

Sentieri di teologia minore



Giovanni Bianchi
Renzo Salvi

**«AGGIORNAMENTO»
E «DISSENSO» NEL
POST-CONCILIO ITALIANO
(1966-1972)**



eremo e metropoli
edizioni

Eremo e Metropoli
Saggi

Nota sul Copyright:

Tutti i diritti d'autore e connessi alla presente opera appartengono agli autori Giovanni Bianchi e Renzo Salvi

L'opera per volontà degli autori e dell'editore è rilasciata nei termini della licenza:

Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia.

Per leggere una copia della licenza visita il sito web
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/>



Progetto grafico e copertina: **www.walterferrario.it**

Sentieri di teologia minore

Giovanni Bianchi
Renzo Salvi

**«AGGIORNAMENTO»
E «DISSENSO» NEL
POST-CONCILIO ITALIANO
(1966-1972)**



eremo e metropoli
edizioni

Sesto San Giovanni, maggio 2015

PaleoFiles dai ripostigli della memoria

PaleoFile è un termine improprio, linguisticamente almeno. Si pone tra archivio e modernità per raccogliere, ricomposti in un “formato” digitale, testi e ricerche, appunti e schemi di conversazione rimasti, per anni, lustri, decenni e quarti di secolo, ormai, in raccoglitori, cartellette, faldoni, fondi di cassetto – i più leggeri, di baule gli altri – dopo aver avuto un momento di presenza in vita in tempi diversi di un percorso di ricerca in cui si andavano intrecciando cultura ed eventi sociali, occasioni della politica e spazi di animazione ecclesiale ...

“Paleo” perché l’accumulo scorre dai primissimi anni Settanta del secolo scorso, quando un (informalissimo) gruppo di lavoro cominciò a radunarsi in aree sestesi/lombardo/milanesi ed iniziò a produrre bozze di pensiero, studiando molto quel che in tema di storia, di sociologia, di teologia (un po’ di economia) scrivevano altri e tentando, senza presumere ma con buona convinzione, di elaborare spunti nuovi: di scrivere in proprio. Né mancarono, in quelle aree, occasioni e tentativi di scrittura creativa: alcuni di successivo lungo corso; altri abbandonati nei pressi delle origini.

Molto venne edito, di quello scrivere: in riviste, libri a più mani e più firme, materiali di formazione al sociale e alla politica ... Altro finì in materiali di convegni, seminari, corsi di studio: in genere nella versione ciclostilata... Altro ancora fece solo da base per spunti successivi di pensiero, rimanendo – in originale – talora nel manoscritto o nella versione dattiloscritta delle “Lettera 32” di mitica memoria o dei primi sistemi di dattiloscrittura elettrica (ma già gli anni erano gli Ottanta). Qualcosa venne edito a stralcio, parzialmente, in sintesi: le riviste, soprattutto, frequentate dovevano bisticciare spes-

so con foliazione e tipografia (e sempre con la ragione economica): “magari un po’ più breve”, si chiedeva dalle redazioni di Testimonianze, Animazione Sociale, Rocca, Il Tetto, Relazioni Sociali, Note di Pastorale Giovanile, Rivista di teologia, Quaderni di Azione Sociale ...

Paleofile recupera, ora, un po’ di originali inediti e di versioni complete, qualche schema manoscritto e saggi affidati, all’epoca, alla sola duplicazione del ciclostile a matrici “forate”. Li recupera, fingendosi una collana editoriale, senza interventi, redazioni e sistemazioni ex/post: come riemergono da scantinati e solai. Sine glossa. Li ricompono in una scrittura, in file, appunto, di memoria digitale e li propone in una lettura di memoria e suscitatrice di memoria.

PaleoFile 1: rileggendo il post/Concilio

La rilettura, ad anni di distanza, di testi redatti per interpretare, non “caldo” ma certo in una prossimità dei tempi diversa dall’attuale, il periodo del post/Concilio è proposto come primo PaleoFile della serie.

Inedito il primo testo, anche se molto utilizzato come base per la comprensione di eventi successivi, editi in modalità parziale gli altri (quasi integrale soltanto l’ultimo articolo), l’insieme del percorso induce, ora, pensieri che non riuscivano ad affiorare allora.

Si vede, ad esempio, una Chiesa che si incammina per imperverie vie, su impulso di Giovanni XXIII, e che dà l’impressione, traguardata dall’oggi, di essere antesignana di un rinnovamento epocale che avrebbe cambiato, almeno, la seconda metà del Novecento: si osserva un vecchio Papa che libera e invita alla ricerca le energie interne alla Chiesa ben prima che i mondi giovanili trovino una strada per liberare le proprie energie con grandi raduni, nuova musica e desideri di totali novità di comportamento nello scorrere degli anni Sessanta; si scopre – ed è anche questo un esempio soltanto – un rapporto col moderno, cercato per “aggiornare” ritardi e recuperare anatemi passati, che nel post/Concilio, appunto, più che nel Concilio, muta ben presto in una ridefinizione di pesi e valori, tra l’autonomia delle realtà

terrene ed il soffio della Spirito, che possa essere valida anche per tempi di minori certezze (o presunzioni) della stessa modernità, delle sue tecniche, della sua scientificità intesa come conoscenza assoluta; ed il ruolo e la funzione dai laici si propone, infine – sempre da quegli ultimi anni Cinquanta – come uno dei temi interni alla Chiesa che non possono più essere confinati nelle elaborazioni rigorose e nelle intuizioni di poche minoranze di cristiani perché, dal Concilio in poi, si impongono come via importante e partecipata nella vita della Chiesa tutta.

Che tutto questo sia avvenuto con molte contraddizioni, non pochi scontri ed anche con affezioni causate ed inflitte nell'ambito della comunità ecclesiale stessa non stupiva allora e non stupisce adesso. La barca di Pietro naviga nella storia. E se risulta vera – adesso come allora – la valutazione secondo cui alcune onde lunghe e traverse avrebbero potuto essere evitate, è anche vero (detto oggi) che gli scogli pericolosi sono pur stati evitati, per la Chiesa e per il mondo: anche a caro prezzo, ma comunque col contributo di molti.

Roma/Milano aprile 2005

Sommario

Gruppi del dissenso e comunità cristiane di base	15
Premessa	16
Ipotesi per analogia	16
1. Criterio di contestazione	20
2. Stile di contestazione	21
3. Ideologia di fondo	22
4. Fondamenti della critica	24
5. Imputazioni di responsabilità	24
6. Valutazioni del Governo ecclesiale.	25
7.1 Legittimazione	25
7.2 Atteggiamenti	26
7.2.1. Dominio.	26
7.2.2. Alleanza col potere.	27
7.2.3. Fissismo e immobilismo	28
7.2.4. Monopolio della verità	29

7.2.5. Ingerenze in campi non religiosi	30
7.2.6. Incapacità di cogliere i segni dei tempi	31
7.2.7. Privatizzazione del messaggio cristiano	32
7.3. Istituzioni	34
7.3.1 Le Curie diocesane	34
7.3.2 L'Episcopato e la figura dei Vescovi	35
7.3.3 Clero-Seminari-Ordini religiosi	36
7.3.4. Parrocchia	38
7.3.5. Liturgia. Ritualismo	39
7.3.6. Predicazione.	41
7. Immagini della Chiesa	42
8.1. Una Chiesa dei poveri	43
8.1.1. Testimonianza di povertà.	43
8.1.2 Parteggiare esplicitamente per gli oppressi.	43
8.1.3. Libertà profetica	44
8.1.4 Povertà culturale	45
8.1.5. Collegialità e autorità come servizio	46
8.1.6. Storicizzazione delle virtù	48
8.2. Chiesa comunità – Chiesa locale	49
8.2.1 Essere, sentirsi Chiesa	49
8.2.2 Unità nel pluralismo	50
8.2.3 Eucarestia fondamento della comunità	51
8.2.4 Dialogo	52
8.2.5. Una chiamata, diversità di carismi	52
8.2.6. Fede come vita (Ortoprassi)	54
8.2.7. Fede come ricerca	55
8.2.8. Liturgia – vita	56

8.2.9. Movimenti d'ambiente	56
9. Appunti conclusivi	58
Bibliografia parte prima	60
Bibliografia parte seconda	69
Dalla diaspora senza segno alla diaspora polarizzata	71
1. Religione, cultura politica	72
2. Tra "aggiornamento" e tensione politica: i "centri culturali"	73
3. Le radici dei centri culturali	76
3.1 La spinta conciliare	78
3.2 Modernizzazione, riformismo, dialogo	81
4. Fenomenologia del dissenso cattolico allo stato nascente	84
5. Area cristiana e radicalizzazione di classe	90
6. Nella vicenda del referendum	99
7. Problemi di prospettiva	107
La sera «non» andavamo in via Veneto	117
Premessa	118
Barbiane ed operai	118
Tra Paulo Freire e Maria José	119
Bagliori e volantini	120
Biblisti, aclisti, eresiarchi e poeti	121
Spennacchiati e fradici zii	123

Gruppi del dissenso e comunità cristiane di base

Analisi qualitativa dai documenti ¹

«File» del febbraio 2005, su inedito del settembre 1973

¹ Nel 1968/72 hanno analizzato i testi della contestazione ecclesiale ed elaborato le schede relative, sulla scorta delle quali sono state stese le presenti considerazioni espositive, Giampiero Brunet, Giorgio Leonardi, Giuliano Stenico.

Premessa

L'analisi qualitativa della contestazione ecclesiale è basata sui documenti dei gruppi del dissenso cattolico – riflessioni sui testi biblici, analisi di situazioni, prese di posizione, manifesti, resoconti di assemblee – prodotti durante un arco di tempo che va dal 1967 al 1970 e che si rivelano particolarmente fitti nel periodo 1968-1969, in coincidenza con il momento di più alta intensità della dinamica contestativa degli anni sessanta.

Il nostro proposito è di tentare, attraverso questi documenti, un'esplicitazione analitica e, se possibile, "letterale" del discorso emerso dall'elaborazione di gruppi e comunità e dalle loro proposte.

Si tratta cioè di individuare e seguire questo discorso nella prassi dei gruppi, attraverso i punti nodali di questa stessa prassi: la tematica di fondo è infatti affiorata episodicamente in nome di situazioni reali che rivelano una certa logica.

Ed è anche questa logica che si cerca di enucleare e mettere a fuoco, tentando così di completare un processo già tentato dai gruppi.

Il nostro punto di partenza è ovviamente diverso, quasi da "intelligenza esterna" o, com'è forse più corretto, da "intelligenza *a posteriori*". Analiticità e "letterarietà" tuttavia sono desunte dal materiale stesso: si è cioè cercato di rispettare la logica di fondo che lo aveva determinato.

Ipotesi per analogia

Si pongono alcuni problemi. Questa analiticità, in primo luogo, oltre ad essere un portato storico, non è forse anche un limite proprio del mondo cattolico anche nei suoi punti di avanguardia? Non è, cioè, rivelatrice della mancanza di sinteticità e della tipica (carenza di) metodologia culturale del mondo cattolico?

Inoltre: chi contesta nella Chiesa cattolica? La maggior parte degli autori dei documenti è prodotta da "ceti medi"; l'ambito geografico privilegiato sembra infatti l'Italia centro-settentrionale e la matrice socio-culturale è data da gruppi composti in larga parte da individui gravitanti sul "mondo" della scuola: sembra cioè predominare l'elemento piccolo-borghese.

La matrice di fondo non muta anche là dove è rinvenibile una traccia di componente operaia o dove la comunità cristiana è sorta in un tessuto connettivo operaio (Isolotto, Vandalico), permanendo la situazione ge-

nerale di una Chiesa che ha privilegiato – e privilegia – di fatto i ceti medi.

Si può avanzare l'ipotesi che esista nel mondo cattolico italiano una dinamica simile a quella sviluppatasi nella scuola hegeliana dopo la morte di Hegel, quando dal problema di stabilire l'esistenza di una concordanza tra la religione – in particolare il cristianesimo – e il sistema hegeliano, sorse la necessità di enucleare l'essenza della religione.

È questo il problema di Schleiermacher secondo il quale la religione non è uno "strano miscuglio" di opinioni su Dio e sul mondo e di norme di comportamento derivate dalla filosofia trascendentale e dalla morale, bensì "sentimento dell'infinito", intuizione del mondo che trova la sua attuazione nella comunità umana. Simile è il problema di Bauer che interpreta l'hegelismo come una sorta di immanentismo totale, risolvendo la storia del mondo nello sviluppo dell'autocoscienza universale.

Questi tentativi di liberarsi da una falsa immagine di Dio sfociarono in seguito, con gli esponenti della sinistra hegeliana (Hess, Bauer, Fenerbach, Stirner, Marx), nella problematica politico-sociale.

Nel cattolicesimo italiano contemporaneo abbiamo, parallelamente, un gruppo di "illuminati" che attua la riforma liturgica – alla ricerca delle forme pure di espressione del cristianesimo – e una parte dei componenti i gruppi del dissenso che è approdata a posizioni "radicali" di impegno sociale.

Tra queste due componenti – intervento liturgico (per così dire sovrastrutturale) e impegno (strutturale) per nuovo rapporto Parola rivelata/società – è situata un "insieme", meno dinamico, in cui confluiscono altri componenti dei gruppi, quelli che stanno a guardare e coloro che, sono parzialmente coinvolti dalla problematica del dissenso cattolico: tutti questi sono parte di una spirale, a conti fatti (mutuando ancora un termine dal lessico politico), "riformista". Sembra perciò che, a tutt'oggi, la "sinistra hegeliana" del cattolicesimo italiano non sia riuscita a "mettersi in sintonia" con la massa, che costituisce, in questo momento storico, un potenziale di riserva tanto delle forze "riformiste" già ricordate, quanto dei gruppi di potere più retrivi (integristi) pure presenti nel mondo cattolico nazionale.

Sintomo di questo mancato collegamento è la superficiale risonanza che ha avuto l'elaborazione socio-culturale e la "proposta esistenziale" dei gruppi del dissenso nei confronti del cattolico italiano "medio", che è stato forse più colpito per il taglio scandalistico con cui la grande stampa ha presentato l'episodio dell'occupazione della cattedrale, a Parma, o la con-

trapposizione tra comunità locale e gerarchia (Isolotto, Oregina) che per una reale comprensione del “nuovo” espresso dal, cosiddetto, dissenso; e ne è pure sintomo la simpatia e l’interesse che queste stesse tematiche hanno suscitato negli ambienti giovanili e studenteschi.

Un ulteriore, e forse più appropriato, parallelo è offerto da alcune tematiche che paiono rimandare all’ambito della comunità cristiana delle origini, nel periodo apostolico.

Si pose infatti, quando la predicazione del Vangelo superò i limiti del mondo ebraico, il problema di come – e se – ammettere i “gentili” (i “non-circoncisi”) nella Chiesa: specchio di questa situazione è soprattutto l’episodio di Paolo, dal quale è possibile ricostruire le posizioni contraddittorie in cui si trovarono alcuni apostoli a questo riguardo (Galati, 2, 1-16).

Per i gruppi del dissenso ecclesiale del XX secolo si pone un problema, nella sostanza, molto simile: stabilire che cosa significhi “essere Chiesa”; capire “chi” è Chiesa. In effetti sembra che anche nelle nostre situazioni storiche ci siano, in campo religioso, dei circoncisi identificabili forse nei cristiani “tradizionali”, in quelli che sono parte – per dirla con Maritain – della *cristianità*.

Quando però la fede è vissuta come “liberazione”, il problema per i gruppi – “per chi crede” – è di scegliere, per restare sempre nei termini di Maritain, tra *cristianità* e *cristianesimo*, di chiedersi, con parole evangeliche, ma in termini storici, *dove* soffia lo Spirito; spesso infatti i “gentili” *pro tempore*, che, nella storia, vengono talvolta chiamati atei, o marxisti, o “anonimi”, sono di fatto “cristiani” nella loro testimonianza.

Paolo sostiene nella lettera ai Galati (3, 26-28) che non la circoncisione ma la fede nel Cristo costituisce l’evento determinante del Cristianesimo; scrive infatti: “Non c’è dunque più né giudeo, né greco, né schiavo, né libero, né uomo né donna, perché tutti siete un sol uomo in Cristo Gesù”. “... perché tutti siete diventati figli di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù”.

In sostanza Paolo afferma che di fronte alla nuova discriminante – la fede, che si riallaccia alla promessa fatta ad Adamo – il vecchio elemento di distinzione rappresentato dalla Legge mosaica non serve più, perché, venuta la fede, “non siamo più sotto il pedagogo” (la Legge, che aveva avuto solo la funzione di condurre a Cristo); perciò anche le vecchie categorie di “ebreo” e “gentile” non hanno più ragione d’essere. È cristiano chi recepisce esistenzialmente la parola liberante di Cristo, e lo Spirito non è più presente

solo tra gli israeliti, ma in tutti coloro che accettano la Parola: questi dunque sono Chiesa, e i loro “segni” non sono più quelli della Legge ebraica.

I gruppi – per continuare nella nostra metafora che intende suggerire una analogia, assumendo il confronto nella comunità primitiva come una sorta di “idealtipo” – si trovano di fronte ad un nuovo popolo che dice di essere “eletto” – e si configura come una massa cristiana statisticamente organizzata in istituzioni – ma, al di fuori di questa cristianità, trovano dei “segni” che, stando al Vangelo, sono più credibili di quelli che vengono ripetuti nell’assemblea cristiana. Si prospetta l’ipotesi che il popolo di Dio (cristianesimo) sia ben più ampio della cristianità e che, anzi superi storicamente l’esistenza stessa di questa è forse il nuovo olivastro che nasce sul tronco dell’ulivo reciso.

Ma c’è un problema: dove soffia lo Spirito? La domanda, che sgotmenta qualcuno, non è però terribile; i gruppi hanno intuito la risposta, suggerita dalla stessa storia della salvezza che si snoda attraverso tutto il racconto biblico: lo Spirito ha soffiato sempre nel popolo. Dio – e il Cristo – sono stati col popolo senza curarsi troppo di “circoncisioni” precedenti.

Se questo è vero si tratta ora per il cristiano di *scendere nel popolo*, intendendo questo termine nella sua accezione storica e non metafisica o “pseudoreligiosa” che è stato da sempre il suo ambito privilegiato; è una scelta radicale per chi crede, una scelta che si può definire (nella percezione di una parte almeno di questi gruppi) “di classe”. Non si tratterebbe, per altro, della prima scelta di classe operata dai cristiani nel corso della storia: la Chiesa ha preferito – spesso, afferma questa lettura: da Costantino in poi – l’altra classe; si tratta di una *nuova scelta di classe*, più in sintonia, se la lettura della Parola fatta dai gruppi è storicamente corretta, con la storia della salvezza.

L’impegno dei gruppi nel popolo non può prescindere, stante la motivazione evangelica, dalla denuncia dell’ingiustizia e, di conseguenza, da un metodo di analisi della situazione. È a questo punto – secondo quanto emerge dall’analisi dei documenti – che i credenti si trovano a dover scegliere tra la possibilità di inventarsi un nuovo metodo di analisi (e una nuova ipotesi operativa) e l’assunzione dell’analisi marxista come metodo scientifico di analisi della società contemporanea, in ordine, comunque, al superamento di questa società.

La prima ipotesi teoricamente possibile non sembra però praticabile in termini reali a causa della posizione di fiancheggiamento de potere

tenuta spesso dalla Chiesa nel corso della storia; non è anzi da escludere che la scelta di questa prima possibilità da parte dei cristiani sia solo un comodo alibi per mutare la copertura “ideologica” di una situazione politicamente immobile.

