pontificio.html, (ultima consultazione 18.06.2018).

12 Melloni, *Pacem in terris*, p. 31.

13 Giovanni XXIII, *Discorsi, Messaggi, Colloqui*, IV, pp. 614-615, cit. in *ibid.*, p. 33.

internazionale e della pace e in cui si diceva disponibile per una sua eventuale redazione; il trevisano Pavan, già noto al papa, aveva pubblicato nel 1958 *La democrazia e le sue ragioni*, dove ribadiva l'importanza delle Nazioni Unite per la risoluzione dei conflitti¹⁴ ed aveva collaborato già alla stesura di un'altra enciclica, la *Mater et Magistra*; dunque il 23 novembre 1962 invia una lettera al segretario particolare di Roncalli, Capovilla, chiedendo un parere di fattibilità sull'ipotesi di un'enciclica il cui compito sarebbe stato quello di indicare «una linea d'azione chiara e sicura, e la indicasse in forma positiva, usando un linguaggio piano e modi di argomentare accessibili agli uomini di oggi»¹⁵.

Affidatogli il compito, Pavan fa arrivare la prima bozza dell'«enciclica di Pasqua» in poco tempo; infatti Roncalli ha tra le mani il testo già il 7 gennaio 1963 e si dice soddisfatto della consegna nella sua Agenda¹⁶. La bozza, oltre ad incontri informali del papa, fu inviata per un parere a Luigi Ciappi, teologo “d'ufficio” in quanto maestro del Sacro Palazzo, e al gesuita Jarlot, il quale riferendosi al tema della pace trattato nella bozza parla di parole «coraggiose», «dottrinalmente inattaccabili», ed evidenzia le differenze con Pio XII, che «si rifiutava di disarmare l'Occidente davanti a un mondo marxista esplicitamente espansionista» mentre «la presente enciclica parte dall'ipotesi opposta»¹⁷. Sulla pace con l'enciclica la Chiesa assumeva la constatazione, basandosi sulla contingenza del momento rappresentata dalla bomba atomica, dell'impossibilità di condurre i conflitti ai parametri di una guerra giusta¹⁸. Nell'affrontare questo tema è evidente lo scarto prodotto nei confronti di Pio XII quando, anziché fornire dei criteri di giustificazione della guerra, si procede invece verso una sua delegittimazione: tuttavia, come sottolinea Menozzi, è ritenuta non più lecita una guerra per la «restaurazione del diritto», mentre non si fanno riferimenti alla guerra per legittima difesa, e si può supporre che «introdurre anche questo elemento avrebbe comportato una cesura troppo radicale con un atteggiamento sedimentato da lunghissimo tempo nella dottrina e nella mentalità cattolica»¹⁹.

14 Ibid., p. 43.

15 Ibid., cit. p. 44.

16 Il giudizio è di Melloni, *Pacem in terris*, p. 51. Cfr. *Pater amabilis. Agende del pontefice (1958-1963)*.

17 Ibid. cit. p. 66.

18 Ibid., p. 71.

19 D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit. p. 271.

Su questo punto altri suggerimenti, volti a ridimensionare la portata rivoluzionaria dell'enciclica, saranno accolti nel testo finale: tra questi la proposta di inserire alcuni passi di Pio XII per evitare che si potesse pensare ad una condanna delle guerre nella loro totalità. L'enciclica, pur tenendo presente sullo sfondo l'idea tradizionale della pace come condizione possibile solo nell'ordine voluto da Dio, faceva appello alla «ragione» comune a tutti gli uomini (differente dalla «retta ragione» di cui erano depositari solamente i cattolici) per la sua costruzione pratica. Un'oscillazione che nel testo non sarà mai risolta.

Ma la *Pacem in Terris* è importante anche per un altro aspetto, dato che vi è un diverso approccio alla tematica dei diritti umani, un tema che fin dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 aveva trovato forti opposizioni nella Chiesa per la sua portata rivoluzionaria. Facendo riferimento alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, Roncalli riconosceva il documento come «un punto di riferimento essenziale per tutelare la dignità della persona umana nel mondo contemporaneo»²⁰; l'innovazione è rappresentata dal fatto che, come riporta Menozzi, «i diritti umani erano in qualche modo presentati come una premessa la cui garanzia avvicinava la tutela dei diritti della persona derivanti dalla legge naturale proclamata dalla chiesa»²¹.

Come si è arrivati tuttavia a questo cambiamento di rotta non è di facile individuazione, dato che proprio Roncalli nei discorsi pronunciati all'UNESCO all'inizio degli anni cinquanta ribadiva per la Chiesa il possesso di quei principi utili per l'ordine mondiale; un linguaggio diverso invece già mostrava all'inizio del suo pontificato, dove già parlava di diritti umani: tuttavia, in funzione politica, riferendosi alle persecuzioni dei cattolici subite nei paesi comunisti; un registro che si nota anche nella *Mater et Magistra* dove a fondamento della convivenza civile vi erano ancora i diritti naturali definiti dalla Chiesa. Un'influenza nel cambiamento di registro sta nella redazione, in Pietro Pavan: dopo un percorso intriso di dottrina tradizionale, nel già ricordato testo *La democrazia e le sue ragioni* egli asserisce che «nel tutelare i diritti fondamentali del cittadino le democrazie moderne non potevano che garantire anche quei diritti naturali che la chiesa proclamava»²².

20 D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri*, Bologna, il Mulino, 2012, cit. p. 190.

21 Ibid., cit. p. 193.

22 Ibid., cit. p. 205.

Imprimendo uno spirito innovatore al concilio, Roncalli aveva inserito la possibilità dell'individuazione di aspetti della modernità con la dottrina cattolica²³; rimarcando, in ogni caso, che l'universalità dei diritti umani era assicurata solo se conforme alla legge naturale indicata dalla Chiesa.