Si presenta, d'altra parte per i gruppi anche il grosso rischio di abbandonare una “circoncisione” per cercarsene un'altra – magari “rossa” – quando, alla ricerca di quel metodo d'indagine storico-sociale che manca al mondo cattolico considerato “tradizionale”, approdano all'analisi marxista: soprattutto in Italia, dove di fronte ad una sub-cultura cattolica è identificabile una sub-cultura social-positivista, lasciare un campo per abbracciare acriticamente l'altro significherebbe mutare solo il colore della “chiesa” di appartenenza. Inoltre è molto facile che gli ultimi arrivati – il pericolo viene percepito, non è soltanto corso – siano portati ad allinearsi con questo o quello schieramento che sostiene di rappresentare l'ortodossia marxista e comincino a discettare su ciò che è più o meno correttamente nel solco dell'analisi di Marx.

Un processo di questo tipo rappresenterebbe però il fallimento del dissenso cattolico nella misura in cui porterebbe ad un nuovo integrismo e non al superamento del concetto di “circoncisione”

Sembra tuttavia che dal discorso dei gruppi emerga chiara la tendenza ad assumere in modo “critico” il metodo di analisi marxiano, evitando tanto l'ingresso nell'altra “chiesa”, quanto la battaglia sulle diverse barricate di una nuova ortodossia teorica. Forse, a livello inconscio, è anche presente nei gruppi la consapevolezza che di fronte ad un metodo di analisi marxista imbevuto, soprattutto in Italia, di positivismo, l'apporto mutuato dall'esigenza esistenziale cristiana sia importante per il superamento delle logore barriere “ideologiche” (di falsa coscienza) che ancora dividono il popolo.

1. Criterio di contestazione

L'analisi dei documenti del dissenso ecclesiale mette immediatamente a fuoco che il *trait d'union* tra i vari gruppi del dissenso è dato dal criterio di contestazione, in cui l'istanza legittimistica – Dio vuole una Chiesa “diversa” dall'attuale – si fonde e si integra con un esame definibile, in senso lato, funzionalistico, secondo il quale gli

attuali livelli storici di sviluppo sociale esigono un diverso modo di essere anche da parte della Chiesa.

2. *Stile di contestazione*

Dall'interazione di questi due criteri d'analisi sorge uno stimolo a ripensare globalmente la situazione della Chiesa contemporanea nel suo modo di porsi verso l'esterno – la società – e a riesaminare i rapporti esistenti all'interno della Chiesa stessa.

Il ripensamento sul modo di essere Chiesa attuato “su due fronti” è stato felicemente sintetizzato da Paolo Ricca – è quindi la valutazione valdese del dissenso ecclesiale cattolico – secondo il quale la contestazione ecclesiale tende a “liberare la Chiesa” tanto su un fronte interno, dove l'obiettivo è quello di emancipare il popolo cristiano dal paternalismo autoritario, quanto su un fronte esterno dove il momento fondamentale è l'assunzione, da parte della Chiesa, di un ruolo di “critica sociale permanente”, non sostituibile, per la sua stessa essenza, in una nuova, sistematica “dottrina sociale”².

L'esame dei documenti evidenzia inoltre come il dissenso ecclesiale segua una via d'intervento tendente a formulare controproposte e a suggerire ipotesi alternative: è uno stile di contestazione che sottolinea l'attaccamento di questi gruppi alla Chiesa e il loro fondarsi sul genuino messaggio del Vangelo.

Pure evidente è la mancanza di posizioni dogmatiche: è anzi una costante l'*atteggiamento di ricerca*, che viene proposto come “metodo” alla stessa Chiesa, nella misura in cui i contributi dei gruppi vengono presentati non come soluzioni definitive ed esaurienti, ma come spunti di riflessione alla luce della Bibbia e come concrete proposte esistenziali, parziali ma costruttive.

Le esperienze dell'Isolotto e del Vandalico, pur riconducibili a questo quadro, appaiono più complesse da considerare; soprattutto alla luce degli sviluppi delle due vicende successivi ai periodi cui si riferiscono i documenti qui esaminati.

2 Cfr. Paolo Ricca, *Il cattolicesimo del dissenso. Una valutazione protestante*, Claudiana, Torino, 1969, pp. 17-31. La sintesi di Paolo Ricca riflette l'analisi valdese della contestazione ecclesiale cattolica ed appare particolarmente importante nella misura in cui i Valdesi sono da considerare magna pars dell'area protestante italiana.

3. Ideologia di fondo

Preliminare ad ogni sperimentazione comunitaria, e perciò ad ogni proposta, è la ricerca che inizia con l'interrogarsi della comunità sul perché della Chiesa; da questo esame, condotto alla luce della "Parola" si forma l'"ideologia" della contestazione ecclesiale. I gruppi giungono, fondamentalmente, a due risposte che apparentemente contrastanti, procedono, molto spesso, affiancate.

La soluzione escatologica – La Chiesa esiste per l'eternità – implica una "presenza sul campo" del cristiano che tende, come è detto in un documento del gruppo di Parma, a immergersi in uno "sforzo di redenzione del creato, operando fino all'ultimo con la mira di non abbandonare il campo che ci è stato dato da coltivare"; questo nella prospettiva di "essere lievito del mondo stesso e nella progressiva maturazione di questo verso la santificazione", con la certezza che solo in tal modo, e non con il disinteresse, l'uomo di fede potrà trovare il "distacco" dal modo ³.

L'ipotesi incarnazionistica – secondo cui la Chiesa esiste per dare una testimonianza di Cristo nel mondo – tende fondamentalmente ad una rottura dell'antitesi sacro/profano (Mt. 27,51) e della "dimensione sacra" di zone o persone e sembra suscitare maggior interesse nei gruppi ⁴.

"A tenere la porta aperta – sostiene la comunità ecclesiale di Viareggio – può non entrare nessuno, è vero; ma almeno quelli di dentro possono uscire e incontrarsi, ed essere in mezzo a chi sta fuori e non vuole entrare. È il mistero dell'Incarnazione, punto essenziale e determinante di tutto il Cristianesimo... Il Regno dei cieli non è il

3 *Per un impegno del cristiano nella realtà storico-culturale* (Parma), in :Marco BOATO (a cura di), *Contro la Chiesa di classe*, Marsilio, Padova 1969, p. 242. Nelle note successive il testo di Marco Boato verrà indicato con la sigla "BOA" seguita dal numero della pagina.

4 Uno solo dei documenti esaminati non rientra in queste due "ideologie": è la *lettera aperta del "Gruppo 60"*, di Casale Monferrato che vede sostanzialmente la Chiesa come un ostacolo per la "Parola"; vi si legge fra l'altro: "Infatti cos'è altro la Chiesa cattolica se non, strutturalmente una istituzione, qualcosa cioè che si manifesta nel suo apparato, e con essi si identifica? Si dirà allora che a non identificarsi in quell'apparato è proprio ciò che "non" è "visibile", ciò che si esprime liberamente a misura di ogni uomo, ciò che è manifestazione del suo essere libero, insomma ciò che è libertà: altri potrebbe chiamarla "quella intima adesione religiosa". Ma allora perché cristallizzare questa libertà in istituzione, pianificarla, volerla uniformare, condannandola così a frenarsi, ad intricarsi di nodi, costringendola a non rendersi visibile in un libero essere e muoversi dell'uomo, insomma mistificandola?" Cfr. BOA, pp. 161-167

seminatore che tiene il sacco di grano e se lo mangia, ma quello che lo getta via a manciata aperta, col cuore gonfio di fiducia e di speranza, perché oltre tutto c'è Dio e Gesù è con noi fino alla fine dei secoli”⁵. Questo aprirsi al mondo deve essere un atto di donazione totale “fino quasi alla sparizione di ogni realtà di Chiesa, di Mistero Cristiano, di valori religiosi...”⁶; ma ciò non significa che l’“essere nel mondo” e lo “spendersi per gli uomini” siano fine a sé stessi: “per poter realmente comprendere la portata di questo impegno – sostiene il gruppo di Parma – è necessario affrontare come premessa, il discorso biblico della salvezza. È infatti come continuità a questo discorso che ha senso parlare di impegno storico del cristiano; se è vero che la salvezza si concretizza in una visione escatologica, cioè nel momento di incontro con Cristo alla fine dei tempi, è altrettanto vero che già ora il nostro vivere nella speranza di questa è vivere da salvati... Ma è importante renderci conto che il fatto della salvezza non si restringe in una prospettiva futura e che quindi parlare di attesa finale non significa soffocare i nostri fermenti vitali nell’immobilismo, tanto meno svuotare di significato la nostra azione nel mondo nel tentativo antievangelico di estraniarsi da esso”⁷.

Questo impegno incarnazionistico – un tempo si sarebbe forse detto “temporale” e “orizzontale”, ma questi termini sono bruciati dalla storia quando i gruppi del dissenso sorgono a segnare la vicenda della Chiesa – è visto dunque come un momento essenziale e in strettissima connessione con l’immagine escatologica della Chiesa, che deve essere, nella sua realtà umana, “continuamente percossa di Spirito Santo; contrassegnata dall’imprudenza profetica; comunità di uomini di Dio”⁸.

Si abbozza così un “dover essere” della Chiesa, ricavato dalla lettura del Vangelo incarnato nel nostro tempo, che “fonda” la critica alla Chiesa-istituzione.

5 *La comunità ecclesiale di Viareggio (Viareggio)*, documento originale.

6 *La Chiesa nel cuore degli uomini (Viareggio)*, in “Popolo di Dio”, febbraio 1969.

7 *Per un impegno del cristiano nella realtà storico-culturale*, (Parma). Cfr BOA, p. 242.

8 *Responsabilità della Chiesa (Viareggio)*, in “Popolo di Dio”, agosto 1969.

4. *Fondamenti della critica*

Anche se non mancano spunti critici che traggono origine dalla figura del Cristo – che sovente hanno una base parzialmente emozionale – e che si fondano in visioni ideologiche – si tratta allora di una messa in discussione di determinati “valori” – il fondamento quasi esclusivo della critica è la Bibbia (Vecchio e Nuovo Testamento) ⁹.

Qualunque critica dà per scontata, come hanno affermato gli occupanti del duomo di Parma, “la presentazione della Chiesa come Mistero, Popolo di Dio, Segno di Salvezza all’interno delle Nazioni, continuazione della presenza incarnata di Cristo in mezzo agli uomini, Corpo mistico di Cristo”; si deve inoltre tener presente che il Vangelo non costituisce solo la matrice per il termine di paragone con cui confrontare la Chiesa: la riflessione e l’approfondimento sullo “spirito del Vangelo” informa tutta la ricerca dei gruppi. “... L’unica coerenza che ci interessa – scrive lo stesso gruppo di Parma – è quella con lo spirito del Vangelo, e la dignità che ci preme non ha alcuna forma esteriore, non ha alcuna “apparenza”, ma è quella della nostra realtà di cristiani, cioè di testimoni del Vangelo di Cristo, a tutti i costi ed oltre tutte le pseudo-preoccupazioni di prudenza” ¹⁰.

5. *Imputazioni di responsabilità*

La colpa del divario tra l’essere e il dover essere della Chiesa è fatta risalire essenzialmente alla sclerosi dell’apparato in cui la Chiesa stessa si è storicamente realizzata.

Vengono imputate le strutture anacronistiche – ecclesiali e para-ecclesiali - e la gerarchia, tanto nei suoi vertici – supremo o locale – quanto nei suoi gradi intermedi – corpo amministrativo e corpo docente; ma soprattutto responsabilità viene riportata alla mentalità dominante che considera queste strutture intoccabili, identificandole con la Chiesa stessa. L’imputazione di responsabilità grava sull’autorità costituita, trascendendo quasi sempre gli individui che

⁹ La chiave metodologica per la lettura della Parola è la prospettiva storica. Il testo biblico è letto infatti tenendo presente il momento storico in cui è stato scritto, in modo da poterne ricavare la logica di fondo da utilizzare come approccio comparativo alla nostra situazione storica.

¹⁰ *Lettera aperta a Paolo Vi* (Parma), BOA, p. 32.

ne sono portatori ad ogni livello. È posto in discussione il modo di essere “autorità” nella Chiesa e perciò, il modo stesso di essere di questa Chiesa-società.

6. Valutazioni del Governo ecclesiale.

Sembra corretto leggere le critiche che emergono dal dissenso cattolico secondo una triplice ottica: valutazioni sulla legittimazione del “governo ecclesiale” – e sulla legittimazione che tale governo dà di se stesso; valutazione critica degli atteggiamenti assunti dalla struttura ecclesiale all’interno e all’esterno della Chiesa (ma i due fronti sono distinguibili solo con molta difficoltà) e, infine, critica alle singole istituzioni della Chiesa – dal papato, agli ordini religiosi, alla catechesi.

7.1 Legittimazione

Secondo i documenti esaminati, l’autorità giustifica il suo agire richiamandosi alla lettera della legge e alla tradizione; scrive a questo proposito la comunità dell’Isolotto: “Sono anni ormai che a Firenze invece di edificare la Chiesa a immagine di Cristo la si demolisce pezzo per pezzo per costruirla ad immagine del diritto canonico. Al compito del pastore si è sostituito quello del guardiano, al compito del padre quello del censore”¹¹.

Il legalismo ancorato alla tradizione, frutto di una ecclesiologia anacronistica, è del tutto incapace di cogliere il significato dei nuovi fermenti che si esprimono a livello sociale – e perciò anche ecclesiale; sostiene quindi la comunità dell’Isolotto che dal momento che il cardinale ha preferito seguire nel modo più rigido il diritto canonico, “che non tiene il alcun conto la persona dei laici”, è ovvio che il laicato dell’Isolotto si sia mosso e si muova al di fuori di una norma di legge che non lo riguarda ¹².

11 *Verbale dell'assemblea (Isolotto)*, in *Cronologia dei fatti. Documenti. Lettere su l'Isolotto e "il Popolo di Dio"*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 94, in sigla: FEL, p. 94.

12 *Comunicato di don Mazzi e Comunicato del Comitato di Coordinamento (Isolotto)*, in : V. Merinas, *Dossier sulla contestazione nella Chiesa*, Gribaudi, Torino 1970, p. 262. In sigla MER, p. 262.

7.2 Atteggiamenti

Domina inoltre nella Chiesa, costituendo il “clima di governo”, una *forma mentis* autoritaria la cui matrice è pure rinvenibile nel diritto canonico.

7.2.1. Dominio.

L'autorità – come rileva la maggior parte dei gruppi – si attiene a dei modelli di comportamento statici, fissi e imposti più dal ruolo tradizionale che dalle esigenze della comunità. Lo stato di disagio per questo clima autoritario è sintetizzato in un documento dell'Isolotto: “Attraverso le nostre assemblee abbiamo voluto dire al vescovo le nostre opinioni, le nostre estreme difficoltà verso un modo di agire che noi sentiamo autoritario, affinché il vescovo avesse tutti gli elementi per poter prendere libere le sue decisioni ed eventualmente emanare i suoi provvedimenti”¹³

Ma queste esigenze della base vengono continuamente frustrate o, addirittura, represses: l'ipotesi dei vari gruppi per i quali la Chiesa dovrebbe essere, come sostiene il gruppo ecclesiale del Lorenteggio di Milano, “una comunità da fare, comunità “sperduta” nel mondo, al servizio degli uomini, silenziosa e necessaria che pone problemi più che rispondere a domande” si oppone “all'idea di un “popolo” cristiano reso tale per il battesimo e per certi altri atti, messo di fronte al mondo, al servi zio di Dio e della sua legge, detentore di una verità che deve essere annunciata anche se non è accolta”¹⁴.

E sopra questo “popolo di Dio”, secondo l'analisi emergente dai documenti esaminati si autocolloca, il clero, nel quale, sia esso anziano o giovane, è presente quasi “uno spirito di rivincita”: “cosciente della sua scelta che definisce una “rinuncia (al matrimonio), il clero anziano tende alla ricerca della comodità, del potere, dell'autorità, che oltretutto degenera facilmente in autoritarismo e che comunque non appare veramente vissuta in forma concreta di genuino servizio”¹⁵; spesso anzi “la funzione sacramentale, con i relativi poteri, del prete, pare ai laici

13 Risposta di don Mazzi alla notificazione del Cardinale (Isolotto), FEL, p. 64.

14 Quale sarà il futuro delle nostre Chiese nel quartiere del Lorenteggio (Milano), documento originale.

15 Laici e preti a confronto (Trento), BOA, p. 51.

adoperata più in funzione di un dominio delle coscienze che di un servizio fraterno”¹⁶.

Le motivazioni alla contestazione di questo tipo di autorità vengono ricavate solitamente dal vangelo e dai documenti del Concilio, anche se le fonti, il più delle volte non vengono citate. Ma l'ambito di intervento dei gruppi non è solo quello strettamente ecclesiale.

7.2.2. Alleanza col potere.

Dal confronto Vangelo/esigenze della società derivano le obiezioni alla situazione della Chiesa d'oggi, soprattutto nei suoi rapporti col potere. È questo un tema che ritorna di continuo nella lettura dei documenti: “la Chiesa, scrive, in una lettera di comunicato ai parrocciani, don Rosadoni, non si manifesta affatto come il Popolo di Dio, ma come un centro di potere, che ribadisce in pratica le schiavitù alle leggi, la meccanicità nella preghiera, la confusione tra fede e politica, i privilegi dei ricchi”¹⁷, e lo stesso sacerdote aggiunge, in una lettera indirizzata a *La Nazione*, che “se le strutture ecclesiastiche godono di privilegi, di poteri e di beni, sono con ciò stesso la negazione del Vangelo che pretendo di affermare”.

Il principio dell'unità politica dei cattolici è individuato e colpito come uno dei principali strumenti del legame Chiesa-potere, in Italia: questo principio – si legge in un documento di Rimini “ha sempre rappresentato e oggi più che mai rappresenta, per un verso la copertura elettorale del sistema politico ed economico neocapitalista vigente; per un altro verso la copertura a livello nazionale e locale dei vari intralazzi tra gerarchie ecclesiastiche e DC: dalla cedolare vaticana al piccolo cabotaggio dei parroci e degli onorevoli di periferia”¹⁸.

A tutto questo i gruppi del dissenso ecclesiale oppongono il proprio “non possiamo tacere”¹⁹. “Non possono farci dimenticare, si legge in *La repressione ecclesiastica verso l'Isolotto*, che gli operai sono continuamente torturati e repressi nelle fabbriche da una concezione della proprietà e del profitto sancita e anzi sacralizzata da quella stessa dottrina ecclesiastica. Non possono farci dimenticare che i poveri, gli invalidi,

16 Lettera di don Rosadoni a “*La Nazione*”, FEL, p. 33.

17 *Contro l'unità politica dei cattolici* (Rimini), BOA, p. 106.

18 Cfr. *Non possiamo tacere!* (Milano), BOA, p. 368.

19 *La repressione ecclesiastica contro l'Isolotto*, in “*Notiziario*”, n. 9-10, p. 1.

i deboli sono ricattati, discriminati, umiliati e torturati da una “carità-assistenza” che sembra inventata apposta per assicurare il paradiso a tutti quelli che li ricattano, li discriminano, li umiliano ²⁰.

Conseguenza, ma anche premessa, di questa connivenza col potere che giunge fino a ‘sacralizzare lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo, è, nell’analisi dei gruppi, la ricchezza, che toglie credibilità al messaggio evangelico indirizzato soprattutto agli oppressi e determina una marcatissima *paura del cambiamento*.

7.2.3. Fissismo e immobilismo

L’incapacità di rinunciare a sicuri privilegi e certezze si ritrova, e viene criticata, soprattutto nel vertice della Chiesa, come sostiene padre Balducci: “troppe sicurezze della Chiesa attuale hanno fondamento mondano. Per averne la prova basta fare l’ipotesi che esse vengano meno: la reazione interiore più normale è la paura. Se l’istituzione cattolica perdesse in un sol colpo i profitti che le vengono dal sistema economico in cui vive, che succederebbe? Se il Papa perdesse lo stato giuridico della sua sede vaticana che succederebbe? Se nessun Stato volesse più i rappresentanti diplomatici della Santa Sede, che succederebbe?... Se la casta ecclesiastica dovesse vivere, come tutti gli uomini, del proprio lavoro, che succederebbe? Se il contesto culturale in cui durante il Medioevo fu incastonata la parola di Gesù cadesse all’improvviso in totale discredito, che succederebbe? Nessuno di questi e di altri simili interrogativi urta contro ciò che la Chiesa deve essere, eppure ognuno di essi obbliga ad immaginazioni che bastano a destare paura e perfino a provocare autorevoli reazioni” ²¹.

Dalla strettissima connessione del privilegio ecclesiale con lo *status quo* socio-politico deriva la collocazione della Chiesa a centro di conservazione per sé e per la società civile; né l’immobilismo è limitato al campo ‘politico’ in senso stretto: la stessa prospettiva opera ostacolando la libera ricerca in tutti i campi e, al più, sopportandola come valvola di sfogo senza incidenza e recezione sia da parte dell’autorità che della base. In questo modo però, sostiene un documento del gruppo di Napoli, “si impedisce che il cattolico possa verificare, rafforzare,

20 Cfr. Ernesto Balducci, in “*Testimonianze*”, n. 108, p. 867.

21 *Lettera aperta alla CEI contro la “cultura cattolica”* (Napoli), BOA, p. 443.

sviluppare, rendere più matura la sua fede attraverso il confronto con le espressioni “pericolose” del nostro tempo (per esempio nei centri di cultura cattolica)”. La proposta di questa Chiesa conservatrice è “che il cattolico *conservi* la sua fede restando formalisticamente fedele a schemi e classificazioni discese dall’alto” invece di tendere a un divenire continuo, anche in campo religioso ²².

I gruppi del dissenso invitano perciò la Chiesa a “convertirsi”, tenendo come polo di riferimento il Vangelo e il Concilio, la cui mancata attuazione sembra coprire un tentativo di farne la nuova ideologia (manipolante) della Chiesa da usare a copertura del mantenimento dello *status quo* globale. Con molta semplicità viene detto, durante un’assemblea della comunità dell’Isolotto: “Ci sono molti apostoli che hanno tuttora paura. Hanno paura perché la situazione fa veramente paura. È una paura questa che dura da secoli, è una paura che è stata nutrita da inquisizioni, persecuzioni e condanne di tutti i generi; è una paura giustificabile. Noi non condanniamo né lei (il Cardinale), né gli altri perché hanno avuto paura. Gli apostoli però, quando Gesù fu appeso alla Croce tornarono e si convertirono, e Gesù risuscitò. Ecco, io dico a Monsignore e a tutti i discepoli di Cristo: *Convertitevi dalla paura* ²³.

Sono chiamati immediatamente in causa, i sacerdoti come singoli e come categoria: è anche da essi che deve iniziare il processo di scardinamento di quella particolare *forma mentis* che prospetta il prete come *il depositario della verità*.

7.2.4. Monopolio della verità

L’accusa di assumere un atteggiamento da inappellabile oracolo non investe infatti, genericamente, la struttura della Chiesa; i documenti dei gruppi colpiscono direttamente il clero e, in senso mediato, il tipo di educazione seminaristica che ha indotto nel prete l’idea di essere il *mercante di Dio*. I Preti, sostiene uno dei gruppi ecclesiali di Trento, “si ritengono gli unici depositari della fede e della verità e non accettano di buon grado interlocutori laici. Hanno la tendenza al monopolio” ²⁴.

Tale tendenza pone spesso il prete in una situazione di sicurezza

22 Assemblée 23-1 (Isolotto), MER, p. 324.

23 *Laici e preti a confronto* (Trento), BOA, p. 51.

24 *Ibidem*.

spirituale che lo fa rimanere estraneo al problema che il fedele gli sottopone. “L’impressione è che il prete non ascolti mai del tutto il suo interlocutore, che si senta sempre su di un piedistallo o su un pulpito, e che si senta in dovere di fare sempre un sermonino: si avverte l’incomprensione soprattutto, e il fatto che resta all’esterno della situazione che gli si presenta: non la condivide vitalmente. I preti hanno sempre la soluzione pronta per tutti e per tutti i casi, secondo ricette prefabbricate che urtano terribilmente la sensibilità comune; ogni situazione presenta infatti aspetti unici, irripetibili, particolari, anche se con caratteristiche più o meno generalizzabili: ma non si possono incasellare le persone secondo i casi della teologia morale, che possono solo servire per un orientamento personale nel dare un consiglio”²⁵.

L’estraneità alla problematicità del fedele e la tendenza ad un dogmatismo che ha radici nei testi di teologia impediscono in genere al prete di cogliere i contributi che l’interlocutore può offrire, tanto che poco a poco il prete si isola o, forse, si trova circondato da chi non è problematico o si adatta alle soluzioni dogmatiche; è una sorta di circolo chiuso in cui l’isolamento fa da matrice ad un dogmatismo ancora maggiore.

7.2.5. Ingerenze in campi non religiosi

Né il dogmatismo trova modo di esprimersi solo a livello ecclesiale. Si legge nel già citato documento di Trento: “I preti abusano del sacerdozio, sia pure inavvertitamente, per arrogarsi dei diritti che non possiedono come sacerdoti, facendo valere la propria opinione in campi profani, dove il sacerdote è come tutti gli altri uomini”²⁶. L’ingerenza in campi non religiosi è individuata nel Concordato, negli interventi della gerarchia in occasione delle elezioni e nella pretesa, tipica del mondo cattolico italiano, e già valutata da don Milani di *Esperienze pastorali*, di dare una etichetta cristiana a realtà autonoma: banche, laureati, bar, cultura, sport, ecc...

Nei documenti le condanne a questo fenomeno si susseguono in rapida successione. In un *Manifesto per l’abolizione del Concordato* di un gruppo del dissenso milanese si legge: “Nel 1929 il papato volle lega-

25 *Ibidem.*

26 *Manifesto per l’abolizione del Concordato* (Milano), documento originale.

re strettamente la soluzione della “questione romana” alla stipulazione di un Concordato “inteso a regolare la condizione della religiose e della Chiesa in Italia”. Al trattato del Laterano, con cui si dava vita al nuovo Stato della Città del Vaticano, fu unito un complesso di norme concordatarie (contenute nel Concordato e nel Trattato) le quali non concernono affatto l’indipendenza e la sovranità di quel minuscolo Stato, ma assicurano l’ingerenza della gerarchia ecclesiastica cattolica nella vita civile e sociale italiana²⁷.

Per quanto riguarda la presenza dei cattolici nell’arena politica, troviamo scritto nei risultati di un’inchiesta condotta a Salerno: “Abbiamo troppo spesso creduto di essere Chiesa nel momento in cui, presi dalle “facende temporali”, facevamo quadrato interno a qualche falso caposaldo. Ci siamo sentiti Chiesa per raggiungere obiettivi economici, sindacali, politici. Ci siamo sentiti soddisfatti quando abbiamo dato a tutti una tessera”²⁸. Anche dopo questa analisi, i gruppi propongono in positivo: si dovrebbe “rinnegare l’esistenza di laureati cattolici, lavoratori cattolici; rinnegare tutte quelle strutture clericali manipolate dalla gerarchia (Università cattoliche, banche cattoliche, ecc.); rinnegare quelle associazioni che parlano ancora di *presenza cattolica nella società*”²⁹, perché questa mentalità ha creato di fatto il ghetto cattolico, la chiusura, la mancanza di dialettica e l’incapacità di comprendere fatti culturali e ‘ideologiÈ diverse dalla cattolica.

7.2.6. Incapacità di cogliere i segni dei tempi

In una parola la certezza di detenere il monopolio della verità e la vantaggiosa connessione col potere politico-economico conducono la Chiesa a guardare con sospetto ogni nuovo fermento: è una drammatica incapacità a cogliere, quelli che il Vangelo di Matteo indica come “i segni dei tempi”.

Si legge in un documento di Trento: “La comunità locale sembra

27 *I giovani – Il problema religioso – L’ora di religione: Inchiesta*, (Salerno), documento originale.

28 *Cosa ci ha detto padre Barbieri* (Rimini), in *Bollettino di collegamento*, n. 2, p.3.

29 *Laici e preti a confronto* (Trento), BOA, p. 51.

uno dei pochi spiragli per costruire la comunità. Il Concilio ne parla, ma poco è stato approfondito e ancora meno avviato in questo senso. I rari tentativi di validità di alcune chiese locali non sono capiti e vengono osteggiati. Purtroppo la concezione centralizzata della Chiesa è ancora molto forte e dominante nonostante la chiara e autorevole impostazione conciliare”³⁰.

L’atteggiamento della Chiesa rivela quindi una vera e propria incapacità strutturale, quasi un’impotenza storica, che porta – è fatale – alla repressione di tutto ciò che si presenta come “nuovo”.

“Perché il Vescovo non conosce questa realtà?” – si chiede la comunità dell’Isolotto – “O forse ha paura a guardarla in faccia perché ha paura del popolo? Sui preti infatti può agire come vuole, ma sul popolo no; a meno che non chiami la polizia con fucili e manganelli, come è accaduto nel Duomo di Parma”³¹. I Segni dei tempi si possono cogliere solo se ci si pone in un atteggiamento di povertà culturale di ricerca: per Chiesa povera, infatti, si intende anche Chiesa umile, problematica. La fede è essenzialmente ricerca di una verità che non è assoluta, ma storicizzata.

7.2.7. Privatizzazione del messaggio cristiano

La Chiesa continua invece nella strategia della sua “tradizione costantiniana”, a presentare la Parola come fondante un rapporto personale e individualistico con Dio; che prospetta la salvezza come un fatto del tutto “privato”.

Il rapporto tra privatizzazione del messaggio cristiano e conservatorismo è colto chiaramente: La Chiesa gerarchica contribuisce a distogliere il credente da un effettivo impegno nella trasformazione del mondo perché è impegnata ad appoggiare con paraventi religiosi l’ordine costituito; rafforza la mentalità individualistica ed egoistica di ciascuno, predicando la necessità di procurarsi la propria salvezza”³².

“Riguardo al tema della salvezza, afferma, in un suo intervento il gruppo di Parma – la tradizione cristiana si è arricchita di visioni contrastanti, grazie a certe zoppicanti esegesi medievali, tanto che oggi da

30 *A tutte le persone della parrocchia dell’Isolotto*, FEL, p. 21.

31 *Documento d’analisi e proposta sulla Chiesa d’oggi* (Brescia), BOA, p. 387.

32 *Per un impegno cristiano nella realtà storico-culturale* (Parma), BOA, p. 242.

parte di molti laici, non esclusa una male informata ed aggiornata parte ecclesiale, esiste una chiara tendenza a cogliere del problema soltanto l'aspetto più privato, quindi il rapporto del singolo col Creatore al di fuori della realtà "profana" di un mondo corrotto; tale rapporto viene così a perdere il significato di momento di ascolto della volontà del Padre, per essere trasformato il più delle volte, in una egoistica ricerca di tranquillità, dettata da autosoddisfazione"³³.

Come ricordava nel 1966 la rivista *Dopo concilio* nel suo numero 1, si tratta di un egoismo che talvolta si maschera di pietà religiosa e può essere qualificato come "individualismo religioso"³⁴.

"Cristo è presente all'interno dell'esperienza e della storia umana" – sostiene un gruppo di Venezia – "Dunque non si può cercare Cristo in un sistema di verità atemporali, in un apparato rituale avulso dalla vita, in una spiritualità avulsa e disincarnata. Incarnazione significa cercare Cristo all'interno dell'esperienza della storia umana; va cercato nei fatti della vita, nei fatti passati e in quelli attuali, nei fatti liturgici e in quelli quotidiani; nel Vangelo scritto e in quello vissuto dagli uomini di ieri e soprattutto di oggi"³⁵; e lo stesso gruppo afferma in un documento successivo che si tratta oggi di fare del cristianesimo la religione delle masse coscienti, non dei "notabili", perché in caso contrario avremmo un cristianesimo che si auto-distrugge con l'andare del tempo.

Ma perché il Cristianesimo sia 'religione di masse coscienti' è fondamentale de-privatizzarlo, fare in modo che la Parola si amalgami al divenire storico, fondando in esso la liberazione delle masse oppresse.

Questa necessità è stata sottolineata nel documento di alcuni gruppi del bresciano; in esso la liberazione del popolo dalle *schiavitù* acquista, con le riscoperte dell'intervento di Dio nella storia, un ampio respiro biblico: "È giunta l'ora per noi cristiani di centrare il nostro interesse sul rinnovamento del mondo. Il mondo infatti è l'oggetto dell'amore di Dio (Cristo venne, visse e morì nel mondo). Per il Cristianesimo non bisogna uscire dal mondo per avvicinarsi a Dio: si trova Dio, lo si deve trovare, nel centro del mondo...".

Un fatto fondamentale di tutta la storia biblica è la liberazione degli israeliti della schiavitù. Di quale schiavitù si tratta? "Semplicemente –

33 Cfr. *Il coraggio del Concilio*, in "Dopo il Concilio", n. 1, giugno-luglio 1966, p. 15.

34 Lettera a "La voce di S. Marco" in difesa del presepe contestato (Venezia), BOA, p. 149.

35 Documento di analisi e proposta sulla Chiesa d'oggi (Brescia), BOA, p. 387.

risponde questo gruppo – di quella che noi chiameremmo con espressione moderna *alienazione del lavoro*. «Allora vennero loro imposti dei sovrintendenti ai lavori forzati per opprimerli con i loro gravami... Resero loro amara la vita con un duro lavoro...» (Esodo, 1, 9-14). Che pensa Dio di questa situazione angosciosa di “alienazione del lavoro” nel quale è caduto il suo popolo di Israele? Verranno i sacerdoti e i profeti a predicargli la rassegnazione passiva e la felicità celeste dell’oltretomba? Annunceranno, a suon di tromba, nel nome del Signore, alcuni premi ultraterreni per quelli che accetteranno quelle terribili ingiustizie? No! Dio si è cercato un profeta: è Mosè: «Ho udito il lamento dei figli di Israele asserviti dagli egiziani... e vi sottrarrò dalla catena degli egiziani» Esodo, 6,5-8). Oggi la Chiesa... aiuta a liberare l’operaio dalla catena di montaggio, dallo sfruttamento brutale del sistema di fabbrica, dall’intensificazione dei ritmi di produzione, dalla schiavitù economica? Soleva dal popolo profeti che abbandonano le carte e si uniscono al popolo proletario?”³⁶.

Questo ampio stralcio è forse la più dura condanna all’operato della Chiesa nel mondo contemporaneo rinvenibile in tutti i documenti esaminati: in esso è drammaticamente sintetizzato un processo storico di regressione: dalla prospettiva del Cristianesimo come messaggio al quadro della cristianità come fenomeno di statica sociale.

7.3. Istituzioni

Si fonde in quest’ottica la critica radicale alle istituzioni ed alle modalità organizzative, formative, strutturali e di comunicazione che compongono il corpo della Chiesa, soprattutto nella sua realtà italiana.

7.3.1 Le Curie diocesane

“La curia diocesana del canone 363 Codice di Diritto Canonico, scrive un gruppo di Salerno, viene definita “un complesso di uffici amministrativi o giudiziari che coadiuvano il vescovo nel governo di tutta la diocesi”. È evidente da questa definizione precedente il Concilio, che

36

Contributi alla Chiesa locale (Salerno), documento originale.

la Curia è vista sotto il profilo giuridico più che teologico e pastorale; profilo giuridico derivante dal Concilio di Trento”³⁷.

In tal modo la Chiesa perde lo spirito comunitario e la capacità creativa riducendosi a ripetere meccanicamente una serie di atti che la configurano solo come struttura. Tutto questo non è secondo i gruppi, il vero volto della Chiesa voluta da Cristo, ma una mutazione da livelli storici arcaici di metodi e strumenti che la rendono pasta e non lievito, come il suo fondatore l’ha voluta.

Uno degli aspetti più facilmente individuabile del clima di non-libertà diffuso nella Chiesa è il rapporto autoritario esistente tra comunità cristiana (laici e preti) e vescovo.

7.3.2 *L’Episcopato e la figura dei Vescovi*

Questi rapporti che caratterizzano per il “lontano” la Chiesa stessa, sono rivelatori degli atteggiamenti che più duramente il dissenso ecclesiale ha colpito con la sua critica: mancanza di dialogo, alleanza col potere, fissismo.

“Si chiedeva di poter fare una Chiesa-famiglia – ha scritto la comunità dell’Isolotto – una Chiesa dove il Vescovo non fosse una persona lontana, altissima, posta su un piedistallo, inavvicinabile o avvicinabile solo dopo essersi inchinati, inginocchiati e baciato l’anello. Si voleva e si vuole un vescovo che sia padre e fratello. Ma padre solo, perché non siamo bambini, ma padre e fratello. Volevamo che il vescovo ci considerasse figli coi quali si parla, si discute”³⁸. La Chiesa propone invece una figura di vescovo-burocrate, occupato a trasmettere ordini dall’alto o a controllare dall’esterno e formalisticamente il popolo di Dio.

La contrapposizione “muro contro muro” di due concezioni totalmente diverse radicalizza la situazione conflittuale e porta, nel caso dell’Isolotto, allo scontro aperto: “Noi chiediamo le dimissioni del cardinale Florit... per esprimere la nostra disapprovazione verso quella parte di Chiesa istituzionale che non si basa sul servizio, ma sul giuridicismo gerarchico, che fonda l’unità ecclesiale non sul Vangelo, non sulla carità, non sull’accoglimento fraterno, non sulla povertà, ma su un ordine autoritario che antepone il diritto canonico all’amore e la passiva obbe-

37 *Assemblea 23-1 (Isolotto)*, MER, p. 324.

38 *Verbale della riunione (Isolotto)*, FEL, p. 98.

dienza alla partecipazione cosciente”³⁹.

Non è un caso che lo scontro si sia verificato sul problema dell'episcopato: il rapporto vescovo/comunità di base è infatti il meno “mediato” dei rapporti tra potere e nuove istanze della comunità ecclesiale; tuttavia la situazione di alta conflittualità nei confronti di una istituzione, sia pure fondamentale, non ha impedito ai gruppi ecclesiali l'approfondimento dell'analisi su altre istituzioni che concorrono a formare la Chiesa-struttura.

7.3.3 Clero-Seminari-Ordini religiosi

Uno dei problemi colti con maggior lucidità è la crisi di ruolo del prete; come sostiene un documento del gruppo di Trento “Non si riesce più a concepire un ministero sacerdotale ancora inteso come particolarmente distinto, organizzato, reso univoco nelle sue forme di presenza sociale; un ministero i cui detentori si trovano ad avere il monopolio dei diversi uffici e funzioni; un tipo di prete sradicato spesso dall'esperienza della vita come responsabilità nel mondo e quindi impedito da una specie di barriera esistenziale a comunicare in modo autentico con gli uomini”⁴⁰.

“Nei preti si nota in genere – sostiene lo stesso gruppo ecclesiale – carenza di pienezza umana, personalità bloccate, falsificate, difficilmente personalità piene, mature, vive. Frequentemente si avverte la frustrazione umana.