2. Il Concilio Vaticano II

La figura di Giovanni XXIII è legata alla convocazione di quello che per i cattolici è riconosciuto come XXI concilio ecumenico. Papa Giovanni esprime l'intenzione di convocarlo il 25 gennaio 1959, mentre annuncia la volontà di indire un sinodo romano e di aggiornare il codice del diritto canonico. Il concilio prenderà avvio l'11 ottobre 1962 dopo una lunga fase preparatoria e si chiuderà l'8 dicembre 1965, presieduto da papa Paolo VI; i documenti prodotti risulteranno essere quattro costituzioni, nove decreti, tre dichiarazioni. Tuttavia Roncalli non vedrà mai l'inizio della seconda sessione, dato che morì nel giugno 1963. Il conclave designò papa Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano dal 1954, cardinale per volontà di Giovanni XXIII dal 1958, e una delle figure più riconosciute nella Chiesa; Montini dovette assumersi la responsabilità di proseguire i lavori conciliari, che ripresero nel settembre successivo alla sua incoronazione e che videro la disposizione di celebrare funzioni in lingua volgare, riconoscendone la necessità per un pieno coinvolgimento dei fedeli. È dell'agosto 1964 la promulgazione della sua prima enciclica, *Ecclesiam suam*, in cui rivendicò l'aggiornamento della Chiesa come indirizzo programmatico della riunione in corso, per poter interagire con i valori moderni, perché «per convertirlo, il mondo bisogna accostarlo e parlargli»²⁴.

Nel settembre successivo prende il via la terza sessione conciliare: le discussioni di questi mesi porteranno da una parte alla stesura della dichiarazione *Dignitatis humanae* con a tema la libertà religiosa, e dall'altra si focalizzarono sul rapporto con il mondo contemporaneo alla luce di diversi temi, tra cui il problema della pace e della guerra e il matrimonio. Il dibattito sulla

23 Ibid., pp. 206-207.

24 Paolo VI, *Enciclica Ecclesiam suam*, (6 agosto 1964), disponibile online all'indirizzo w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html, (ultima consultazione 02.07.2018).

questione si prolungò fino alla successiva e ultima sessione conciliare, che iniziò nel settembre 1965, mentre nel contesto internazionale accelerava il conflitto tra Stati Uniti e guerriglieri vietnamiti che si opponevano al governo filoamericano del sud del Paese, il quale tra l'altro giocherà un ruolo non di poco conto nelle dinamiche dei movimenti studenteschi.

Ad un mese dalla fine dei lavori restavano ancora tre argomenti «da aggiornare»: l'attività missionaria, di cui si occuperà il decreto *Ad gentes*; il ruolo dei presbiteri all'interno della Chiesa cattolica, enunciati nel *Presbyterorum ordinis*, che si conclude con un'esortazione a non scoraggiarsi di fronte allo smarrimento in cui possono incorrere i ministri della Chiesa e i fedeli di fronte al problema di comunicare con la società, e proprio il rapporto con il mondo. Quest'ultimo punto è un filo che arriva direttamente dall'intuizione di Roncalli di nemmeno un decennio prima. Ai primi di dicembre è approvata la *Gaudium et spes*, che dato l'argomento trattato non poté che rappresentare un asse portante del senso stesso del Concilio. Oltre a riconoscere che «a differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale», si richiamano le rivendicazioni dei paesi sottosviluppati, delle donne e degli operai, alla cui base «i singoli e i gruppi organizzati anelano ad una vita piena e libera, degna dell'uomo, che metta al proprio servizio tutto quanto il mondo oggi offre loro così abbondantemente» affermando che «le disuguaglianze economiche e sociali eccessive tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale». Nella seconda parte il testo affronta alcuni dei problemi considerati più urgenti: il matrimonio, con la negazione del divorzio e dell'aborto; i problemi economico-sociali, a partire dalla disparità tra gente dello stesso territorio e tra paesi ricchi e poveri²⁵.

Nel dicembre del 1965 si concludeva il Vaticano II. Un'opera di compromesso di una dottrina e una struttura tradizionale che doveva confrontarsi con la messa in crisi dei paradigmi religiosi nella società contemporanea: nell'udienza del 12 gennaio 1966 Paolo VI ribadì come la dottrina cattolica, ben più ampia di quello che era stato il concilio, non fosse messa in dubbio, anzi, come i documenti

²⁵ Paolo VI, *Costituzione pastorale Gaudium et spes*, (7 dicembre 1965), disponibile online all'indirizzo vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html, (ultima consultazione 02.07.2018).

prodotti fossero «testimonianza, incremento, spiegazione, applicazione» di essa; i testi tuttavia non ebbero un'interpretazione univoca: un vero e proprio conflitto di ricezione che fu solo l'inizio della crisi del dissenso: con il Sessantotto la frattura si farà più profonda, ed esploderanno alcune esperienze che al modello della Chiesa gerarchica contrapporranno l'idea del «popolo di Dio».

Se lo spazio d'influenza della Chiesa poteva essere in parte minato, un ruolo in questo processo ebbero i sindacati e i partiti di sinistra, le quali aggregazioni erano portatrici di valori diversi, anche se per molti non inconciliabili con la religione. A tal proposito La Pira, scrivendo al segretario del partito socialista Nenni, parlava dell'operazione politica socialisti-cattolici come l'inizio di «un avvenire ricchissimo di prospettive per il bene dell'Italia, dell'Europa, del Terzo Mondo e di tutte le nazioni!»²⁶. Incentrato sul rapporto possibile tra cattolicesimo e marxismo è un testo di Mario Gozzini, cattolico fiorentino, che nel 1964 pubblicava *Il dialogo alla prova*, e su cui intervenne anche Italo Mancini, sacerdote e professore di filosofia, il quale sottolineava come il marxismo diventasse «luogo della speranza» quando metteva «come generatore della storia non un'onnipotente e astratta economia» ma l'uomo e i suoi bisogni²⁷. Sul dialogo si esprimeva nel 1967 «Religioni oggi» (chiusa nel 1969; diretta da Alceste Santini sarà pubblicata la rivista «Quale società» qualche anno più tardi): la rivendicazione dell'importanza di questo confronto era qui accompagnata dal sottolineare tuttavia la necessità di «passare dalla teoria alla prassi», per realizzare insieme una nuova società affrontando e risolvendo i problemi presenti²⁸. Da segnalare anche la pubblicazione di «Rivista trimestrale», in cui Rodano, a partire dalla concezione per cui la società fosse ormai composta da uomini ridotti «alla dimensione economicistica di meri strumenti di un'attività produttiva», individua l'incontro tra cattolici e marxisti nella critica dello sfruttamento su cui è basato l'assetto sociale e che porta alla società dell'opulenza²⁹.