Inconsapevolmente il prete si chiude in un mondo a sé staccato dagli altri uomini, perché non si ritiene uno di loro; in particolare, si ritiene un uomo non peccatore. L'esaltazione del prete come casto, appare sia all'esterno, sia nella convinzione soggettiva del prete, come un titolo di superiorità, anziché come condizione per una più completa donazione”⁴¹.

Questa struttura mentale è imputata dai gruppi all'educazione seminaristica che è alla base della formazione del prete e del religioso. È interessante ricordare a questo proposito l'analisi proposta da Robi Ronza: “Come tutte le burocrazie, il clero ha innanzitutto l'esigenza di

39 *Una parola alla nostra Chiesa* (Trento), in “Regno documentazione”, 1969, p. 259.

40 *Laici e preti a confronto* (Trento), BOA, 51.

41 Cfr. Robi Ronza, *Il post-concilio e la paura*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 16-17.

conservarsi in quanto ceto, nel suo caso, in quanto ceto piccolo-borghese con caratteristiche proprie. Compito dei seminari, in particolare dei seminari minori è soprattutto questo. Non si comprenderebbe altrimenti perché si spendano uomini e denaro per mantenere dei seminari dove dei collegiali – magari grottescamente vestiti da “pretini” – fanno le medie e il liceo classico secondo i programmi illuministici-liberali della scuola statale sotto la guida di preti distolti dalla loro funzione precipua che non è l’insegnamento nelle scuole. Una sana esperienza d’impegno nei movimenti giovanili costituisce, per gli adolescenti che si propongono di diventare sacerdoti, un apprendistato e una verifica ben più efficace che non anni del seminario minore; e per di più è un’occasione per maturare una scelta tanto importante in un ambiente molto meno viziato da autoritarismi e spesso da puritanesimi nutriti di una vera e propria ossessione del sesso. Ma riteniamo che perfino un’esperienza di scuola pubblica pura e semplice – anche in ambienti dove non ci sia una forte presenza di cristiani in comunione – sia meglio del seminario minore”⁴².

La riprova del senso di frustrazione derivante da un’educazione repressiva ed *in vitro* è data dall’atteggiamento del clero giovane e dei seminaristi, che “cercano di essere moderni a tutti i costi, all’avanguardia, di sapere tutto. È un meccanismo psicologico che denuncia una carenza umana di crescita completa, di assunzione piena del proprio celibato nella propria vita”⁴³.

Un’ulteriore critica rivolta all’educazione seminaristica riguarda la struttura mentale di sottomissione spesso incondizionata alla regola e ai superiori che viene trasmessa a chi sceglie la vita religiosa; si tratta di una concezione acritica dell’obbedienza che ha riflessi su tutta la vita spirituale e umana di chi riceve questa “formazione”. “L’impegno religioso e pastorale dei religiosi e delle religiose è condizionato ai superiori con strano scarico di responsabilità – sostiene il gruppo di Viareggio – con la conseguenza di un appiattimento generale, di un indifferentismo che si riflette in modo tanto negativo sulla pastorale della comunità parrocchiale affidata ai religiosi e sulla serietà della testimonianza cristiana nelle scuole affidate a religiose”⁴⁴.

42 *Laici e preti a confronto* (Trento), BOA, p. 51.

43 *La comunità ecclesiale di Viareggio*, documento originale.

44 *Ibidem*.

L'estraneità dal contesto sociale in cui vivono è particolarmente marcato per le comunità dei vari ordini religiosi maschili e femminili che, secondo lo stesso documento di Viareggio, "... non si presentano come profonda testimonianza, capaci di identificazioni seriamente religiose ed esistenzialmente cristiane, in seno alle comunità parrocchiali e alla vita religiosa della città. Separazioni assurde collocano le case religiose in una condizione di vita assolutamente diversa dalla vita normale di tutti e quindi lontane dalla concretezza quotidiana, non solo della vita sociale, ma anche da quella religiosa della città"⁴⁵.

Di fronte a questa situazione di non-partecipazione, di formazione umana anacronistica e "di casta", che entra in crisi – e talvolta in conflitto – di fronte alle sperimentazioni esistenziali delle comunità cristiane di base e presenta, anche a livello di psicologia individuale, fenomeni di crisi di identità da parte del sacerdote, i gruppi del dissenso ecclesiale riaffermano la loro fede nella funzione sacerdotale diversamente e vitalmente vissuta: "Crediamo in una presenza di prete di tipo pluralistico, non legata ad un unico *status* sociologico, affidata a uomini credenti e maturi (presbitero-anziano)"⁴⁶.

7.3.4. Parrocchia

L'accusa di essere fuori dal tempo, sottesa a tutta l'analisi critica sulle istituzioni della Chiesa e fondata su un preciso esame dello sviluppo storico-sociale italiano, colpisce in modo particolare la parrocchia, che si rivela sempre più un'unità fittizia di singoli che spesso non hanno nulla in comune se non il desiderio di soddisfare esigenze religiose personali.

La civiltà industriali, con i processi che ha innescato a livello sociale – emigrazione interna, diversificazione degli impieghi, ecc. – ha svuotato il senso di questa istituzione; ha fatto il vuoto attorno al prete, soprattutto nei quartieri periferici della grande città, dove non esiste omogeneità socio-culturale; è sintomatico che questo tipo di analisi sia svolto da un gruppo che agisce nel quartiere "Lorenteggio" di Milano: "La parrocchia classica non ha finito il suo compito. Essa sussisterà

45 *Una parola sulla nostra Chiesa* (Trento), in "Regno documentazione", 1969, p. 259.

46 *Quale sarà il futuro delle nostre Chiese nel quartiere del Lorenteggio?* (Milano), documento originale.

ovunque esistano le condizioni obiettive della sua costituzione. La dove esisterà una relativa unità geo-economica, dove gli uomini vivranno in unità coerenti, unità di abitazioni, di lavoro, di tempo libero, vi saranno possibilità per una vita parrocchiale. Ma questo non è il caso del nostro quartiere. Qui non si possono più radunare grandi masse intorno alla funzione religiosa: sia perché non esiste più la grande massa cristiana, sia perché manca la possibilità concreta di radunare delle vere comunità⁴⁷.

Questo non significa che, dove ancora esiste una “dimensione parrocchiale” in senso tradizionale, esista una vera comunità; spesso infatti – come afferma il gruppo di Salerno – “la parrocchia ha la funzione di rifugio dei buoni; i fedeli sono principalmente gli iscritti alle associazioni, o a congregazioni e confraternite e spesso hanno maggiore importanza del sacerdote (non parroco); i lontani sono visti come fuori dalla Chiesa”⁴⁸. È quindi necessario, secondo l’analisi dei gruppi, rifondare la comunità cristiana di base, ristrutturando, dove l’omogeneità socio-culturale lo faccia ritenere possibile, la parrocchia stessa, e iniziando, in ogni caso, un’ampia sperimentazione di nuovi modi di “essere Chiesa” a livello locale.

7.3.5. *Liturgia. Ritualismo*

Questa esigenza esistenziale emerge particolarmente quando i gruppi considerano i modi con cui la comunità cristiana esprime ritualmente, la propria fede.

La liturgia è spesso una serie di atti che non incidono affatto nella realtà quotidiana e assumono anzi il carattere di mistificazione del reale: la Messa soprattutto pretende di significare una comunione tra persone che in realtà vivono la loro esistenza in rapporto di sfruttato-sfruttatore. È anche questo un tema che ritorna con particolare inesistenza. Scrive il gruppo di Parma nel suo terzo documento di occupazione della cattedrale, che si può parlare di “profanazione” quando “ala mensa eucaristica nella parità, il povero e il ricco si incontrano mentre nella realtà, alla mensa di Epulone della società capitalista, per milioni di Lazzari non restano che briciole che hanno il nome di sfruttamento, alienazio-

47 *Contributi alla Chiesa locale* (Salerno), documento originale.

48 *Dichiarazioni di don Mazzi per la “Settimana del clero”* (Isolotto), FEL, p. 53.

ne ed elemosina farisaica”⁴⁹. “Oggi – prosegue lo stesso gruppo in un documento successivo – l’uomo lotta contro le strutture oppressive. Il Popolo di Dio, che si riunisce nel segno del banchetto fraterno, sostiene o almeno tollera queste strutture.

Ci dice allora il Signore: “I vostri sacrifici e le vostre feste odia la mia anima; sono per me un peso; sono stanco di sostenerlo. Anche se moltiplicate le vostre preghiere io non vi ascolto: le vostre mani grondano sangue” (Isaia). Ecco il sacrilegio: trasformare la comunione fra uomini in un fatto solamente personale; significa violentare la coscienza e consacrare la violenza e il disordine costituito”⁵⁰.

“In una parola – affermano i gruppi di Brescia – l’unità di culto e religione esige imperiosamente un livellamento sociale ed economico nell’ambiente profano in cui si sviluppano i credenti. Una Chiesa che ammette indiscriminatamente alla mensa eucaristica sfruttati e sfruttatori senza denunciare efficacemente questa degradante situazione, non fa che “mangiare e bere senza discernere il corpo del Signore”, ossia senza attribuire al cibo e alla bevanda eucaristica il loro valore di coesione sociale e pertanto commette un tremendo sacrilegio: *mangia e beve il proprio castigo*”⁵¹. “Oggi – si legge ancora nello stesso documento – come in vari momenti della storia, la Chiesa si è lasciata ridurre solamente al linguaggio liturgico all’interno dei templi, ha tenuto le labbra sigillate perché non le sfuggisse il grido profetico della protesta; non ha imitato il Cristo che proclamava beati i poveri, gli oppressi e malediceva i ricchi, gli oppressori”.

Abbiamo così una strana tipologia di cristiani che non vivono la propria fede a livello socio-esistenziale. Per essi, che pure sono “i praticanti”, “il discorso cristiano significa l’insieme di tutta una serie di atti (messa, battesimo, comunione, confessione, elemosine, ecc.) staccati dalla vita ordinaria che conducono: una sfera a parte, chiusa su se stessa, con vita autonoma. Non è neppure possibile dire a uno di loro: *Deciditi! Se vuoi essere cristiano devi prendere o lasciare!*”⁵².

49 *Documento di occupazione n. 3* (Parma), BOA, 218.

50 *L’oppressione dei poveri e la Chiesa di Cristo* (Parma), BOA, 246.

51 *Documento di analisi e proposta sulla Chiesa oggi* (Brescia), BOA, 387.

52 *Quale sarà il futuro delle nostre Chiese nel quartiere del Lorenteggio?* (Milano, documento originale).

7.3.6. Predicazione.

Il formalismo infatti è favorito nella Chiesa anche dal tipo di insegnamento che, soprattutto attraverso la predicazione, è proposto – e imposto – alla comunità cristiana.

Secondo l'analisi delle comunità e dei gruppi ecclesiali, si trascura troppo la Parola di Dio per moltiplicare all'infinito i precetti e le raccomandazioni. Non si coglie nella Parola quell'essenzialità che matura le coscienze, ma, con numerose esortazioni, si isolano le coscienze in un perenne stato di infanzia.

“*L'insegnamento* da trarre dal brano evangelico, sostiene il gruppo “Mounier” di Verona, non viene, in genere, preso come *cambiamento di mentalità*, cioè passaggio da una mentalità mondana ad una mentalità di fede, nel vedere le cose da cui deriverà anche un comportamento. Al contrario le omelie risultano il veicolo di quel pietismo, di quella morale formalistica e sterile, di quel sentimentalismo che nell'illusione di spingere a Dio stacca dall'impegno nel mondo: di tutte quelle deformazioni, insomma, della coscienza cristiana, che pure a parole si condannano come espressioni non genuine della vita del cristiano”⁵³.

Le carenze fondamentali della predizione sono individuate nell'incapacità di calarsi nella realtà in cui vive oggi l'uomo della strada, nella paura di usare un linguaggio che colga questa realtà, nella mancanza di cultura viva; ne deriva una catechesi incomprensibile e inutile: “le prediche... vengono fatte su categorie vecchie, mentre l'uditore ha delle categorie diverse, provvisorie, in divenire continuo”⁵⁴.

“Bisogna francamente riconoscere che oggi è messa in crisi l'intera vita cristiana” – afferma il gruppo dei Lorenteggio – non è perciò concepibile un insegnamento tradizionale, a base di suggerimenti spiccioli per la vita di tutti i giorni che pescano più nella precettistica della Chiesa che nei valori e nelle “formidabili verità” che il Cristo ha insegnato. È invece necessario proporre il messaggio evangelico raccordandolo alla realtà in cui vive la comunità cristiana.

“Il problema della predicazione (omiletica), come afferma, sulla base di indagini documentate e scientifiche, condotte nei medesimi anni, Aldo Ellena, è anzitutto problema di fedeltà ad un metodo più

53 *Dichiarazioni del gruppo “Mournier” di Verona sul contro-quaresimale*, BOA, p. 34.

54 *Laici e preti a confronto* (Trento), BOA, p. 51.

che di fedeltà ad una dottrina (intesa come formulazione culturale di un contenuto, di una esigenza)”. La predicazione deve cioè essere una “formula di comunicazione che media il rapporto tra la “parola” (rivelata) e la realtà, che tenta cioè di raccordare l’ordinata della rivelazione all’ascissa della situazione”.

“La non fedeltà ad un metodo – continua lo stesso autore – il non rispetto della funzione della predicazione diventa esso stesso non fedeltà alla dottrina. Quando infatti il tema non viene per lo più agganciato alla vita reale, ai molteplici aspetti concreti di una questione, all’esperienza elementare della gente... la fedeltà alla dottrina, al messaggio della disponibilità di Dio per l’uomo, viene meno, e la mediazione tra parola e realtà non si verifica, l’omelia salta, non esiste più”⁵⁵.

Ma non si tratta solo di questo. “Per noi cattolici – si legge in un documento della comunità dell’Isolotto – l’annuncio è una realizzazione efficace, non è mera parola. E dove è che la Chiesa è impegna ad annunciare efficacemente la Parola di Dio, cioè la buona novella ai poveri? In coloro che hanno la bocca piena di “pie esortazioni e sante trivialità?” (M.L. King). Oppure in quanti si impegnano per denunciare la radicale ingiustizia e assurdità del nostro sistema sociale e per crearne uno nuovo che realizzi meglio la volontà di Dio?”⁵⁶.

Non è forse scorretto affermare che si intravede sotto la formulazione di questa domanda la consapevolezza della funzione storica assunta dalle comunità ecclesiali e dai gruppi del dissenso cattolico: pur nella piena coscienza dei limiti delle proprie sperimentazioni e proposte i gruppi e le comunità avvertono con una certa chiarezza di rappresentare un momento fondante per il divenire storico della Parola rivelata.

7. Immagini della Chiesa

Vengono abbozzate infatti, in parallelo con l’esame critico dell’apparato ecclesiale esistente, le linee essenziali di un modo nuovo di “essere Chiesa” caratterizzato da una esplicita scelta a fianco degli oppressi e fondamento sulla pluralità di esperienze comunitarie di base (Chiesa locale).

55 Cfr. Aldo ELLENA, *Ritrovare la funzione profetica*, in “Rocca”, n. 15/16, 1-15 ag. 1971, pp. 34-37.

56 *All’Assemblea cristiana che ha occupato il duomo di Parma (Isolotto)*, FEL, 15.

8.1. *Una Chiesa dei poveri*

8.1.1. *Testimonianza di povertà.*

La povertà della Chiesa è in vista del messaggio che essa deve annunciare ed in questo senso è un valore. “Non si richiede solo la povertà individuale che molti cristiani, clero e laici, singolarmente praticano – si legge nel documento di un gruppo di Genova – qui si tratta della povertà della Chiesa nel suo complesso, del suo modo di essere nel mondo. È da recuperare la povertà nei suoi due aspetti, spirituale e materiale, rifiutando le comode visioni spiritualizzanti che da troppo tempo costituiscono un alibi per una prassi contraria al Vangelo”⁵⁷.

Si tratta anche, per la Chiesa, di cangiarsi dal rapporto organico che ha instaurato col potere: “una Chiesa che proprio perché povera, non ha nulla da difendere, può dare tutto. “*Non ho né oro, né argento, ma quello che ho ti do, alzati e cammina*” (Pietro). Forse oggi non siamo capaci di far alzare i poveri e farli camminare verso il Regno di Dio, perché siamo prigionieri “dell’oro e dell’argento” e della fede nelle potenze umane. Quando la Chiesa è povera, diventa libera, disponibile con tutti, aperta a tutti, ecumenica anche per chi non si riconosce nella Chiesa”⁵⁸.

8.1.2 *Parteggiare esplicitamente per gli oppressi.*

La Chiesa inoltre deve ritrovare presso le masse la credibilità che ha perso a causa della prudenza umana che ha ispirato il suo comportamento; se vuole riprendere la sua funzione di “segno” deve rinunciare ai suoi privilegi, alla sua storica “neutralità” che si è sempre rivelata, identificazione con la classe dominante.

In questa prospettiva “il ripensamento, all’interno del Popolo di Dio e della gerarchia, del legame col capitale e col disordine costituito e di una mancanza di impegno di scelta è la prima risposta che il Popolo di Dio (la Chiesa) può dare perché altri fratelli comprendano la Parola di Dio, il Vangelo dei poveri...”⁵⁹ “La scelta discriminante a favore degli oppressi – sostengono alcuni gruppi di cattolici a Parma – non è una

57 *Per un rinnovamento della comunità ecclesiale* (Proposte per il Movimento di S. Camillo), (Genova), BOA, 405.

58 Il Cristo, la Chiesa siamo tutti (Sesto S. Giovanni), documento originale.

59 *Documento d'occupazione n. 2 (Parma)*, BOA, 214.

pia esortazione morale, ma è *una scelta necessaria per essere Chiesa*. La Chiesa separata dai poveri non è fedele a Cristo, *non è più la Chiesa di Cristo*. L'assenza delle masse degli sfruttati dalla Messa, è la prova del nostro tradimento”⁶⁰.

“Se la Chiesa ha perso il mondo del lavoro – si legge nel documento collettivo dei gruppi del bresciano – è perché ha smesso di lottare contro le ingiustizie-. Dove l'ordine costituito contiene il massimo della violenza, dell'ingiustizia, dello sfruttamento, allora, in nome dell'amore cristiano, una rivoluzione per la giustizia e per la libertà del “più piccolo fra i fratelli” non può essere vietata, ma deve essere incoraggiata”⁶¹.

La *scelta* dei poveri è una istanza profonda e frequente nella lettura dei documenti, un autentico invito ad iniziare una *lunga marcia* a fianco degli oppressi: “Mettiamoci in cammino insieme ai pastori, insieme agli operai che ci hanno parlato questa notte delle loro lotte e dello loro buste paga, che questo natale saranno dimezzate con un obiettivo preciso, cioè per la giustizia e la pace. Mettiamoci in cammino insieme ai terremotati della Sicilia che passano questa notte anche essi all'aperto, insieme ai pastori di Orgosolo, insieme ai baraccati di Roma, di Torino, di Milano che lottano per avere una casa e una dignità. Mettiamoci in cammino insieme a tutti coloro che lottano per costruire la pace sulla giustizia”⁶².

8.1.3. Libertà profetica

Soltanto una Chiesa credibile, perché “povera” e a fianco degli oppressi, può ritrovare il carisma della profezia e porsi, come Cristo, quale segno di contraddizione all'interno di una società fondata sullo strumento dell'uomo.

La Chiesa, come viene delineandosi nel “dover essere” prospettato dai gruppi, deve ritornare allo spirito autentico del messaggio cristiano: in esso, sostiene Umberto Vivarelli, non c'è niente di statico; “se qualcuno pensa che il cristianesimo sia uno degli strumenti più solidi per conservare una situazione di fatto, sviscila il cristianesimo. Noi cristiani non siamo nemmeno una forza di opposizione, perché l'opposizione tende soltanto a rappresentare l'alternativa al potere. Noi siamo su una

60 *L'oppressione dei poveri e la Chiesa di Cristo* (Parma), BOA, 246.