Il libro di Gozzini nasceva anche da un dibattito interno ai comunisti, i quali

26 Lettera di La Pira a Nenni, s.l. 18 febbraio 1962, in Archivio La Pira (Firenze), filza XXI, fasc.9, doc. 5, cit. in Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 114.

27 I. Mancini, *Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza, 1976, pp.11-83, cit. in *ibid.*, p. 125.

28 Proposta di editoriale per il n.1 di «Quale società», in *Carte* di L. Lombardo Radice, in Archivio Istituto Gramsci, scatola Dialogo, 2, cit. *ibid.*, p. 126.

29 F. Rodano, *Il processo di formazione della "società opulenta"*, p. 283, in *ibid.*, p. 129.

sembravano aver imboccato una via di allontanamento dalle dottrine materialistiche e atee sovietiche, e con l'uomo al centro delle loro riflessioni: un'idea questa espressa da padre Fagone, il quale separava la forma ortodossa di comunismo operante nell'Urss, e quella più aperta di stampo occidentale³⁰. Il militante comunista Lucio Lombardo Radice riconosceva nella Chiesa un portato di valori che favorivano un certo progresso storico dell'uomo³¹, e indicava come il concilio ebbe un ruolo fondamentale nell'atteggiamento nuovo della Chiesa; un intervento apprezzato da Gozzini, il quale applaudiva il «revisionismo» del marxismo verso cui si stava andando³²; Orfei, su «Relazioni sociali» notava le novità introdotte da Lombardo Radice, e sottolineava come egli dimostrasse interesse per gli uomini religiosi, ossia per coloro che vivevano la religione «in maniera consapevole e cosciente e con alto senso di responsabilità storica e morale»³³.

Danilo Zolo, condirettore di «Testimonianze» affermava che sia i cattolici sia i comunisti, rispetto al mondo capitalistico, «non potevano non trovarsi su posizioni molto vicine» differenziandosi nella costruzione del modello di società³⁴. Nel testo di Gozzini, al cui interno figuravano saggi, tra gli altri, degli stessi Lombardo Radice e Zolo, il cattolico fiorentino sottolinea come secondo lui a creare le condizioni del dialogo erano state dapprima la *Pacem in Terris* e poi le novità del Concilio, e in generale il clima di apertura mostrato anche dai comunisti italiani. Orfei, nel suo saggio, parlava di «fratelli separati» e indicava le insidie che il dialogo portava con sé, il «politicismo» e il «tatticismo»³⁵. Angelo Macchi, gesuita di «Aggiornamenti sociali», riferiva in una lettera a Gozzini come la sua impressione fosse quella di scorgere la volontà di un incontro politico³⁶; interveniva anche De Rosa su «La Civiltà Cattolica», ribadendo come

30 V. Fagone, *Umanità cristiana e umanesimo marxista*, in «La Civiltà Cattolica», 2783 (4 giugno 1966), pp. 417-431, in A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016, p. 125.

31 L. Lombardo Radice, *La pluralità dei valori e l'“incontro” della Chiesa col mondo contemporaneo*, in «Rinascita», (4 aprile 1964), p. 24, in: Saresella, *Dal concilio alla contestazione*, p. 286.

32 M. Gozzini, *Comunisti e cattolici: quale dialogo?* pp. 189-190, in *ibid.*, p. 286.

33 R. Orfei, *Il Pci e la libertà religiosa*, in «Relazioni sociali», (5-20 agosto 1964), a. IV, nn. 15-16, pp. 8-10, in *ibid.*, p. 288.

34 N. Antonetti, *Movimento cattolico e comunismo*, p.758, in *ibid.*, p. 299.

35 R. Orfei, *Non nemici ma fratelli separati*, in *ibid.* p. 305.

36 Lettera di Macchi a Gozzini, (20 novembre 1964), in Archivio Mario Gozzini, presso Istituto Gramsci di Firenze, busta 86d, 4.3, in *ibid.*, p. 306.

il dialogo doveva essere una discussione partendo da basi diverse, e non «come ricerca di una necessaria integrazione di valori»³⁷.

Gli incroci e i punti di convergenza che potevano esserci tra i cattolici e i comunisti troveranno un'accelerazione negli eventi internazionali di questi anni: la guerra del Vietnam e il pacifismo, le mobilitazioni giovanili contro le autorità, il terzomondismo e le istanze di equità e giustizia sociale saranno occasioni per i cattolici di «prendere parola», di misurarsi e in molti casi di integrarsi alle istanze di derivazione marxista. Inevitabile fu il coinvolgimento delle organizzazioni di massa dei cattolici e di altri fenomeni, come quello della proliferazione dei gruppi spontanei, formati da giovani istruiti mossi da interessi religiosi e politici. Il movimento si riuniva per la prima volta a Rimini nel novembre 1967: emergeva come primo dato il distacco dai partiti, e in questo senso sono stati definiti come «gitani della politica»³⁸. I gruppi erano intenzionati ad aprirsi ad un confronto con tutte quelle forze contestatrici del capitalismo e le loro iniziative riguardavano sia la politica, come le discussioni sulla guerra del Vietnam, sia la situazione ecclesiale, con richiami al Vaticano II.

3. Il dissenso e la contestazione

Il dissenso cattolico degli anni postconciliari cela diverse posizioni: come ha fatto notare D. Saresella, riprendendo uno scritto dei sociologi Saraceno e Rusconi, c'erano gruppi che «al tentativo di ricreare una comunità ecclesiale diversa portano avanti un impegno socio-politico preciso», coloro che esprimevano il dissenso con il completo disinteresse, coloro che portavano avanti azioni direttamente nelle strutture ecclesiastiche per una loro trasformazione³⁹.