61 *Documento di analisi e proposta sulla Chiesa d'oggi* (Brescia), BOA, 387.

62 Intervento di don Mazzi alla veglia del Natale 1969 (Isolotto), in “Notiziario”, n. 8, p. 18.

posizione ancora più profonda e ardita: noi rappresentiamo la contestazione. Riproponiamo continuamente alla storia la Parola di Dio, e su questa, che è la misura eterna dell'uomo, riproponiamo di rivedere, ristudiare, riscoprire, rinnovare continuamente quanto l'esperienza umana riesce, nella storia e nella vita, a costruire... Tutto va contestato in nome del Vangelo"⁶³.

Come hanno sostenuto gli occupanti del Duomo di Parma, quindi "... compito della Chiesa non è costituire una sistematica dottrina sociale, ma una sistematica critica sociale (critica istituzionalizzata)"... "L'istituzionalizzazione della critica deriva proprio da una valutazione che diamo della Chiesa intesa come istituzione-presenza storica con il compito di essere segno di contraddizione"⁶⁴.

8.1.4 Povertà culturale

"La Chiesa povera cioè – si legge in un documento di Rimini – non propone una via cattolica al socialismo. Sul piano politico saranno i singoli cristiani animati dalla forza rivoluzionaria del Vangelo a lottare per gli oppressi, gli sfruttati, facendo le proprie scelte con parametri e metro d'analisi esclusivamente politici, dato che Gesù Cristo s'è guardato bene dal dire che esiste una maniera cattolica di soccorrere il mondo o una carità cristiana superiore a quella umana"⁶⁵.

L'atteggiamento di povertà culturale è quindi un'altra delle componenti del *modo nuovo di essere Chiesa* proposto dai gruppi.

Il cristianesimo è una fede, non una cultura; il documento collettivo dei gruppi di Brescia sostiene che "la Chiesa non ha ricevuto dal Cristo la missione di creare delle tecniche politiche sociali o culturali. Questo è il compito dell'umanità come tale, anteriore all'insediamento della Chiesa nella società umana. Per questa ragione la Chiesa non deve creare una politica cristiana, una cultura cristiana, una società cristiana e, tanto meno, un partito cristiano"⁶⁶.

Si tratta di un completo ribaltamento della tendenza del cattolicesimo italiano a "etichettare" come *cattolico* tutta una serie di realtà – dalla cultura allo sport – che non hanno niente a che vedere con l'annuncio

63 Cfr. V. VIVARELLI, *Il Vangelo oggi*, La Locusta, Vicenza 1966, pp. 97-104.

64 *Documento di occupazione n. 4* (Parma), BOA, p. 220.

65 *Cosa ci ha detto padre Barbieri* (Rimini), in "Bollettino di collegamento", n. 2, p.3.

66 *Documento di analisi e proposta sulla Chiesa d'oggi* (Brescia), BOA, p. 387.

della Parola rivelata. “Noi che abbiamo la consapevolezza di essere gli ascoltatori e gli annunciatori di una Buona Notizia proclamata a tutti gli uomini – affermano – non riconosciamo né una cultura cattolica, né un’Italia cattolica, ma soltanto una cultura umana al cui arricchimento hanno contribuito anche i cattolici italiani... La qualifica di “cattolico” non è adattabile a nessuna scienza: non esiste la matematica cattolica, la medicina cattolica, l’economia cattolica e neppure, nell’identico senso, l’Università cattolica. La religione cattolica è una fede e non una scienza; la si deve proclamare senza poterla insegnare”⁶⁷.

La povertà della Chiesa non è perciò soltanto esteriore: per chiesa povera si intende anche Chiesa umile e problematica che non pretende di imporre la propria opinione in tutti i campi. Inoltre “occorre – si legge in un documento di Salerno – che essa rinunci a schemi culturali, filosofici in cui calare il messaggio facendo assurgere tali formulazioni a dignità di magistero, in modo da far trasparire quella Parola che ha affidata in deposito nella sua più violenta nudità e nel suo essere “segno di contraddizione” per gli uomini”⁶⁸.

8.1.5. Collegialità e autorità come servizio

La Chiesa inoltre deve essere credibile anche per quanto riguarda le dinamiche al suo interno: autoritarismo e assenza di dialogo devono essere cancellati riscoprendo lo spirito genuino del Vangelo. Gesù ha detto molto con i fatti – sostiene un documento di Salerno – Ricordiamo ad esempio la disputa tra i discepoli: “Chi è il maggiore tra noi?”. “Il maggiore è colui che serve”. La madre di Zebedeo: “Signore fa che i miei figli siano i primi nel tuo regno”. “Sì, li farò primi nel bere il calice del mio sangue”. Il Figlio di Dio è venuto non per essere servito ma per servire. Le leggi dell’autorità non sono quelle della tirannia ma quelle della diaconia, del servizio.

Quelli che Gesù ha fatto come Lui capi della Chiesa, li ha costituiti *ipso facto* servitori. Ricordate l’ultima cena. Gesù dice alla fine: “Voi mi chiamate Signore, e dite bene, perché io lo sono, ma vi ho dato l’esempio perché vi laviate i piedi l’un l’altro”. “I piedi, l’autorità al servizio. Ma notate “voi mi chiamate Signore e fate bene”. Cioè l’autorità non è stata

67 *Considerazioni sull’Università Cattolica* (Milano), BOA, p. 378.

68 *La Chiesa locale: Il Popolo di Dio* (Salerno), documento originale.

eliminata. Cristo non ha mai voluto fondare un popolo amorfo ed acefalo. L'autorità rimane ma cambia stile; diventa servizio. Gesù realizza una grande rivoluzione... Ecco l'originalità: autorità-amore, servizio"⁶⁹.

Il Concilio – e i gruppi lo sottolineano – ha ripreso questo aspetto cardine del messaggio evangelico, ma – scrive il gruppo *Dopo Concilio* di Trento – tale parola (servizio) sembra sia stata semplicemente sostituita alla parola “dominio”, senza un cambiamento sostanziale di atteggiamento. Si è richiesto un servizio d'amore e l'amore ha delle esigenze che vanno rispettate. L'amore si propone e non si impone; è proposta, è messa a disposizione, non servizio coattivo, non penetra nelle coscienze contro la loro volontà: è riconoscimento di libertà e di autonomia”⁷⁰. “Non è servizio – sostengono alcuni cristiani milanesi – rifiutare il dialogo con i fedeli che sono visti come esecutori degli ordini della gerarchia: non ha senso parlare solo di maturità dei laici quando poi si chiede solo obbedienza. Non è servizio temere e reprimere idee e iniziative che escono dagli schemi tradizionali e cercano nuovi modi per vivere più autenticamente il Vangelo. Non è servizio limitarsi a proporre un cristianesimo storico e astratto, che non sa leggere i segni dei tempi”⁷¹.

Nella proposta dei gruppi, un modo concreto di vivere il “servizio nella Chiesa sarebbe l'estendere il principio di collegialità, riscoperto dal Concilio e proposta ai Vescovi per il governo della Chiesa, a tutti i cristiani, in modo da realizzare il principio di partecipazione e corresponsabilità dei laici nella comunità ecclesiale: “Perché non attuare questa collegialità tra i pastori (parroci e coadiutori) e questa corresponsabilità (clero, laici) anche a livello di piccola Chiesa locale? La Chiesa degli apostoli viveva nella più completa comunione: “È piaciuto ai sacerdoti e agli anziani”, così venivano prese le decisioni non solo a livello locale, ma addirittura nei Concili”⁷².

Tutto questo non sminuirebbe il ruolo del sacerdote, che – come si legge in un documento di Sesto S. Giovanni – ha la funzione di annunciare la Parola e di amministrare i Sacramenti. Egli è investito dell'autorità che gli deriva dall'essere al servizio della comunità, autorità che è in strettissima relazione con la sua responsabilità e disponibilità per l'attuazione delle decisioni della comunità. La comunità non intacca questa

69 *Contributi alla Chiesa locale* (Salerno), documento originale.

70 *Laici e preti a confronto* (Trento), BOA, p. 51.

71 *Volantino illustrante le linee operative del C.C. San Ferdinando* (Milano), BOA, p. 357.

72 *Il Cristo, la Chiesa siamo tutti* (Sesto S. Giovanni), documento originale.

autorità, anzi la esalta perché fornisce al clero i mezzi ed idee per meglio annunciare la Parola, nel contempo realizzando però una sostanziale ed indispensabile divisione tra autorità e potere: solo quest'ultimo viene democraticamente diviso"⁷³.

8.1..6. *Storicizzazione delle virtù*

All'interno di questa *rivoluzione copernicana* nella Chiesa, soprattutto per quanto riguarda la collegialità e la corresponsabilità, si pone il problema di ridefinire il modo di vivere alcuni valori che la "tradizione" presenta come *virtù*. Il discorso è centrato quasi esclusivamente sull'obbedienza.

"L'obbedienza – sostiene il gruppo "S. Cavillo" – può non essere una virtù. Non lo è quando è servilismo, strumento di carrierismo, comodo alibi per non affrontare la propria coscienza e abdicare alle proprie responsabilità. L'obbedienza non può che essere un atto d'amore e di servizio alla Parola ed alla comunità, in funzione delle quali l'autorità esiste. Ci pare che anche un dissenso esplicito nei confronti di certe direttive dell'autorità possa essere, quando queste esorbitino dalle competenze del magistero, una forma di obbedienza nello spirito evangelico. Riteniamo anche che si debba rifiutare l'assenso a quelle norme che vengano in coscienza giudicate di ostacolo allo sviluppo del popolo di Dio, a qualunque livello, fermo restando il dovere di condurre un dialogo onesto e franco con l'autorità su quei temi che di volta in volta siano in questione, e accettando il dissenso nei fatti solo come ultima istanza"⁷⁴.

La stessa comunità ribadisce in un documento successivo che "... l'obbedienza del cristiano libero non può mai essere obbedienza cieca... Proprio nell'obbedienza il cristiano mantiene anche nella Chiesa la piena, libera responsabilità che non può scaricare su nessun altro. Il *Probate Spiritus* (Gv. I, 5-1) è detto a tutti i cristiani. Questo implica per il cristiano il diritto e il dovere di verificare, nell'ambito del possibile e del ragionevole, primo: se il superiore ha rispettato l'ambito delle sue competenze; secondo: se il superiore, che non sempre considera la situazione di colui che gli è stato affidato così interamente come quest'ultimo,

73 Sulla via di un'autentica comunità. Mozione di Walter Sesana (Sesto San Giovanni), documento originale.

74 Per un rinnovamento della comunità ecclesiale (Genova), BOA, p. 405.

conserva la sua posizione di superiore nelle circostanze concrete”⁷⁵.

L'obbedienza come assunzione critica di responsabilità è ulteriormente puntualizzata da una lettera del gruppo *Esprit* alla comunità dell'Isolotto, che allarga il campo d'osservazione – e d'intervento – della Chiesa al mondo: “Crediamo con voi che sia veramente venuto il tempo di parlare con i fatti per vivere più efficacemente il Vangelo. Questi fatti vogliono essere la capacità e la libertà di decidere responsabilmente in una società in cui la maggioranza degli uomini sono oggetto di sfruttamento; questi fatti vogliono essere una rottura definitiva con la vecchia condizione di dipendenza cieca ed assurda dei laici e dei preti; questi fatti vogliono essere la volontà e la capacità di esprimersi liberamente anche con i Padri Vescovi, di prendere qualsiasi impegno, politico o sindacale che sia, obbedendo alla propria coscienza di testimoni di Cristo, di esercitare collettivamente il diritto di decidere nella vita della Chiesa... Il Concilio Vaticano II ci ha ricordato ancora che obbedienza non significa rinuncia alla libertà della propria coscienza”⁷⁶.

8.2. Chiesa comunità – Chiesa locale

L'analisi fin qui emersa dalla lettura dei documenti si precisa ulteriormente nello scenario che i gruppi prospettano sulle testimonianze della *Chiesa-comunità locale*: “... la Chiesa di Cristo si radica nella nostra terra, negli uomini, soltanto nella Chiesa locale e attraverso di essa, e diventa anch'essa un fenomeno completo della nostra storia e non semplicemente un' “idea”, che si libra al di sopra della nostra condizione umana”⁷⁷.

È in quest'ambito che il problema del “cosa significa essere Chiesa”, sotteso a tutta la dinamica esistenziale dello spontaneismo cattolico, viene risolto dai gruppi con la affermazione del proprio “essere Chiesa”.

8.2.1 Essere, sentirsi Chiesa

“Quando diciamo Chiesa – si legge in un documento di Salerno – parliamo di una realtà non soltanto che noi abbiamo, non soltanto alla

75 Lettera al cardinale Siri, arcivescovo di Genova, BOA, p. 417.

76 Documento del gruppo “Esprit” di Lanciano, BOA, p. 329.

77 Il Cristo, la Chiesa siamo tutti (Sesto S. Giovanni), documento originale.

quale apparteniamo, non soltanto che possediamo, *ma che noi siamo*⁷⁸.

E la Chiesa locale, come afferma un gruppo ecclesiale di Sesto S. Giovanni, “non è un pezzettino della intera Chiesa, ma l’intera Chiesa stessa, pur essendo senza dubbio parte di una entità più vasta: la Chiesa locale è essa stessa il medesimo mistero totale che vive anche nel tutto”⁷⁹.

Il pericolo della comunità-ghetto deve essere superato rapportando sempre la realtà locale con la dimensione universale della Chiesa: “La comunità dei credenti presenti in un luogo e riuniti nell’ascolto della parola di Dio e nella partecipazione alla mensa eucaristica, è sì pienamente “Chiesa”, ma a condizione che ogni volta che spezza il pane si richiami al suo fondatore e quindi alla propria *cattolicità e universalità*, cioè abbia coscienza di essere inserita nell’evento salvifico centrale della storia a cui partecipa. La coscienza dell’universalità così intesa toglie il pericolo per ogni Chiesa locale di chiudersi, di divenire quasi una setta”⁸⁰.

Le strutture della Chiesa però spesso soffocano le realtà di comunità ecclesiali che tentano di realizzarsi secondo i propri carismi; nonostante questo – afferma la comunità della Casella – “noi non rifiutiamo la Chiesa visibile nella cui realtà crediamo, ma, rimanendo all’interno di essa vogliamo operare affinché si proceda speditamente a una purificazione delle sue strutture, per rendere la Chiesa sempre più somigliante a Gesù e perché le strutture non siano di ostacolo all’annuncio del Vangelo”⁸¹.

8.2.2 Unità nel pluralismo

Si legge in un documento di Sesto S. Giovanni che “la vocazione cristiana è così costantemente complessa, multiforme, che solo un pluralismo nel tempo e nello spazio può consentirne, se non l’esaurimento, almeno l’esplorazione. Ogni immagine che volesse ridurre la vocazione cristiana, e perciò il Cristo stesso a una sola realtà, ad un solo modo di essere, cadrebbe in una deviazione gravissima: “Se qualcuno vi dirà: ecco il Cristo è qui, ecco è là, non gli credete” (Marco, 13, 21); il Cristo cioè non si coglie se non in infiniti modi. Il modo umano di approssimarsi a Lui è propriamente questo: vivere nelle dimensioni infinite in

78 *Contributi alla Chiesa locale* (Salerno), documento originale.

79 *Il Cristo, la Chiesa siamo tutti* (Sesto S. Giovanni), documento originale.

80 Cfr: *Dopoconcilio*, gennaio- aprile 1970, pp. 10-11.

81 *Lettera della comunità parrocchiale della Casella* (Isolotto), in *Comunità dell’Isolotto, Isolotto documenti*, Dehoniane, Bologna 1969, p. 75. In sigla DEH, p. 75.

infiniti modi, nel tempo e nello spazio”⁸².

L’unità nella Chiesa non può perciò essere uniformità, unanimità, rinuncia alla propria personale vocazione e responsabilità. Il Cardinale Frings ha scritto che “esiste nella Chiesa il diritto della critica interna perché la Chiesa non è un sistema totalitario nel quale colui che si trova al più alto gradino della scala deve sempre aver ragione; è quindi corretta l’affermazione secondo cui “l’unità de popolo di Dio non ha un significato di uniformità ed esige il rispetto di un pluralismo di esperienze. Queste, per quanto possano sembrare valide e rispondenti ad esigenze particolari, non si chiuderanno in sé stesse, ma dovranno armonizzarsi nell’insieme della pastorale della Chiesa locale”⁸³.

“Unità quindi progressiva, - come sintetizza il già citato documento di Sesto S. Giovanni - dinamica, vitale che si scopre e si conferma attraverso il dialogo, e che diviene quindi comunione perenne dei credenti tra di loro e con tutti gli uomini, degli uomini con Dio”⁸⁴.

“Si riscopre allora che l’unità della Chiesa non si modella sull’uniformità di un regime monarchico ma sull’unità che esiste tra Cristo e il Padre (cfr. Gv. 17,11) e che l’apostolicisione di un potere, ma piuttosto la garanzia del permanere nella Chiesa attuale del messaggio di salvezza e del carisma affidato agli apostoli, non più intensi nel senso sinottico (ristretto ai 12), ma nel più ampio senso paolino di chi è stato scelto come annunciatore della parola”⁸⁵.

8.2.3 *Eucarestia fondamento della comunità*

L’unità della Chiesa è dunque un’unità attorno al Cristo che si esprime in ricchezza e molteplicità di modi e di esperienze, realizzandosi misticamente nell’Eucarestia: “Le due dinamiche (comunità e ministero apostolico) si incontrano e si unificano non nel diritto che, se mai, deve garantire il loro autentico sviluppo, ma nell’Eucarestia la quale infatti è sia il sacramento dell’ecclesia, cioè della comunità, che si trova la causa e il segno della propria unità, sia il sacramento del Cristo che trascende la comunità e che per mezzo del ministero apostolico forma a sé stesso, in

82 *Il Cristo, la Chiesa siamo tutti* (Sesto S. Giovanni), documento originale.

83 *Documento dell’Azione cattolica diocesana* (Isolotto), MER, p. 222.

84 *Il Cristo, la Chiesa siamo tutti* (Sesto S. Giovanni), documento originale.

85 Cfr. *Dopoconcilio*, gennaio-aprile 1970, p. 6.

modo visibile, un corpo visibile”⁸⁶.

8.2.4 Dialogo

Condizione essenziale per una reale costituzione della comunità sembra il dialogo. La Chiesa è infatti composta di pastori e di fedeli – gli uni e gli altri indispensabili -; nel rapporto tra queste due componenti “il messo per non cadere nell’autoritarismo e nel servilismo è il dialogo, una vita comunitaria effettiva.

“L’azione collettiva è più complicata di quella individuale” (Paolo VI). Ma è necessaria perché la vita ecclesiale obbedisca maggiormente allo Spirito e valorizzi il sacerdozio comune dei fedeli”⁸⁷.

La corresponsabilità e la libertà di cui la Chiesa dovrebbe essere sacramento sono il segno dell’esistenza di una comunità; “questa situazione veramente nuova nella prassi e nell’autocomprensione della Chiesa – almeno negli ultimi secoli – comporta la necessità di un dialogo all’interno della Chiesa stessa, dialogo tra Vescovi, Sacerdoti (parroci in specie) e Laici”⁸⁸.