Una delle prime ricostruzioni interpretative, contemporanea agli avvenimenti, è stata di Carlo Falconi. Prima sacerdote, poi giornalista e studioso del cattolicesimo, nel suo volume fa riferimento a diverse forme di contestazione:

37 G. De Rosa, *Cattolici e comunisti "provano" il dialogo*, in «La Civiltà Cattolica», (5 giugno 1965), n. 11, pp. 422-434, in *ibid.*, p. 314.

38 F. Biagini, *Violenza o non violenza*, in «Politica», (23 dicembre 1967), p. 6, cit. in Santagata, *La contestazione cattolica.*, p. 104.

39 G. E. Rusconi, C. Saraceno, *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, Bari, De Donato, 1970, p. 217, in D. Saresella, Il «dissenso» cattolico, in M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, p. 267.

una di queste la definisce legale, interna agli organi, da parte di soggetti autorizzati a parlare. A questa aveva contribuito la nascita di strutture derivate dal clima del Vaticano II, come il Sinodo dei vescovi, istituito nel settembre 1965, il cui statuto deluse le aspettative dei membri, che si ritrovarono a far parte di un organo meramente consultivo sotto l'autorità decisionale del papa; per contestazione sotterranea Falconi intende illuminare la diaspora silenziosa di singoli e gruppi, con l'intenzione di chiarire se l'allontanamento dagli altari di fedeli e preti fosse conseguenza della contestazione o effetto di una precedente crisi religiosa; ritiene importante, inoltre, il caso dei «cosiddetti gruppi di emigrazione interna od esterna» che «tendono a costituire, o costituiscono di fatto, delle minuscole comunità che ora rimangono all'interno della Chiesa, ora si spostano ai suoi margini»⁴⁰. Ma soprattutto la contestazione «aperta», la più temuta dal corpo ecclesiale secondo Falconi, rispetto alle altre, definite «invisibili» perché silenziose. Tra i protagonisti attivi vi fu il clero: che significato aveva la prima assemblea generale del gruppo di preti contestatori *Echanges et dialogue* a Parigi nel gennaio 1969? In un documento del novembre precedente centoventi preti scrivevano:

[...] Preti di chi? Preti perché? Preti come? Queste domande noi ce le poniamo e ci sono poste continuamente. Esse rivelano numerose contraddizioni tra ciò che noi diciamo in nome del Vangelo, e ciò che siamo costretti a fare e a dire come membri del clero; tra il modo in cui viviamo ed il modo in cui vivono gli altri uomini. [...] Noi pensiamo di dover costruire un nuovo sacerdote, inserendolo nella condizione umana.

Tra i punti da realizzare per raggiungere questo scopo vi erano:

1. rompere con la condizione di 'funzionari del culto', pagati dai fedeli;
2. esprimerci liberamente per iscritto od a voce;
3. prendere, secondo i casi, impegni politici, sindacali o di altra natura;
4. accogliere seriamente, con franchezza e libertà, l'eventualità di sacerdoti che si sposino;
5. esercitare collettivamente il diritto a decidere nella vita della Chiesa;
6. intervenire direttamente nelle nomine e nei trasferimenti dei preti e dei vescovi;
7. appoggiare quanti rimettono in discussione la scelta e la formazione di futuri sacerdoti⁴¹.

La «categoria» dei preti fu solo una componente del panorama del dissenso; prima di inoltrarci in alcune delle esperienze pratiche di contestazione e di formazione di diversi modi di vivere l'impegno cristiano, dove ci sarà modo di

40 C. Falconi, *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario in Italia e nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1969, cit. p. 134.

41 Ibid., cit. p. 172.

incontrare altri protagonisti delle proteste, occorre perlomeno citare alcuni fattori che hanno visto i cattolici prendere parte alle ampie mobilitazioni sociali anche radicali degli ultimi anni sessanta. Un primo elemento da considerare è la situazione nei cosiddetti paesi del terzo mondo: in Italia, dove era ancora forte il sentimento antifascista saldato dalla Resistenza, era messa in correlazione la liberazione dal fascismo con le rivolte nei paesi colonizzati, con la ripresa dell'idea della ribellione nei confronti dell'autorità ingiusta. Questo si legava alla denuncia del neocolonialismo, un soggiogamento economico prima di tutto, che contribuiva ad arricchire i paesi capitalistici sfruttando e impoverendo le ex colonie ricche di risorse; ben presto la Chiesa sarà messa sotto accusa per aver tradito la riconciliazione con i poveri promossa dal Vaticano II e il riconoscimento della dignità umana senza distinzioni.

A testimoniare le condizioni di vita di alcuni paesi latino-americani, asiatici e africani contribuì in questi anni l'apporto missionario: giovani e meno giovani che decisero di partire e che ebbero l'occasione di guardare in prima persona le esperienze della povertà e dei regimi autoritari; non sorprende allora la critica che cattolici e non mossero nei confronti della società dell'abbondanza. Don Alfredo Nesi, per tempo parroco nel quartiere Corea di Livorno, indicava lo stesso responsabile per le condizioni di povertà del quartiere e quelle del Bangladesh, conosciute durante un'attività missionaria⁴².

Non fu di minor importanza l'impatto che ebbe la scelta del presidente americano Johnson di intervenire militarmente sul Vietnam del nord al fine di indebolirne le capacità insurrezionali messe in campo nel sud del paese, dove si era costituito un governo filostatunitense. L'impiego di bombe al napalm e fosforo bianco e i ripetuti bombardamenti a tappeto sulla popolazione vietnamita non passarono sotto silenzio: Guido Panvini sottolinea come la mobilitazione dell'associazionismo cattolico italiano in quest'occasione passò dalle «veglie di preghiera, marce della pace, digiuni, raccolta di fondi per le vittime del conflitto, fiaccolate, processioni» all'incontro con le bandiere vietnamite e di Che Guevara nelle piazze.

Inoltre, i cattolici sono coinvolti attivamente in una riflessione che riguardava le istituzioni universitarie, le cui rivendicazioni riformistiche da parte degli studenti

42 G. Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio Editori, 2014, pp. 160-161.

assunsero dimensione di movimento: a Trento venne messa sotto attacco da parte degli studenti la facoltà di Sociologia per le sue forme e i suoi contenuti; la prima occupazione si ebbe nel gennaio 1966, e le proteste saranno protagoniste anche negli anni successivi. In diverse università italiane inoltre venne contestata la proposta di riforma fatta da Luigi Gui, ministro della Pubblica istruzione. Di recente a Pisa si è svolto un ciclo di incontri in occasione del cinquantenario delle Tesi della Sapienza e delle proteste del '68. Nel febbraio 1967, un gruppo di studenti si asserragliò all'interno della Sapienza, come base di discussione su come proseguire la lotta che stava animando ormai già diverse città sul rivolgimento delle università; l'occupazione fu poi sgomberata dalla polizia, autorizzata dal rettore ad intervenire, la notte prima della Conferenza dei Rettori, prevista per il giorno successivo in città. All'interno del documento si esplicita come «mentre il piano è passato e sta passando attraverso le leggi che vengono via via sottoposte al Parlamento, la battaglia per gli emendamenti e le controproposte perde definitivamente ogni significato. Ogni indugio di essa va denunciato come operazione dilatoria che in ultima analisi esprime il disegno della controparte di controllare il movimento di contestazione»⁴³; da qui uno schema alternativo alla società capitalistica per quanto riguarda la scuola.

Tornando alle istituzioni cattoliche, particolare scalpore destò l'occupazione della Cattolica di Milano, che scatenò immediatamente la reazione del rettore, il quale, dopo aver ordinato lo sgombero, procedette con la serrata delle facoltà; la repressione colpì il leader della protesta, Mario Capanna, espulso dall'istituzione. La subalternità dell'università ai modelli consumistici dell'efficienza e del benessere veniva messa in relazione con la mancata attuazione delle indicazioni del Vaticano II. Da questo punto di vista, se un dissenso cattolico era già vivo prima del movimento studentesco, l'incontro tra i due, come sottolinea anche Panvini, fu un «fondamentale fattore di accelerazione di crisi del cattolicesimo post-conciliare e della trasformazione della sensibilità religiosa, che tese a caricarsi di contenuti politici»⁴⁴.

La protesta dalle università coinvolse anche le scuole superiori: ci limiteremo ad

43 *Tesi della Sapienza*, Pisa, 7-11 febbraio 1967, punto 23; ripubblicazione del testo (2017) disponibile online all'indirizzo pisaeil68.unipi.it/images/tesidellasapienza.pdf, (ultima consultazione 31.05.2018).

44 Panvini, *Cattolici e violenza politica*, cit. p. 240.

osservare come una contraddizione evidente vedeva da una parte un regolamento d'istituto come quello del Mamiani di Roma (ad esempio separazioni di ingresso a scuola per maschi e femmine) e dall'altra il caso Zanzara del liceo Parini di Milano, quando a partire da alcune interviste alle studentesse della scuola per un'inchiesta del giornalino emersero alcune indicazioni sull'educazione sessuale, argomento considerato osceno anche dai cattolici di Gioventù Studentesca, che espressero la loro lontananza nei confronti dell'accaduto.

Diverse esperienze di opposizione alle indicazioni della Chiesa gerarchica provengono dalle stesse anime dell'organizzazione e ne restano all'interno: non è superfluo ribadire quindi come la contestazione fu volontà di cambiare binario ma non fu, per molti, tentativo o approdo di uscita dall'orbita cattolica. Nonostante gli episodi siano tanti, ci riferiremo qui solamente al caso dell'Isolotto di Firenze.

Il quartiere dell'Isolotto, collocato nella periferia sud-occidentale di Firenze, è stato edificato grazie al piano INA – casa degli anni cinquanta: nel 1954, sotto l'amministrazione La Pira, veniva consegnato un lotto di appartamenti, per un totale di 1450 che saranno completati entro il 1960; per una cronologia dei fatti dell'Isolotto bisogna partire da Parma, e in particolare dalla lettera di solidarietà che fu sottoscritta da quattro sacerdoti e 102 cattolici e inviata agli occupanti del Duomo. Alla complicità con il gesto si precisava come si dovesse chiarire «se quella che si proclama la Chiesa di Cristo è veramente crocifissa con Lui sul legno della maledizione, sul legno della disoccupazione, della instabilità e incertezza per il domani, dello sfruttamento, della discriminazione, del disadattamento sociale, della privazione di dignità umana, della fame, ecc. [...] Se è decisa a uscir fuori dalle strutture oppressive, fuori dal sistema iniquo che si fonda sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, fuori dall'imperialismo del denaro che crea lo squilibrio paurosamente crescente tra i popoli della fame e quelli dell'opulenza, fuori dalla cerchia ristretta dei privilegiati, dei rispettati, dei temuti» oppure se «è di fatto a servizio di coloro che strumentalizzano il Vangelo per tappare la bocca ai piccoli, nei quali è vivente lo spirito di Cristo, per negare ai poveri la buona notizia, deprimere i cuori sfiduciati, soffocare la libertà, impedire ai ciechi la vista, rendere più dura l'oppressione»⁴⁵.

45 Contributo di una parrocchia di Firenze ai lavori della occupazione, Firenze, (24 settembre 1968), in M. Boato (a cura di), *Contro la Chiesa di classe. Documenti della contestazione*

Non passarono molti giorni e il parroco dell'Isolotto don Enzo Mazzi ricevette una lettera da parte di Ermenegildo Florit, cardinale dal 1965 per volontà di Paolo VI, in cui condannando «l'atteggiamento così offensivo verso l'Autorità della Chiesa» pone il parroco di fronte ad un bivio: o ritrattare o dimettersi.