Il dialogo non è quindi da intendersi riduttivamente, solo come strumento per una più efficace pastorale, ma come “l’unica possibilità per promuovere e costruire effettivamente una comunità, la Chiesa, rispettando ed accogliendo il piano di carismi e di grazie che Dio ha predisposto per ciascun uomo”⁸⁹.

8.2.5. Una chiamata, diversità di carismi

“Nel popolo di Dio... si impone una distinzione tra individui e gruppi, l’affermazione cioè di un pluralismo in base appunto alla diversità di carismi e funzioni tutti di origine divina. Distinzione nella unità, nella comunione...”

Nella misura dell’accoglienza della grazia, nella misura della santità di ciascuno, si stabilisce una scala di valori spirituali, al vertice della quale è posto colui che è più santo agli occhi del Signore. Si potrebbe

86 Dichiarazione di padre Balducci condivisa dalla redazione di “Testimonianze” (Isolotto), in “Regno documentazione, 1969, p. 367.

87 *Il Cristo, la Chiesa siamo tutti* (Sesto S. Giovanni), documento originale.

88 *Lettera di 108 sacerdoti diocesani al Cardinale* (Isolotto), FEL, p. 56.

89 *Il Cristo, la Chiesa siamo tutti* (Sesto S. Giovanni), documento originale.

chiamarla una “gerarchia” spirituale... Questa è la vera gerarchia della Chiesa: una gerarchia non tanto funzionale, di potere, ma di santità, di grazia, l'unica gerarchia che possa riferirsi al suo fondatore e possa collegare gli uomini a Lui”⁹⁰.

Quindi – come si legge in un documento dell'Isolotto – “non solo il Vescovo e il parroco ma tutti i membri del Popolo di Dio sono sacerdoti, ciascuno a suo modo: e il sacerdozio del Vescovo e del parroco è a servizio di tutto il Popolo di Dio. Non solo il Vescovo e i parroco, ma tutti i membri del Popolo di Dio hanno lo spirito profetico di Cristo, quindi tutti hanno diritto di parlare e di esprimere quello che Dio suggerisce loro; e il magistero del Vescovo è servizio, non dominio verso la libertà di coscienza e di parola del Popolo di Dio”⁹¹.

Molteplicità e diversità dei carismi “trovano la loro ragion d'essere nella crescita di tutto il popolo. Da ciò l'esigenza di una comunione, basata sulla carità, che finalizzi e faccia fruttificare la funzione di tutti”⁹².

Affermando che ogni carisma è “servizio”, i gruppi sottolineano particolarmente quello dell'autorità: “Sappiamo anche che dinnanzi a questi carismi, che a volte solo difficili da comprendere e da giudicare, vi sono, in vista del bene comune, i compiti di chi ha il servizio dell'autorità...”⁹³, afferma un gruppo di sacerdoti fiorentini, e un documento del gruppo S. Cavillo di Genova ribadisce: “Nella Chiesa l'autorità è elemento indispensabile, voluto da Cristo per realizzare il servizio alla sua parola e alla comunità dei figli di Dio. Il carisma gerarchico discende direttamente dallo Spirito”⁹⁴.

Tuttavia il gruppo del Lorenteggio afferma risolutamente che le diverse funzioni non devono essere cristallizzate nella forma che hanno assunto in un determinato periodo storico: “Dire che i ministeri (tra i quello sacerdotale), così come sono apparsi e sono stati definiti dalla storia, non appartengono all'essenza della Chiesa non significa in alcun modo che una Chiesa potrebbe vivere senza darsi (e ricevere dallo Spirito) dei ministeri. Si vuole semplicemente dire che i compiti indispensabili alla vita di una comunità, alla sua testimonianza, al suo irradamento, non devono essere determinati per tutta l'eternità e concepiti

90 *Ibidem* .

91 *A tutte le persone della parrocchia dell'Isolotto*, FEL, p. 21.

92 *La Chiesa locale: il Popolo di Dio* (Salerno), documento originale.

93 *Lettera di 93 preti fiorentini a don Mazzi* (Isolotto), FEL, p. 48.

94 *Per il rinnovamento della comunità ecclesiale* (Genova), BOA, p. 405.

in maniera tale che là dove essi non fossero esercitati secondo la loro definizione, non vi sarebbe più Chiesa”. Tutto questo lo si vede nel periodo apostolico. Le organizzazioni ministeriali variano con le località e le stesse determinazioni non indicano ovunque compiti identici. Quando S. Paolo cerca di stendere la lista dei ministeri, la sua penna è esitante. Ora chiama gli stessi uffici con parole diverse, ora comprende sotto la stessa parola uffici diversi. Il suo sforzo di delineare una struttura è strettamente comandato da uno sforzo maggiore per assicurare l'unità della fede. I ministeri sono al servizio di questa unità e non il contrario⁹⁵.

8.2.6. *Fede come vita (Ortoprassi)*

Cardine di questa sorta di *futuribile ecclesiale* prospettato dai gruppi è l'esigenza di accentuare la “fede come vita” rispetto ad una idea di fede come adesione intellettuale ad un deposito determinato di verità: “Più che riempirsene la bocca ed esprimerlo in liturgie trionfalicistiche, anche la Chiesa sta duramente sperimentando, anche se in modo ancora molto incerto e quasi riluttante, quanto il mistero di Cristo è indispensabile che debba essere prima vissuto che predicato, quanto ogni parola richiede di essere pagata da un consenso totale di tutta una testimonianza⁹⁶”.

Questo intervento attivo nella realtà può essere solo in ordine alla liberazione dell'uomo: “Forse che si può dire cattolici se non si combatte l'ingiustizia? – si chiede un gruppo di Napoli – Il cristianesimo è amore di Dio e amore del prossimo. *Ma, “se uno dicesse “io amo Dio” e odia il prossimo, egli è un bugiardo: Chi non ama il prossimo che vede, non può amare Dio che non vede”* (Gv. I lettera, 4, 20-21). Dunque l'amore del prossimo è la verifica dell'amore di Dio; l'amore del prossimo, però, non può essere vago atteggiamento sentimentale: la Carità fa la giustizia (cfr. S. Paolo): “Senza mettere la giustizia alla base, la carità sembrerebbe un nome vano” (Pio XI, nella *Divini Redemptoris*). Dunque: se non c'è giustizia, non c'è vera carità; se non c'è vero amore per il prossimo, non c'è vero amore di Dio, non si ha vera fede...⁹⁷”

È perciò “fatica pazza e controproducente cercare di annullare la separazione fra la Chiesa e l'umanità ed è sogno antico e sciocco tentare

95 *Quale sarà il futuro delle nostre Chiese nel quartiere del Lorenteggio* (Milano), doc. originale.

96 *Cosa si deve fare?* (Viareggio), in “Popolo di Dio”, febbraio 1969.

97 *La lotta dei baraccati e la giustizia di Dio* (Napoli), BOA, 425.

una presenza viva ed efficace secondo il mistero di Cristo, affidandosi all'autorità, al centralismo assolutista, alla potenza economica e politica, al privilegio, alla legge, alla burocrazia, al careerismo...⁹⁸; è piuttosto necessario "ritrovare la strada per portare il messaggio cristiano alla sua originale pienezza, all'interno di un mondo che ha maturato dei punti ben precisi riguardanti l'impegno storico dell'uomo"⁹⁹. Forse, come affermò don Mazzi nel suo intervento durante la veglia di Natale del 1969, "sarebbe l'ora che si smettesse l'uso di commentare il Vangelo per cominciare a viverlo"¹⁰⁰.

8.2.7. *Fede come ricerca*

"Il mondo contemporaneo deve essere l'ambito storico (di vita) di ogni cristiano che matura la sua scelta esistenziale e di fede in continua dialettica di interpretazione-partecipazione dei *segni dei tempi*"¹⁰¹ afferma il *I documento di occupazione* della cattedrale di Parma; è perciò impossibile affidarsi ad una qualsiasi formulazione statica e sicura della fede, così come è assurdo il tentativo di esaurire in una determinata realizzazione storica la Parola rivelata. "La comunità in quanto tale deve avere il coraggio di non identificarsi con nulla (movimenti, associazioni) e di perseguire la strada di una denuncia profetica, quindi critica, di parole e situazioni esemplari, che dicano la gratuità della fede, la Sapienza e, quindi, la necessità di una esperienza corretta"¹⁰².

"Le parole di Cristo trovano giorno per giorno la loro realizzazione in una realtà che cambia – afferma ancora un documento di Salerno. Queste parole non si sovrappongono alla realtà ma sono parole che permeano la realtà diventando tutt'uno con essa. Occorre perciò leggere la realtà, possedere il messaggio, farne una sintesi e nel momento della sintesi le parole ridiventano vita"¹⁰³.

Appare dunque indispensabile, nel quadro di una società dinamica, seguire la luce dello Spirito, cogliere i segni dei tempi, essere disponibili a cambiare e a sperimentare forme nuove di presenza; se non si

98 *La Chiesa nel cuore degli uomini* (Viareggio), in "Popolo di Dio", febbraio 1969.

99 *Documento d'occupazione n. 4* (Parma), BOA 220.

100 *Intervento di Don Mazzi durante la veglia del Natale 1969* (Isolotto) in "Notiziario", n. 8, p. 17.

101 *Documento d'occupazione n. 1* (Parma), BOA, 211.

102 *Presa di posizione di un gruppo di incaricati di Gioventù Studentesca* (Milano), doc. originale.

103 *Editoriale* (Salerno), documento originale.

progetta il futuro, sembrano affermare i gruppi, si è privi di significato anche per il presente.

8.2.8. Liturgia – vita

Muta completamente, in questo scenario, anche la funzione e il “peso” della celebrazione liturgica che non può più rimanere limitata nel tempo e nello spazio: dall’atto assembleare deve allargarsi e concretizzarsi a tutte le espressioni della vita quotidiana, ai rapporti interpersonali e politici.

La liturgia non deve costituire un momento alienante per chi vi partecipa: il documento collettivo dei gruppi del bresciano ricorda – con le parole di Paolo – che “chiunque mangia il pane e bene il calice del Signore senza dare ad essi il loro valore, dovrà rispondere del corpo e del sangue del Signore”, e perciò “la partecipazione allo stesso banchetto eucaristico non esige una uguaglianza puramente spirituale, ma una autentica comunicazione di beni materiali”¹⁰⁴.

È avvertita l’esigenza di una liturgia che trascende i propri attuali limiti di “momento circoscritto” per diventare “impegno totale”, nel mondo, per il superamento dell’ingiustizia. Si pone qui il problema dei mezzi e dei momenti espressivi che la comunità deve “inventare” in ordine ai compiti cui si sente chiamata.

8.2.9. Movimenti d’ambiente

Un dato di fatto è che la parrocchia come *cellula* dei cristiani è in crisi; le critiche che i gruppi rivolgono a questa istituzione fanno ragionevolmente ritenere che sia addirittura impossibile il recupero del suo ruolo “territoriale”¹⁰⁵.

Don Rosadoni sostiene, nella sua lettera a “La Nazione”, che “le strutture ecclesiastiche sono la *tomba di Dio*”, e che è solo al di fuori di esse che Dio potrà rinascere: in piccole e libere comunità che traducono la

104 *Documento di analisi e proposta sulla Chiesa d’oggi*, (Brescia), BOA, 387.

105 Le parrocchie in Italia sono, negli anni Settanta, 217.256, suddivise come segue Abruzzi 821, Beneventano 645, Calabria 1.021, Campania 1.062, Emilia 1.034, Lazio 1.030, Liguria 1.328, Lombardia 3.028, Marche 1.373, Piemonte 2.554, Puglia 649, Romagna 1.355, Salernitano/Lucania 841, Sardegna 532, Sicilia 1.562, Toscana 3.124, Tre Venezie 3.649, Umbria 1.342. (Fonte: “Presenza” dell’Università Cattolica del S. Cuore, gennaio-febbraio 1972, p.9):

tradizione cattolica in termini contemporanei, che antepongono l'obbedienza a Dio alla sudditanza agli uomini..."¹⁰⁶.

La problematica delle "nuove vie" attraverso cui calare nel reale il messaggio evangelico è affrontata particolarmente dal gruppo S. Camillo di Genova e da alcuni "gruppi di base" operanti nel quartiere Lorenteggio di Milano.

"Il nostro lavoro – si legge in un documento del S. Camillo – non può non partire da una serie di chiari rifiuti:

1) rifiutiamo come non incisiva sulla realtà ecclesiale la caratterizzazione di *cenacolo di intellettuali d'avanguardia*. Rifiutiamo con ciò la dissociazione tra teoria e pratica sociale, ossia una elaborazione culturale e teologica "avanzata" disgiunta da un impegno nella realtà viva degli uomini, dei fatti;

2) rifiutiamo perciò la caratterizzazione evasiva di "gruppo", in quanto tendiamo alla realizzazione di una effettiva opinione pubblica nella Chiesa, che coinvolga e renda partecipe tutto il popolo di Dio, senza esclusione alcuna. È necessario rendere protagonisti dando loro spazio, quei cristiani che finora, per ragioni di classe o perché rifiutano i modi di gestione della diocesi, sono stati esclusi o emarginati dalla realtà della Chiesa"¹⁰⁷.

Importantissimo, in questa prospettiva, è il "rapporto con l'ambiente (la scuola, la fabbrica, il quartiere) in cui i movimenti devono cessare di essere gruppi chiusi che impongono i loro schemi di comportamento e di spiritualità, per diventare non la possibilità programmabile e strutturabile a priori (cioè presuntuosa e discriminante), ma "la possibilità" nel senso forte del termine, senza nessuna limitazione né pretesa (cioè povera) di un incontro tra l'esperienza reale delle persone nell'ambiente e la gratuità del Cristo"¹⁰⁸.

"Bisognerà incoraggiare i credenti – afferma un gruppo del Lorenteggio – a incontrarsi in piccoli gruppi, attorno ad interessi e secondo modo di riunione vari e provvisori. Non vi sarà più la Chiesa, ma un pullulare di "piccole chiese". Non ci sarà alcun inconveniente se queste piccole chiese saranno di composizione, ispirazione e intenzione diverse, e se esse comprenderanno tra i loro membri anche persone non-

106 Lettera di don Rosadoni a "La Nazione" (Isolotto), FEL, p. 33.

107 Per un rinnovamento della comunità ecclesiale (Genova), BOA, p. 405.

108 Presa di posizione di un gruppo di incaricati di "Gioventù Studentesca" (Milano), doc. originale.

credenti. Ma il loro servizio esigerà nello stesso tempo un ministero di unità e un ministero di annuncio della Parola e di distribuzione dei Sacramenti: i ministeri che non necessariamente dovranno partire da una cattedrale o da una parrocchia. Bisogna moltiplicare le “chiese domestiche” qui in quartiere. La responsabilità della formazione di queste piccole chiese grava sulle nostre spalle di credenti. È necessario che ci mettiamo risolutamente su questa strada animando tutto il quartiere con queste *ecclesialae*”¹⁰⁹.

8. *Appunti conclusivi*

Emerge con chiarezza dallo svolgersi episodico e “per fasi” del discorso dei gruppi, una diversità di impostazione teologica che appare strettamente relata alla diversità di esperienze vissute; la “crisi” di cui lo spontaneismo (cattolico) è espressione, si situa così all’interno del momento di “mediazione storica” con cui la fede viene ad impattare nel reale, e può perciò essere correttamente definita “di spiritualità” piuttosto che “di fede”.

In questo senso sembra corretto parlare di *pluralismo* nel modo di essere Chiesa: proprio questa pluralità di opzioni teologiche *a seguito di processi reali differenti* è infatti superamento dell’integrità nelle sue diverse forme (di destra o di sinistra, quindi) e, *forse*, superamento della stessa teologia in quanto scienza separata dal popolo e studiata, gestita, amministrata dai teologi. Si configurerebbe una *non-più-teologia* intesa come *rappporto con e riflessione sulla realtà* e come rapporto del popolo con Dio.

Si delinea una nuova dimensione “cristiana” che annulla i diaframmi di divisione/contrapposizione tra cattolici e non, cristiani e non, uomini religiosi e non: il problema della fede è allora collocato non più nell’ortodossia ma nell’ortoprassi, intendendo però questo termine non nel senso riduttivo e limitante di mera “pratica” ma come una catena in divenire di “prassi”, nella sua corretta accezione di interrelazione dinamica tra “teoria” e “agire storico”.

Si impone in quest’ambito la necessità di una valutazione in termini

109 *Quale sarà il futuro delle nostre Chiese nel quartiere del Lorenteggio?* Milano, documento originale.

moderni, *scientifici*, del popolo che non è (come è stato considerato finora dal “mondo cattolico”) realtà indistinta e confusa – e per questo onnicomprensiva -, “categorie” di ricchi e poveri, per dare ragione delle stratificazioni in ceti determinate dalla realtà capitalistica alto-industriale.

Dato questo *trend* prospettico, un’ulteriore, ma più immediata necessità, attraversando il deserto culturale di una epoca di crisi, è – come già hanno sottolineato i gruppi – la “riflessione-sperimentazione-dialogo”, allo scopo di “procedere” in uno spazio (storico) di cui non si è in grado di individuare, per ora (?), il perimetro e in cui neppure le coordinate maritainiane di “orizzontale” e “verticale” servono per costruire uno schema di riferimento.

BIBLIOGRAFIA

Parte prima

Il materiale di documentazione esaminato è stato raccolto e organizzato, per praticità di schedatura e consultazione, in base alla sua provenienza geografica.

Alcuni documenti sono stati analizzati su testo originale. Altri provengono da raccolte, da riviste e periodici o da testi interpretativi editi “a caldo” nel periodo del dissenso ecclesiale italiano.

Per questi ultimi le sigle citate tra parentesi riguardano le fonti e sono da leggere come segue (il numero indica la pagina):

- BOA: Marco BOATO (a cura di), *Contro la Chiesa di classe*, Marsilio, Padova 1969.
- DEH: Comunità dell'Isolotto, *Isolotto documenti*, Devoniante, Bologna 1969.
- FEL: *Cronologia dei fatti. Documenti. Lettere su l'Isolotto e “il Popolo di Dio”*, Feltrinelli, Milano, 1969.
- MER: V. MERINAS, *Dossier sulla contestazione nella Chiesa*, Gribaudi, Torino, 1970.