Non si tratta della prima condanna che l'autorità ecclesiale ai diversi livelli ha espresso in questi anni: ciò che caratterizza questa vicenda è che non si tratterà mai di una vicenda gerarchia – parroco, ma sarà l'assemblea della comunità, che si riunisce nei locali della Chiesa, a prendere le decisioni riguardo questa e altre problematiche del quartiere: la comunità ritiene importante per il cambiamento della Chiesa che il modo di fare dell'Isolotto non resti isolato, dato che «forse farebbe comodo che la nostra ricerca di povertà fosse attuata in modo individualistico, così da dare meno noia all'apparato ricco e potente della Chiesa» e sul rapporto gerarchia – fedeli: «perché il Vescovo ci accusa di aver offeso l'autorità della Chiesa? Forse egli pensa ancora all'autorità come qualcosa di assolutamente intaccabile, indiscutibile, insindacabile? Forse considera ancora il Popolo cristiano come una massa di individui, senza cervello e senza dignità, che deve solo credere, ubbidire e militare ciecamente?»⁴⁶. In una dichiarazione a «La settimana del Clero», don Mazzi ripercorre la strada dell'esperienza pastorale realizzata:

Il punto di partenza è stato la consapevolezza vissuta con particolare intensità del distacco fra la Chiesa e il popolo, la Chiesa e il mondo, e della inefficacia 'pastorale' basata su mezzi strumentali quali le forme associative, la beneficenza, l'allettamento ricreativo ecc. [...] Da parte nostra si è cercato di superare quella che è la causa profonda di tale divisione: la costituzione del clero in casta appartata ed egemonica. Non si tratta di rompere con il clero e la gerarchia, ma di ricercare l'autenticità, di un simile rapporto, nell'unità del popolo di Dio⁴⁷.

La tensione tra la comunità dell'Isolotto (e quella meno conosciuta della Casella) da una parte e Florit dall'altra rimane alta per tutto il mese di novembre, anzi è accentuata dalla pubblicazione de *Incontro a Cristo*, noto come il *Catechismo dell'Isolotto*, a cui segue un'ulteriore condanna del cardinale. I rapporti sembrano

cattolica in Italia, Padova, Marsilio Editori, 1969, pp. 236-240.

46 Primo documento inviato a tutte le persone della Parrocchia dell'Isolotto, Firenze (9 ottobre 1968), in *ibid.*, cit. p. 263.

47 Dichiarazioni di don Enzo Mazzi a «La Settimana del Clero», Firenze, (31 ottobre 1968), in *ibid.*, cit. p. 273.

ormai sulla via di estrema rottura: il 2 dicembre i sacerdoti delle due comunità e alcuni laici si confrontano con Florit in colloquio: «*Una signorina* – Veniamo al nocciolo della questione: Lei ci ha ignorati! Noi allora non si conta proprio nulla. Ciò che conta è solo la sua autorità, il diritto canonico, ecc. Ma noi vogliamo che sia anche un fratello, un vero padre, perché così dice il Vangelo! *Florit* – Delle mie azioni devo rispondere a Dio e ai miei superiori. *Una signorina* – Ma e gli uomini? Che cosa sono per Lei gli uomini e la chiesa fatta di uomini?»⁴⁸. Il cardinale aveva già preso una decisione prima di quel colloquio, e gli inviti alle dimissioni spontanee di don Mazzi non ebbero risultato, con il decreto di rimozione che sarà inviato al parroco nei giorni successivi per motivi di «grave e pubblico turbamento dell'unità ecclesiale»; «al compito del Pastore si è sostituito quello del guardiano, al compito del padre quello del censore» replica l'assemblea della parrocchia chiedendo le dimissioni del cardinale. Di fronte all'indicazione di riconciliazione che il papa ha auspicato nel rapporto tra don Mazzi e la gerarchia, consistente poi in una ritrattazione del parroco, *Urbano* dice: «Cosa significa questa ritrattazione? Tradisce tutti noi? [...] E poi dovrebbe ancora dirci, Enzo (perché don Mazzi noi si chiama Enzo): abbiamo sbagliato a fare le veglie sul Vietnam, a parlare dello sterminio dei negri del Sudan e della tragedia del popolo Cecoslovacco, abbiamo sbagliato ad accogliere nella nostra chiesa gli operai della Galileo, della FIVRE e a parlare dei terremotati della Sicilia. Se facesse quello che ho detto noi dovremmo trattarlo da traditore...»⁴⁹. L'opposizione della comunità alle decisioni prese dalla gerarchia è chiara in un gesto simbolico di cui è protagonista a fine dicembre: da una parte la Messa tenuta dai mons. Alba e Panerai, dall'altra i parrocchiani dell'Isolotto riuniti in preghiera in una diversa parte della Chiesa; alla Messa delle 18 del 31 dicembre le presenze erano solamente sette.

La vicenda, grazie alla risonanza a livello nazionale, ebbe la capacità di comunicare con esperienze simili in diverse parti d'Italia, e altre comunità guardarono all'Isolotto come un modello a cui ispirarsi.

4. Dentro e oltre la contestazione

48 Resoconto del colloquio del 2 dicembre 1968 col card. Florit, in *ibid.*, pp. 288-298.

49 Resoconto del colloquio di 23 laici dello Isolotto e della Casella più i tre preti in Vaticano con Mons. Benelli sostituto della Segreteria di Stato di Sua Santità Paolo VI, in *ibid.*, pp. 303-312.

Il Concilio Vaticano II fece emergere voci nuove, genuine, limpide e si aprì così una grande speranza negli animi e nelle coscienze cristiane [...] il desiderio vivo che emergessero, in nome di quella libertà che dovrebbe essere la caratteristica del cristianesimo, forme di vita autentiche e semplici, non codificate e prestabilite in modo rigoroso, tese realmente e liberamente al Cristo. Occorreva dunque ripudiare tutta una religione e una religiosità ritenute sino ad allora intoccabili e sacre⁵⁰.

Il Vaticano II, carico di aspettative per una buona parte del mondo cattolico, ha alimentato la volontà di partecipazione del “popolo di Dio” alla rimodulazione della presenza della Chiesa tra gli uomini: «ha legittimato, o piuttosto è sembrato legittimare, esigenze e rivendicazioni, idee e aspirazioni, le più varie e diverse; attraverso le porte da esso schiuse o socchiuse nei confronti del mondo contemporaneo, hanno fatto irruzione idee e tendenze di questo mondo»⁵¹. Ciò avrebbe condotto ad uno scontro con le gerarchie ecclesiastiche, che tendevano verso l’affermazione della dottrina grazie alla loro autorità piuttosto che favorire possibili punti di incontro e di dialogo con la base. Ma d’altronde, cosa avrebbe comportato per un’istituzione millenaria non mostrare una linea rigida? Che tutto da quel momento sarebbe stato oggetto di discussione all’interno della Chiesa? La curvatura politica garantita dalle rivendicazioni portate avanti dai movimenti del Sessantotto, la cui generazione ha messo in discussione l’assetto del potere accademico, travalicandone i confini «per affrontare il problema dell’autoritarismo in tutti gli ambiti sociali»⁵² offrì una spinta alla radicalizzazione della contestazione dei cattolici, che ne assunse e condivise «linguaggi, riferimenti culturali, strategie di azione e obiettivi di lotta»⁵³.

Alla base, quel «semplice coraggio» e quella «sorprendente volontà d’agire e una non meno sorprendente fiducia nelle possibilità di cambiamento» indicati da Hannah Arendt per definire la generazione del Sessantotto⁵⁴. L’enciclica *Humanae Vitae* del luglio 1968 e i discorsi di Paolo VI, il quale nel 1972 parla di «una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, d’incertezza»⁵⁵ prodotta

50 Lettera aperta contro l’enciclica *Humanae Vitae*, Bologna, (luglio 1968), in *ibid.*, pp.117-120.

51 G. Verucci, *La chiesa nella società contemporanea*, cit. p. 438.

52 M. Boato, *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*, Brescia, Els La Scuola, 2018, p. 184.

53 S. Inaudi, M. Margotti (a cura di), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma, Edizioni Studium, 2017 cit. p. 49.

54 G. Crainz, *Il paese mancato*, p. 223.

55 G. Verucci, *La chiesa nella società contemporanea*, p. 457.

dal concilio, evidenziano la distanza tra i comportamenti dei fedeli e le indicazioni della Chiesa; provvedimenti andarono a colpire i dissidenti e si arriverà a parlare di «restaurazione» quando nel 1978 sarà eletto papa Karol Wojtyła, che opterà, secondo Pombeni, per una «linea di ricostruzione della tradizionale dottrina cattolica, pur accettando con intelligenza che venisse rivestita dei linguaggi della modernità»⁵⁶. Margotti riconosce «l'impegno sociale e culturale continuato negli anni seguenti da molti "rivoluzionari del Concilio" all'interno di gruppi di ispirazione religiosa oppure individualmente in organizzazioni senza alcun connotato confessionale» come «una delle più durature eredità di quella stagione»⁵⁷; così come lo stesso Pombeni che, nel tentativo di valutare cosa sia stato e cosa sia rimasto del Sessantotto a cinquant'anni di distanza, riconoscendo le innovazioni del Vaticano II fattore di risveglio per la religione cattolica come luogo dinamico, individua come, da una parte, andava scomparendo quella società che «si riconosceva compatta nelle scansioni religiose della vita (battesimi, prime comunioni, cresime, matrimoni, funerali)» e dall'altra si rafforzavano scelte fondate sulla rinascita di spiritualità comunitarie forti, come alcune ristrette professioni religiose impegnative⁵⁸.

Negli anni settanta vi fu una trasformazione del gruppo di Gioventù Studentesca. I suoi militanti avevano «visto nel nascente movimento studentesco il compiersi di un itinerario iniziato nella comunità. L'assemblearismo, la decisione di stare con i poveri, la vicinanza a Che Guevara, a Ho Chi Minh, la battaglia contro le grandi multinazionali...»⁵⁹ contribuendo con la diaspora alla disgregazione del gruppo. La ristrutturazione operata da Giussani porterà alla nascita di Comunione e Liberazione, con il proposito di essere «un movimento libero dai condizionamenti della dirigenza romana dell'Acì, ma riconosciuto dalla gerarchia, e forte di un'identità cristiana alternativa tanto al marxismo del movimento studentesco, quanto alla 'temporalizzazione' della fede operata dal dissenso»⁶⁰. Un movimento che aveva ereditato da GS la componente anti - capitalistica e «perfino temi e retoriche dell'antifascismo più combattivo»; un atteggiamento che in realtà, secondo Panvini, celava «una strategia mimetica, volta a

56 P. Pombeni, *Che cosa resta del '68*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 63-65.

57 S. Inaudi, M. Margotti (a cura di), *La rivoluzione del concilio*, pp. 16-17.

58 P. Pombeni, *Che cosa resta del '68*, p. 62.

59 M. Camisasca, *Comunione e liberazione. Le origini*, p. 285; cit. in Santagata, *La contestazione cattolica*, p. 231.

60 Ibid., p. 234.

raccogliere consensi a sinistra». La capacità di radunare intorno a sé gli studenti cattolici di orientamento moderato porterà ad una diffusione del movimento, oltre che, grazie alla fedeltà e all'obbedienza mostrata nei confronti della gerarchia, ad un riconoscimento ufficiale che ci sarà nel 1982.