A – Isolotto (a Firenze)

- A. 01 All'Assemblea cristiana che ha occupato il duomo di Parma (Fel. 15)
- A. 02 A tutte le persone della parrocchia dell'Isolotto (Fel. 21)
- A. 03 A tutte le persone della parrocchia dell'Isolotto (Fel. 28)
- A. 04 Lettera di don Rosadoni a “La Nazione” (Fel. 33)
- A. 05 Introduzione all'Assemblea (Fel. 46)
- A. 06 Lettera di 93 preti fiorentini a Don Mazzi (Fel. 48)
- A. 07 Verbale conclusivo dell'Assemblea (Fel. 50)
- A. 08 Dichiarazioni di Don Mazzi + settimana del clero (Fel.53)
- A. 09 Lettera della Comunità Parrocchiale della casella (Deh. 75)
- A. 10 Lettera di 108 sacerdoti diocesani al cardinale (Fel, 56)
- A. 11 Documento dell'Azione cattolica diocesana (Mer. 222)

- A. 12 Risposta di don Mazzi alla notificazione del Cardinale (Fel. 64)
- A. 13 Risposta alla notificazione Arcivescovile (Fel. 68)
- A. 14 Il colloquio del 2.12.68 (Fel. 76)
- A. 15 Comunicato di don Mazzi + com. comitato coordinamento (Mer. 272)
- A. 16 Verbale dell'Assemblea (Fel. 94)
- A. 17 Lettera di don Fabio Masi alla sua parrocchia (Mer. 272)
- A. 18 Verbale dell'assemblea (Fel. 96)
- A. 19 Verbale della riunione (Fel. 98)
- A. 20 Colloquio in Vaticano con Mons. Benelli (Fel. 102)
- A. 21 Colloquio con Don Mazzi – Card. Florit (Fel. 112)
- A. 22 Sintesi del discorso di Gonzales Ruiz nell'Assemblea dell'Isolotto (Fel. 115)
- A. 23 Indicazione Emerse nella riunione del 28.12.68 (Fel. 118)
- A. 24 Lettera di don Mazzi al Card. Florit (Fel. 123)
- A. 25 Colloquio Card. Florit + 11 laici dell'Isolotto e Casella (Fel. 132)
- A. 26 Assemblea 23.1. (Mer. 324)
- A. 27 Dichiarazioni di solidarietà di “Testimonianze” (Boa 324)
- A. 28 Il Card. Florit all' Isolotto? Il Vangelo e noi (Boa 328)
- A. 29 Documento del gruppo “Esprit” di Lanciano (Boa 329)
- A. 30 Lettera aperta al Card. Florit (Boa 332)
- A. 31 Lettera al procuratore della Repubblica di Firenze (Boa 334)
- A. 32 Dichiarazioni di 20 sacerdoti fiorentini sull'Isolotto (Boa 339)
- A. 33 La marcia della domenica delle Palme (Boa 342)
- A. 34 Lettera di solidarietà dell'Ass. parrocchiale del Vignone (Mer. 332)
- A. 35 Lettera aperta dei pastori valdesi di Firenze al Card. Florit (Mer. 339)
- A. 36 Messaggio di Camaldoli (Regno Doc. 1969 P. 363)
- A. 37 Risposta della Comunità dell'Isolotto (Regno Doc. 1969 P. 364)
- A. 38 Lettera al Card. Florit (Regno Doc. 1969 P. 365)
- A. 39 Verbale dell'Assemblea (Regno Doc. 1969 P. 365)

- A. 40 Dichiarazione di Padre Ernesto Balducci, condivisa dalla Redazione di “Testimonianze” (Regno Doc. 1969, P. 367)
- A. 41 Messaggio di don Mazzi all’Assemblea dei preti europei (Notiziario 5/6 P. 15)
- A. 42 La repressione ecclesiastica verso l’isolotto (Notiziario 9/10 P. 1)
- A. 43 Documento della Comunità sull’ultimo atto burocratico della curia fiorentina (Notiziario 9/10 P. 9)
- A. 44 Mozione approvata dall’Assemblea Gen. Comunità ecclesiale in Italia (Adista n. 83, Ott. 1969, P. 3)
- A. 45 Diritto di vita per la Comunità dell’Isolotto (Adista n. 81, P. 1D)
- A. 46 Lettera dell’Isolotto a don Percelsi (Politica 8.2.1970)
- A. 47 Dalla Chiesa del “Vignone” (Bollett. di colleg. N. 2, P. 21)
- A. 48 Messaggio del Popolo dell’Isolotto e della casella portato ai vescovi europei riuniti a Coira da don Mazzi e don Gomiti (Bollett. Di colleg. N. 3/4, P. 21)
- A. 49 A tutto il popolo di Dio, ai suoi pastori (Bollett. di Colleg. N. 3/4, P. 23)
- A. 50 Di fronte alla notificazione del Card. Florit la Comunità dell’Isolotto per l’unità e l’autenticità della Chiesa (Bollett. di Colleg. N. 3/4, P. 26)

B – Pama

- B. 01 Perché occupiamo la cattedrale (Boa 210)
- B. 02 Documento preliminare (Boa 211)
- B.03 Documento d’occupazione n. 1 (Boa 211)
- B. 04 Documento d’occupazione n. 2 (Boa 214)
- B. 05 La polizia in cattedrale (Boa 216)
- B. 06 Comunicato stampa del 17.9.1969 (Boa 217)
- B. 07 Documento di occupazione n. 3 (Boa 218)
- B. 08 Documento di occupazione n. 4 (Boa 220)
- B. 09 Documento di occupazione n. 5 (Boa 223)
- B. 10 Lettera aperta a Paolo VI (Boa 232)
- B. 11 Volantino conclusivo assemblea 31 ottobre (Boa 241)
- B. 12 Per un impegno del cristiano nella realtà storico-culturale

- (Boa 242)
B. 13 L'oppressione dei poveri e la chiesa di Cristo (Boa 246)

C - Trento

- C. 01 La parola di Dio oggi a Trento (Boa 21)
C. 02 Dichiarazione del gruppo "Mounier" di Verona sul controquaresimale (Boa 34)
C. 03 Documento sul controquaresimale firmato da 150 trentini (Boa 38)
C. 04 Articolo de "l'Amico Serafico" di Trento sul controquaresimale (Boa 43)
C. 05 L'autoritarismo nella chiesa (Boa 45)
C. 06 Laici e preti a confronto (Boa 51)
C. 07 Contributo del gruppo "Dopoconcilio" ad una lettura dell'Isolotto (Boa 56)
C. 08 Documento del Gruppo d'impegno per la parola di Dio di San Pietro (Documento Originale)
C. 09 Laici nella chiesa dopo il Concilio (Documento originale -dopoconcilio - nov. / dic. 1969)
C. 10 Una parola alla nostra Chiesa (Regno Doc. 1969. P. 259)

D - Verona

- D. 01 Lettera aperta del gruppo "Mounier" ai vescovi d'Italia sulle compromissioni del magistero gerarchico in materia politica (Boa 61)
D. 02 Lettera aperta del gruppo "Mounier" al Card. Garrone sulla formazione teologica dei laici e dei religiosi (Boa 65)
D. 03 Proposta di discussione di una assemblea di cristiani sulla mercificazione e sulle mistificazioni del Natale (Boa 68)
D. 04 Volantino sulla giornata dell'Università cattolica (Boa 74)
D. 05 La Pasqua all'Abital e gli investimenti del Vaticano (Boa 76)
D. 06 Documento del gruppo "Gauthier sulla vicenda dei frati di San Bernardino (Boa 77)

E – Rimini

- E. 01 Lettera aperta al Papa sulla “Guerra Santa” nel Vietnam (BOA 85)
- E. 02 Matrimonio, morale e regolazione delle nascite (BOA 87)
- E. 03 Lettera aperta al Papa per la chiusura de “L’Osservatore Romano” (BOA 100)
- E. 04 Lettera aperta al Papa sull’incontro con il Presidente Johnson (BOA 103)
- E. 05 Contro l’unità politica dei cattolici (BOA 106)
- E. 06 Il Vangelo condanna il concordato (BOA 109)
- E. 07 Lettera aperta ai Vescovi italiani sulla fine dell’unità politica dei Cattolici (documento originale/presenza 4)
- E. 08 A colloquio con l’Isolotto (Boll. di coll. N.2, P.3)
- E. 09 Cosa ci ha detto padre Barbieri (Boll. di coll.n.2, P.3)
- E. 10 Università cattolica residuo medievale (Boll. di coll.n.2, P.5)
- E. 11 L’annuncio dell’ Evangelo a noi (Boll.di coll.n.2, P.5)

F – Bologna

- F. 01 La destituzione del Card. Lercaro (Boa 114)
- F. 02 Lettera aperta contro l’enciclica “Humanae vitae” (Boa 117)

G. – Venezia

- G. 01 Lettera della Fuci veneziana a “La voce di S. Marco” (Boa 123)
- G. 02 Lettera al Card. Urbani Patriarca di Venezia (Boa 124)
- G. 03 Testo della dichiarazione di risposta alle critiche (Boa 131)
- G. 04 I sottoscritti affermano le seguenti proposizioni (Boa 133)
- G. 05 Contro l’ambiguità della gerarchia ecclesiastica (Boa 137)
- G. 06 Lettera a “La voce di S. Marco in difesa del presepio contestato (Boa 149)
- G. 07 Lettera a “La voce di S. Marco”: “La campana continua a suonare” (Boa 153)

H – Casale Monferrato

- H. 01 Lettera aperta del “Gruppo 60” (Boa 161)
H. 02 Ciclostilato n. 5 (Documento Originale)

I – Roma

- I. 01 Lettera aperta al Papa sulla guerra nel Vietnam (Boa 174)
I. 02 Volantino distribuito durante l'occupazione di S. Pietro dell' 1.1.1969 (Boa 180)
I.03 L'Evangelico incontro del Papa con Nixon e la repressione vaticana, volantino (Boa 203)

L – Milano

- L. 01 Testo del volantino illustrante la problematica della veglia di preghiera contro l'aggravarsi della violenza nel Vietnam (Boa 349)
L. 02 Lettera indirizzata al Card. Giovanni Colombo Arcivescovo di Milano (Boa 349)
L. 03 L'occupazione del Centro Culturale S. Ferdinando - Lettera aperta ai fedeli (Boa 353)
L. 04 Fine dell'occupazione del circolo S. Ferdinando e ripresa delle attività (Boa 356)
L. 05 Volantino illustrante le linee operative del C.C.S. Ferdinando (Boa 357)
L. 06 Lettera di adesione all'operato di don Mazzo parroco dell'Isolotto promossa dal Centro Culturale S. Ferdinando (Boa 360)
L. 07 Lettera del Centro Culturale S. Ferdinando ai fedeli nella giornata per la raccolta di fondi per le nuove chiese (Boa 362)
L. 08 Lettera aperta del Centro Culturale S. Ferdinando ai sacerdoti della diocesi di Milano.
L. 09 Non possiamo tacere! (Boa 368)
L. 10 Bozza di riflessione sui rapporti con le “Autorità” (Boa 368)
L. 11 Lettera aperta al fratello vescovo Giovanni (Boa 375)

- L. 12 Considerazioni sulla Università Cattolica (Boa 378)
L. 13 Presa di posizione di un gruppo di incaricati di “Gioventù studentesca” (Documento originale)
L. 14 Manifesto per l’abolizione del Concordato (ARLI) (Documento Originale)
L. 15 Quale sarà il futuro delle nostre chiese nel quartiere del Lorenteggio? (Documento originale)
L. 16 Il Gruppo di Lorenteggio (Bollett. di colleg. n. 3/4 P. 16)
L. 17 Il prete Gian Carlo Bussetti alla Comunità dei credenti (Boll. di colleg. n. 3/4, P. 17)

M - Brescia

- M. 01 Documento di analisi e proposta sulla Chiesa d’oggi (BOA 387).

N - Genova

- N. 01 Per un rinnovamento della comunità ecclesiale (proposte per il movimento di San Camillo) (BOA 405).
N. 02 Il movimento di San Camillo (BOA 411)
N. 03 Lettera al Cardinale Siri Arcivescovo di Genova (BOA 417)
N. 04 Resoconto dell’incontro fra 40 componenti del movimento di San Camillo e il cardinale Gisueppe Siri, Arcivescovo di Genova (Bollett. di Colleg. N. 2, p. 6)
N. 05 Relazione dell’Assemblea del 5 marzo (Bollett. di Colleg. n. 1, p. 27)
N. 06 La Chiesa locale generose verso il futuro (Bollett. di Colleg. nn. 6/7/8, p. 2).

O - Napoli

- O. 01 La lotta dei baraccati e la giustizia di Dio (BOA 425)
O. 02 La nascita di Cristo e lo sfruttamento dell’uomo (BOA 434)
O. 03 Autonomia politica dei laici e libertà della Chiesa (BOA 435)

- O. 04 Lettera aperta all'Assemblea della C.E.I. durante il digiuno del febbraio 1968 (BOA 438)
- O. 05 La fraternità "De Foucauld" e la Chiesa dei poveri (BOA 441)
- O. 06 Lettera aperta alla C.E.I. contro la "Cultura cattolica" (BOA 443).

P- Arezzo

- P. 01 Lettera aperta a Mons. Cioli, Vescovo di Arezzo (BOA 453).

Q - Salerno

- Q. 01 I giovani/il problema religioso/l'ora di religione (inchiesta) (documento originale)
- Q. 02 Contributi alla Chiesa locale (documento originale)
- Q. 03 Aiutiamo la comunità ecclesiale a ritrovarsi attraverso la liturgia (documento originale)
- Q. 04 La chiesa locale: il popolo di Dio (documento originale)
- Q. 05 Intervento di Luigi Bove all'incontro ed dirigenti diocesani Giac (documento originale)
- Q. 06 Editoriale (documento originale)

R - Torino

- R. 01 Alcune notizie sulla vita della comunità del Vandalico (Bollett. di Colleg., n. 3/4, p. 3)
- R. 02 Lettera aperta a P. Pellegrino (Bollett. di Colleg. n. 3/4, p. 9)
- R. 03 Perché siamo intervenuti (Bollett. di colleg. n. 3/4, p. 10)
- R. 04 I gruppi e comunità del Piemonte ai loro vescovi (Bollett. di Colleg. n. 3/4, p. 20)
- R. 05 Documento di 300 cristiani preti e laici (Bollett. di Colleg. n. 6/7/8, p. 21)
- R. 06 Caro Neo-Arcivescovo (Da "Il Giornale di Pinerolo e Valli", 1 Feb., 1970).

S – Sesto San Giovanni (Milano)

- S. 01 Documento “Il Cristo, la Chiesa siamo tutti” (documento originale)
S. 02 Documento del gruppo “31” di Sesto S. Giovanni (MI) (documento originale)
S. 03 Sulla via di una autentica comunità (documento originale)

T – Lecce

- T. 01 Dieci esigenze per una nuova Chiesa (Questitalia, n. 136-138, Lug/Set 1969, p. 136)

U – Italia: Contro l'unità politica dei cattolici

- U. 01 Gruppo di documenti riguardanti la contestazione contro il comunicato della C.E.I. sull'attività politica dei cattolici (BOA 470-485).

V – Italia: GRUPPO DI DOC. SUL VIAGGIO DE PAPA A BOGOTA'

- V. 01 Gruppo di documenti sul viaggio del Papa a Bogotà (BOA 488-497).

Z – Viareggio

- Z. 01 La comunità ecclesiale di Viareggio (documento originale)
Z. 02 Responsabilità nella Chiesa (Popolo di Dio/Agosto 1969)
Z. 03 La Chiesa nel cuore degli uomini (Popolo di Dio/Febbraio 1969)
Z. 04 Passione di Cristo e della Chiesa (Popolo di Dio/Marzo 1969)
Z. 05 Così sognamo la chiesa (Popolo di Dio/Maggio 1969)
Z. 06 La Chiesa motivo di ateismo (Popolo di Dio/Ottobre 1969)
Z. 07 Cosa si deve fare? (Popolo di Dio/Febbraio 1969).

BIBLIOGRAFIA

Parte seconda

Sembra opportuno ampliare il quadro bibliografico indicando altri testi “di documentazione” e alcune analisi del dissenso ecclesiale edite in periodi di poco precedenti alla stesura (1972/73) di queste note:

01. Centro di Documentazione di Pistoia, *Una Chiesa povera per un mondo povero. Verso nuove esperienze di Chiesa in Italia*, Jaca Book, Milano 1969.
02. Isolotto, *Chiesa dei poveri*, in “Testimonianze” 109-110, numero monografico
03. *Documentazione sulla vicenda della Comunità di Oregina*, in “Testimonianze” 134, pp. 337-353.
04. *Cinque anni di dopo-concilio a Torino: i gruppi del dissenso*, in “Testimonianze” 139-140, pp. 830-841.
05. *Assemblea dei Gruppi spontanei di impegno politico-culturale per una nuova sinistra, I Gruppi spontanei e il ruolo politico della contestazione*, (Atti del Convegno di Rimini), Feltrinelli, Milano 1968.
06. *Comunità dell'Isolotto, Isolotto 1954-1969*, Laterza, Bari, 1969.
07. *Religioni Oggi, Da Parma all'Isolotto – Il cardinale contestato*, Roma, 1968.
08. A. D'Alfonso (a cura di), *I cattolici e il dissenso*, Editori Riuniti, Roma, 1969.
09. E. CAVATERRA, *Antologia del dissenso cattolico*, Borla, Torino, 1969.
10. T. SANSONE, *Una comunità si confessa*, Jaca Book, Milano 1969.
11. G. BIANCHI, *L'Italia del dissenso*, Queriniana, Brescia, 1968.
12. A. ZARRI, *Il grano degli altri (meditazioni sull'Isolotto)*, Gribaudi, Torino, 1970.
13. E. GEMMA, *Oltre la contestazione*, Jaca Book, Milano, 1969.
14. B. ULIANICH, *Autorità e libertà nella Chiesa: abbozzo di una problematica*, in “Il Mulino”, n. 207, gennaio-febbraio 1970, pp. 60-94.
15. D. ZOLO, *Editoriale: I gruppi spontanei dalla diaspora all'impegno politico: aspetti positivi e rischi delle recenti iniziative promosse dalla rivista Questitalia e dal circolo Maritain*, in “Testimonianze” 103,

- aprile 1968, pp. 193-198.
16. N. FABRO, *I cattolici e la contestazione in Italia*, Esperienze, Fossano (CN) 1970.
 17. A. PARISI, *La matrice socio-religiosa del dissenso cattolico*, in "Il Mulino", n. 216, luglio-agosto 1971, pp. 637-657.
 18. G. BIANCHI, *I gruppi spontanei*, in "Relazioni Sociali", n. 7-8. luglio-agosto 1971, pp. 594-611.
 19. G. DELLA PERGOLA, *I gruppi di "Comunione e liberazione" (1970-71)*, in "Testimonianze" 136, pp. 523-534.
 20. N. COLAIANNI, A. DI SUMMA, *Dissenso e comunione*, in "Testimonianze" 136, pp. 506-516.
 21. A. NESTI, *Mutamento sociale, gruppi e "comunità di base"*, in "Testimonianze" 134, pp. 294-320.
 22. B. CICCHETTI, *La vicenda di Oregina: verifica della situazione ecclesiale di Genova*, in "Testimonianze" 134, pp. 326-337.
 23. G. BIANCHI, R. SALVI, *I gruppi giovanili in area di parcheggio*, in "Rocca", n. 6, 15 marzo 1972, pp. 35-38.
 24. P. RICCA, *Il cattolicesimo del dissenso. (Una valutazione protestante)*, Claudiana, Torino, 1969.
 25. C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa*, Feltrinelli, Milano, 1969.

Dalla diaspora senza segno alla diaspora polarizzata

«File» 2005, da testo originale del 1974 ^{110*}

110 * Prima stesura del testo (parzialmente) riscritto ed edito col titolo «Il difficile rapporto politica/cultura nell'area cattolica italiana» in «Il Tetto», n. 73/74, gennaio-febbraio 1976

1. Religione, cultura politica

Tutto ciò che si è verificato sul piano religioso e quanto si è venuto producendo nel corpo stesso della cristianità (Italiana) è indubbiamente relato a mutamenti oggettivi, reali, prodottisi a livello di struttura e di società, come pure della presa di coscienza di questi mutamenti.

Configurandosi infatti come termine “istituzionale” della fede, come sua concretizzazione e visualizzazione culturale e storica, la religione assume un carattere tipicamente sovrastrutturale, situandosi in rapporto dialettico con i processi e gli eventi reali che ne fanno maturare le potenzialità.

In alcuni casi inoltre, pur non cambiando la situazione concreta, muta la “coscienza” (il modo cioè di percezione) della situazione; è ovvio però che anche simili mutamenti non avvengono – e non sono avvenuti – per forza propria o secondo determinanti astratte, quanto piuttosto in relazione a fenomeni e processi storici.

Affrontare analiticamente alcuni aspetti di quella che viene ormai correntemente definita la “questione cattolica” ed alcuni temi che non solo per la loro valenza politica hanno caratterizzato la comunità ecclesiale italiana comporta quindi la necessità di fare i conti anche con queste dinamiche del reale e della percezione del reale, con i processi storici e le espressioni culturali che li esprimono (o li distorcano).