Infine, si vuole accennare ad un filone di studi che negli anni settanta prese vigore e che trova un confronto nella storiografia recente con il libro di Guido Panvini, *Cattolici e violenza politica*. L'autore, nel tentativo di ricostruire le origini del terrorismo di sinistra e il suo epicentro negli anni settanta, mette in evidenza come vi sia stata una legittimazione della violenza politica anche nei circuiti religiosi. Si privilegerà in particolare uno degli aspetti trattati nel testo, ovvero l'influenza che hanno avuto nell'immaginario dei cattolici la lotta armata e le rivoluzioni dell'America Latina, all'interno del fronte di opposizione alle ingiustizie del capitalismo. Come già accennato nel corso della trattazione, un ruolo nell'elaborazione politica dell'individuazione dei responsabili delle miserie del Terzo Mondo ebbero le missioni evangeliche. L'abbé Pierre giustificò la sottrazione alle leggi: «L'illegalità diventa sacra quando la misteriosa voce della coscienza che è in ogni uomo dice "Questo no!". Se un'azione può costituire una minaccia di morte per degli innocenti, la coscienza può esigere che si uccida il carnefice». E in una conferenza a Verona, parlando dell'esperienza avuta con i guerriglieri Tupamaros, sostiene:

A coloro che hanno perduto ogni speranza, non ho niente da dire. Dopo averli ascoltati però, io so cosa devo dire a coloro che li accusano, che li condannano, li giudicano, a coloro che cioè hanno preso il piatto tutto intero per sé e che poi col più bel sorriso dicono: «Noi siamo per la pace». Io sono cosa devo dire a questi: «I veri violenti, i veri assassini, siete voi! [...]»⁶¹.

Un'importante biografia a cui far riferimento per capire il livello di radicalità politica a cui i cattolici guardavano è quella di Camillo Torres. Diventato cappellano dell'Università di Bogotá e docente di sociologia dopo esser ritornato in Colombia nel 1958, in aperta critica con l'immobilismo della Chiesa locale, dichiarava:

Analizzando la società del mio paese, mi sono reso conto della necessità di una rivoluzione per poter dare da mangiare all'affamato, da bere all'assetato, per vestire gli ignudi e per realizzare il benessere del nostro popolo. Ritengo che la lotta rivoluzionaria

61 Panvini, *Cattolici e violenza politica*, pp. 161-162.

sia una lotta cristiana e sacerdotale.

E ancora: «Quando esiste un'autorità contraria al popolo, tale autorità non è legittima e si chiama tirannide. Noi cristiani possiamo e dobbiamo lottare contro la tirannide»⁶².

Radicalizzando il messaggio del Vaticano II, in un documento redatto a Santiago del Cile nel dicembre 1967, si legge:

Vogliamo ritrovare Cristo nel cuore dei poveri, vogliamo vedere la Chiesa e tutti i nostri fratelli impegnati nella lotta per la redenzione del nostro prossimo sfruttato. [...] Perché il dovere di ogni cristiano è di essere rivoluzionario. Perché il dovere di ogni rivoluzionario è di fare la rivoluzione⁶³.

Il fascino della violenza rivoluzionaria sollevò molti animi, e non è qui il contesto per un loro approfondimento; basterà ricordare un altro elemento che contribuì ad un suo arricchimento, ed è la promulgazione dell'enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, in cui vi è scritto:

Quando popolazioni intere, sprovviste del necessario, vivono in uno stato di dipendenza tale da impedir loro qualsiasi iniziativa e responsabilità, e anche ogni possibilità di promozione culturale e di partecipazione alla vita sociale e politica, grande è la tentazione di respingere con la violenza simili ingiurie alla dignità umana⁶⁴.

Nonostante il riferimento ad una possibile collera dei poveri, l'enciclica si inseriva lungo la linea tradizionale della dottrina cattolica di tutto il Novecento sulla liceità della rivolta, ma tuttavia sollecitava, con le condanne al capitalismo, radicalizzazioni più o meno accese del suo messaggio; la strada da compiere non era lunga per giungere ad una critica del pacifismo e della sua reale efficacia per il riscatto degli oppressi.

Tutto ciò succedeva all'alba dei movimenti del Sessantotto, all'alba del decennio dei conflitti sociali, delle stragi nere e del terrorismo rosso; un decennio che, come abbiamo cercato di indicare aveva nel suo dna sia la religione sia la rivoluzione.

62 Ibid., pp. 169-171.

63 Ibid., p. 176.

64 Paolo VI, *Enciclica Populorum progressio* (26 marzo 1967), in *ibid.*, p. 186.

Bibliografia

Boato M., *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*, Brescia, Els La Scuola, 2018

Contro la Chiesa di classe. Documenti della contestazione cattolica in Italia, a cura di M. Boato, Padova, Marsilio Editori, 1969

Crainz G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli editore, 2003

Falconi C., *La contestazione nella Chiesa. Storia e documenti del movimento cattolico antiautoritario in Italia e nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1969

La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta, a cura di S. Inaudi, M. Margotti, Roma, Edizioni Studium, 2017

Melloni A., *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, Roma – Bari, Laterza, 2010

Menzio D., *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri*, Bologna, il Mulino, 2012

Menzio D., *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, il Mulino, 2008

Panvini G., *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio Editori, 2014

Pombeni P., *Che cosa resta del '68*, Bologna, Il Mulino, 2018

Santagata A., *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016

Saresella D., *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma – Bari, Laterza, 2011

Saresella D., *Dal concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005

Saresella D., *Il "dissenso" cattolico*, in M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 265-290

Verucci G., *La Chiesa nella società contemporanea*, Roma – Bari, Laterza, 1999

Sitografia

Giovanni XXIII, *Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, (11 ottobre 1962), http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html, ultima consultazione 02.07.2018.

Giovanni XXIII, Enciclica *Pacem in Terris*, (11 aprile 1963), http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, ultima consultazione 02.07.2018.

Paolo VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, (6 agosto 1964), http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html, ultima consultazione 02.07.2018.

Paolo VI, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, (7 dicembre 1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html, ultima consultazione 02.07.2018.

Messaggio a tutti gli uomini inviato dai padri, con assenso del sommo pontefice, in apertura del Concilio ecumenico Vaticano II, (20 ottobre 1962), <http://vatduepuntozero.blogspot.com/2012/10/20-ottobre-1962-discorso-pontificio.html>, ultima consultazione 18.06.2018.

Tesi della Sapienza, <https://pisaeil68.unipi.it/images/tesidellasapienza.pdf>, ultima consultazione 31.05.2018.