Sembra opportuno in particolare – in aggiunta e a complemento dei processi già delineati – portare l’attenzione sulla fine (già vissuta) del pensiero religioso come “pensiero totalizzante” capace di caratterizzare e informare globalmente di sé una epoca storica.

Non a caso già in Weber, uno dei più alti rappresentanti del pensiero borghese, si avverte e viene nitidamente concettualizzata la fine di una collocazione egemonica del pensiero religioso all’interno – almeno – di un quadro occidentale e moderno-capitalistico in cui si è assestato il predominio della borghesia. Weber sottolinea che gli avvenimenti e i comportamenti oramai possono essere compresi soltanto conoscendo la visione esistenziale che è dominante nei vari periodi storici, tanto che l’insieme dei dogmi religiosi e la loro interpretazione vengono assunti come fondamentali per comprendere le azioni degli uomini e dei gruppi; allorché passa a considerare il rapporto tra etica protestante e spirito del capitalismo, l’analisi weberiana riconosce (e colloca) in posizione dominante la “razionalità”

del capitalismo (“moderno”), riconoscendo certo – è questo un elemento-cardine del pensiero di Weber – la presenza fondamentale della componente religiosa, seppure laicizzata, nello spirito del capitalismo, ma precisando l’impotenza di questa a mantenersi su posizioni totalizzanti ed egemoni. È questo in sostanza il processo di desacralizzazione delle comunità e di secolarizzazione che opera nella società industriale, in forza del quale la razionalità nei suoi aspetti reali e nella sua mitizzazione assume anche – in qualche modo – le funzioni di pensiero totalizzante e quasi di “religione laica” nella società industriale.

Se questo processo è però ormai vissuto, forse anche a livello di massa, un altro – ad esso dialettico – si affaccia alla ribalta delle coscienze; si avverte infatti la crisi della pretesa totalità di questa stessa ragione (borghese e illuministica); ed è significativo che ciò si verifichi contestualmente al venir meno dell’eurocentrismo politico, culturale ed etico. Infatti gli Stati Uniti che si erano consolidati nel corso del XX secolo a livello internazionale in chiave imperialistica non avevano rappresentato altro che una variante del precedente eurocentrismo; la fase calante del loro predominio rappresenta la crisi estrema (e post-datata) di un’Europa che tra l’altro aveva costituito per secoli la culla del cristianesimo. Anche questa peculiarità viene meno e anzi in questo senso già ci muoviamo per molti versi in un modo post-eurocentrico: prevalgono oggi – già lo si è notato – altre realtà geografiche che corrispondono a culture diverse, e altre civiltà (asiatiche, latino-americane) acquistano sempre più rilevanza nel contesto mondiale.

Qui si colloca la crisi – di cultura e complessiva – che travaglia la comunità ecclesiale e consente di parlare di diaspora anche rispetto ad essa e non solo nei confronti della realtà organizzativa e sociale del mondo cattolico: è una crisi della religione in quanto cultura che si proietta immediatamente in campo etico investendo nei fatti norme di comportamento pubblico, familiare e sessuale; una crisi che nella comunità ecclesiale italiana ha assunto forme espressive molto articolate, muovendo sovente dal bisogno e da momenti di “ricerca” in ordine al rapporto fede cristiana – cultura – prassi politica.

2. Tra “aggiornamento” e tensione politica: i “centri culturali”

Fino quasi agli anni settanta, a un momento cioè in cui già sembrava affievolirsi la spinta spontaneo-contestativa degli anni ruggenti

'68-'69 per la ricerca di più meditate ed efficienti forme di organizzazione, i centri (o circoli) culturali hanno costituito un fatto tipico e sufficientemente generalizzato del tessuto associazionistico cattolico, e hanno cercato di rispondere all'esigenza, che si è di tempo in tempo riproposta nella cristianità italiana, dell'aggiornamento culturale.

La celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, che sotto l'impulso giovanneo aveva fatto dell'aggiornamento un terreno d'impegno e di confronto per la cattolicità internazionale, ha non poco influito su questi "nuovi luoghi" del mondo cattolico italiano determinandone le tematiche: dal dialogo con i marxisti, al tema della pace – che in periodi di guerra fredda era stato agitato dai militanti comunisti – alla nuova ancorché distorta coscienza internazionale – in particolare sotto specie terzomondista -, alle nuove frontiere della morale.

L'elenco potrebbe allungarsi comprendendo personalità un tempo prestigiose nella cristianità italiana, quali il prof. Giorgio La Pira, ex-sindaco di Firenze tenuto in odore di santità, ma questo scampolo può bastare a dare un'idea non già del tono complessivo della trama di discorso intesuta con cicli di conferenze, dibattiti, tavole rotonde, corso di apologetica o sociologica cristiana (nel 1963 al Centro Culturale "Ricerca" di Sesto S. Giovanni aprì il "Primo Corso di Sociologia per Giovani" con una conversazione sul tema: *Autonomia e fonti della sociologia cristiana*) bensì delle punte più significative e "di sinistra" dello schieramento in campo. E in effetti non si capisce il ruolo dell'operazione "centri culturali" se non la si colloca entro l'area interclassista del tessuto cattolico tutta corsa dalle tensioni – riformistiche – di rinnovamento. La fine del miracolo economico a livello strutturale e, a livello culturale, il tentativo di trasformare "il vento del Concilio in aria condizionata"¹¹¹. – come ha scritto Franco Fusetti, prete conciliare e ineguagliabile animatore di centri culturali nell'hinterland milanese, a Sesto S. Giovanni prima ed a Legnano in seguito – non potevano non indurre gravi tensioni nella cristianità italiana facendo passare, talvolta soltanto apparentemente e talvolta di fatto, il discorso dei centri culturali da una tematica progressista ad una più radicale.

La radicalizzazione non ha mancato di produrre reazioni di rigetto da parte delle Gerarchie ecclesiastiche locali e della cosiddetta comunità

111 Franco FUSETTI, *La Chiesa non è un sottomarino*, Massimo, Roma 1971, p. 15. Il testo ripercorre – ed è particolarmente significativo in questo senso – alcuni dei principali temi emergenti dall'orizzonte ecclesiale e sociale del periodo conciliare e del post-concilio.

parrocchiale spesso intruppata dietro *slogans* della maggioranza silenziosa che ne esprime l'atavico moderatismo e qualunquismo, tutti orientati alla paura "sacrale" del nuovo.

È evidente che molti sono gli errori commessi dai dirigenti e dai militanti dei circoli culturali stessi in questo frangente: errori per lo più indotti dalla non abitudine a muoversi sul terreno del confronto politico, sostituendovi emergenze di volta in volta messianiche millenaristiche, semplicemente ingenua e non storicizzate, con risvolti, se non di integriamo, almeno di confusione di metodi e strumenti.

Infatti, nonostante l'evidente inclinazione che emerge dai loro *curricula* ad occuparsi di problemi educativi e pedagogici – inclinazione che dopo la pubblicazione di *Lettera a una professoressa* si svolgerà in passione poi orientata ora da Illich ora da Freire – i centri culturali finiscono spesso per fare confusione sulle metodologie di intervento.

Investiti dall'emergere sessantottesco dei gruppi spontanei, e a loro volta incubatrici di gruppi spontanei, i centri culturali saranno sovente sopraffatti e disgregati dalle dinamiche proprie dei gruppi a basso livello di organizzazione. Più complessi come struttura, riferimenti, necessità di più ampie mediazioni i centri culturali non reggeranno di fronte alle tensioni primarie, innescate, coscientemente o meno, dalla politica dei piccoli gruppi.

Né la comunità ecclesiale – là dove esiste e non si è limitata ad aggiungere l'aggettivo "comunitaria" alla preesistente parrocchia o alla tradizionale gita, detta pellegrinaggio, al santuario di qualche Madonna – li ha aiutati ad uscire dalle difficoltà; spesso anzi ne ha accelerato la crisi proponendo loro un aggressore esterno ed intollerante – non rispettoso del pluralismo culturale proposto dal Concilio – da cui difendersi.

Essi si sono più spesso salvati, seppure lavorando a regime ridotto, nelle zone dove il conflitto è rimasto entro limiti di espresa o di *fair-play* tollerabili, nelle fasce cioè dove l'area cattolica si è potuta conservare margini più ampi di bonaccia interclassista proprio perché meno direttamente investita da quelle scosse di classe della cui oggettività non è dato sospettare, tanto che risulta ormai chiaro per tutti – o quasi – come le dinamiche divaricanti in termini di polarizzazione classista non siano state tanto introdotte soggettivamente da organizzazioni filiate nell'immediato periodo post-bellico dalla matrice del mondo cattolico – come potrebbero sembrare avere fatto le ACLI di Vallombrosa 1970 – ma sono effetto indotto nell'area

cattolica dalle trasformazioni verificatosi a livello strutturale e culturale nel sistema capitalistico italiano.

Tante novità non potevano non ripercuotersi vertiginosamente le crisi di identità e collocazione, metamorfosandone la natura (si pensi al famoso “Circolo Maritain” di Rimini), rivelando limiti, impossibilità e praticabilità di un’esperienza che l’irruzione della politica, con le sue valenze profetiche, ha costretto ad interrogarsi in un tempo breve su se stessa conducendo, almeno nella valutazione che qui si avanza, a delimitarne, non solo cronologicamente, il campo d’intervento.

Avviene così che se la prima tappa dei centri culturali è costituita dall’esperienza del riformismo ecclesiale italiano nella fase di aggiornamento conciliare, la seconda coincide con l’irruzione politica che provoca il dissolvimento del tradizionale associazionismo cattolico e crea, in diaspora – che è anche diaspora di ipotesi culturali e di lotta – il fenomeno dei gruppi spontanei nei quali si ritrovano e lavorano i cattolici del dissenso.

3. Le radici dei centri culturali

Il momento di crisi dei centri culturali deriva dalla caduta pratica di un proselitismo orientato ai vicini, ai fedeli, alla anche “nostra buona gente”. Si tratta di porsi in stato di missione e di preoccuparsi più dei “lontani” che non dalle organizzazioni dei cattolici praticanti; da qui le frizioni che hanno spaccato in destra e sinistra la cosiddetta comunità parrocchiale.

I progressisti hanno inteso, o meglio, intuito tutto ciò, anche se non sono stati in grado di attuarlo. Andare a lavorare tra i lontani significa infatti confrontarsi con i loro bisogni, essere con loro, essere dei loro, rimanere in loro; non per integrarli in una comunità già giuridicamente definita, ma per lievitare evangelicamente questi bisogni. Sul piano culturale ed educativo diventano perciò improponibili vecchi schemi prefabbricati: si tratta invece di assumere le nuove realtà animandole dal di dentro. Questo il compito, che richiama come similitudine le tensioni presenti nella esperienza dei preti operai.

In questo senso viene investito da un processo di frantumazione un mondo dato in quanto “mondo cattolico”: la presa di coscienza di questa situazione di diaspora culturale e organizzativa rende difficoltoso farvi riferimento in termini di propaganda ed apologia, e il tarlo della crisi incomincia

ad insinuarsi anche nel clero, la fascia tradizionale di intellettuali organici – sociologicamente compatta in termini di funzionariato ecclesiastico – che sente traballare il proprio *background* culturale. La cultura del seminario, a monte, è avvertita come superata, in qualche caso antidiluviana, comunque impotente a dar conto delle trasformazioni in atto, sulle quali, più in termini di sociografia che di analisi relazionale, risulta agevole appiccicare l'etichetta della secolarizzazione. Il giovane clero soprattutto avverte la fine della propria "organicità per due ragioni di fondo: la prima è il venire meno della compattezza ideologica, in quanto comune visione, del mondo cattolico, cui si accompagna a livello pratico e a livello di rapporti interpersonali il senso di una solidarietà perduta; la seconda è il venire meno proprio della *intellettualità* del clero, quella almeno sorretta dalle categorie tomistiche apprese in seminario e più spesso ridotte, con un pizzico di *esprit de geometria* di cartesiana memoria, a schema didascalico per l'omelia domenicale.

Non mancano nelle *élites* clericali i tentativi di aggiornamento. I Gesuiti oltre alla *Civiltà Cattolica* tanto anacronistica nel titolo che ne dichiara l'ormai impossibile programma, quanto pur sempre autorevole, mettono in circolazione *Aggiornamenti sociali*, redatta dal gruppo milanese che fa capo al centro San Fedele e al gruppo dei Padri Macchi, Reina e Perico. *Studi Cattolici*, permanentemente tesa a mostrarsi modernizzante, a dare di tutto, maniglie comprese, interpretazioni moral-teologiche, è costretta perennemente a difendersi dalle accuse di collusione con l'*Opus Dei* e ad invitare i lettori a non abbandonare il pio esercizio dell'operazione. Edittorie come la *Studium*, *Borla* prima maniera (prima cioè dell'inizio della parabola reazionaria di Augusto Dal Noce e amici), *Gribaudo*, e, a più vasto raggio e con maggiore respiro di teologia internazionale, *Morcelliana* e *Queriniana*, aprono gli orizzonti di una cultura cattolica formato strapaese alle correnti europee. Viene ripubblicato *Umanesimo Integrale* di Maritain, la cui impostazione e traduzione è merito di monsignor Giovanni Battista Montini, poi arcivescovo di Milano e quindi pontefice con il nome di Paolo VI. Ed è proprio la Milano del cardinal Montini a produrre con più decisione e maggior razionalità – e non a caso, ma perché era investita dai processi che caratterizzano la tecnopoli – lo sforzo modernizzante teso a suggerire la compatibilità tra cultura cattolica e mondo industriale.

Tipico strumento di approfondimento e divulgazione popolare di questo sforzo di raccordo è l'Istituto Sociale Ambrosiano: vicino all'Arcivescovado, vicino all'Università Cattolica, vicino all'Azione Cattolica, esso,

chiamando a raccolta energie fresche di laici, produce uno sforzo ingente per diffondere tra le mura delle parrocchie e degli oratori rudimenti di economia e di scienze politiche in generale. Ne sono l'anima don Guazzetti, che si distinguerà nel lavoro di precursore del centrosinistra, il professor Giuseppe Lazzati, fondatore dell'ordine secolare dei *Milites Christi*, professore di patristica all'Università Cattolica della quale sarà eletto più tardi rettore, i "dottorini" Sergio Zaninelli e Luigi Baglioni, la cui presenza sarà rilevante, anche se non univoca nel mondo accademico e sindacale (cislino). Per questa operazione di modernizzazione il potente apparato organizzativo dell'Università del Sacro Cuore metteva anche in moto i corsi estivi di aggiornamento presso il centro della Mendola.

Si sono fatti questi cenni molto sommari per dare un'indicazione del travaglio che pervade la cultura cattolica post-ricostruzione fino al grande vento del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo.

3.1 *La spinta conciliare*

L'evento conciliare inaspettatamente promosso da Giovanni XXIII apre una tappa importante per la cristianità italiana che, messa a confronto con il quadro ecumenico che annovera tensioni ed avanzamenti ben altrimenti significanti, ne subisce un profondo contraccolpo. L'episcopato italiano, se non per alcune punte – il cardinal Lercaro di Bologna, il suo ausiliare Bettazzi –, non fa gran figura all'assise ecumenica. Ma il Concilio si svolge a Roma in San Pietro e almeno questo fatto topografico – amplificato dall'attenzione di tutti i mezzi di comunicazione sociale – produce effetti vistosi nel mondo cattolico di casa nostra. Il vento impetuoso del Concilio, animato da un episcopato internazionale che si autocritica, si sostituisce anche nelle diocesi italiane al ponentino curiale.

E il vento del Concilio spira con il vento del riformismo internazionale ed interno. La breve stagione kennediana produce nel clima da "nuova frontiera" il *Corpo della pace*, e riproduce ai microlivelli nell'opinione cattolica i piccoli gruppi tipo *Mani Tese* che costituiscono le fragili gambe, alla base, sulle quali cammina e talvolta galoppa l'ideologia terzomondista. E poco importa che questa falsa coscienza, atta ad attirare benedizioni e plausi e a mettere in pace le coscienze, copra una nuova fase di sviluppo aggressivo del capitale USA (Kennedy-Gracco moltiplica i *consiglieri* in Vietnam). Sul fronte opposto gli fa eco Kruscev col rapporto "segreto" al XX

Congresso del PCUS. Si parla di disgelo, coesistenza, competizione pacifica. E se non mancano gruppi che – come “Russa Cristiana” a Milano – rinveteriscono il clima quarantottesco di stampo integristico guerreschiano nei confronti della *cortina di ferro*, molti parroci di città appendono alla parete dello studio il quadro che raffigura la trinità della speranza: Papa Giovanni che conduce lungo il solco della pace Kennedy e Kruscev.

Il clima riformista impregna di sé la cultura che più influisce sui lavori dei padri conciliari, e nell’asfittica cristianità italiana il clima del riformismo è sufficiente a mettere fuori causa tutto il vecchio tessuto associativo.

Anche per rispondere al senso del disfacimento iniziato ed inevitabile i settori di punta tentano, con successo, l’esperienza dei centri culturali.

Essi rispondono alla tipica metodologia cattolica dell’aggiornamento, rimessa in onore da papa Giovanni. Il vecchio non viene smantellato: semmai crollerà consunto dalle termiti del tempo. Ma intanto si erige il nuovo cantiere per la nuova città celeste, i cui muri maestri culturali saranno le tematiche conciliari.

I centri culturali non affrontano direttamente il discorso politico, che il 1968 rivelerà essere lo spartiacque della storia presente, ma si impegnano in un giro d’orizzonte. Ciò del resto corrisponde alla loro ragione sociale ed agibilità: chi in seguito, preso dai bollori del maggio, vorrà servirsi dei centri culturali come strumento politico, sarà ben presto costretto a sondarne tutta l’inadeguatezza, a pagare lo scotto della non speculare sovrapponibilità – in questa fase storica – di cultura e politica, dei rispettivi obiettivi, metodologie, mezzi.

Piuttosto nei centri culturali non viene mai meno il tentativo di innestare in una nuova e modernizzante cultura il *patrimonium fidei* e in particolare di riaggiornare – con opera che alcuni anni più tardi potrà rivelarsi meritoria – quelli che nella terminologia di Bonhoeffer si definiscono “problemi ultimi”. Il senso e il che fare della vita, che è poi il di dove vengo e dove sono diretto degli esercizi ignaziani, che cosa sia Dio in sé, che atteggiamento tenere di fronte al problema della morte, e via scandagliando. Sarà questo uno degli impegni più preveggenti se, a maggio francese ormai concluso, la rivista *Frères du Monde* potrà scrivere che i giovani vanno riproponendosi i grandi temi dell’esistenza dopo essersi cimentati (e ben decisi a continuare nell’impegno che altro non è che *un inizio*) con i problemi bonhoefferamente detti penultimi.

Bisogna anche dire che il tono generale dell'impegno – conferenze, dibattiti, pubblicazioni – dei centri culturali è e rimane quello dell'aggiornamento in senso tradizionale. Un documento esemplare di quanto fin qui affermato lo ritroviamo in una pubblicazione del Centro Culturale "Ricerca" di Sesto S. Giovanni apparsa nell'estate del 1965 per tentare un bilancio di cinque anni di intesa e molto fortunata attività. Vi si legge: "Il Centro Culturale 'ricerca' nasceva a Sesto S. Giovanni nell'autunno del 1960 per opera di alcuni giovani cattolici, coscienti della propria responsabilità nel campo culturale. Gli scopi che li hanno guidati e ne hanno orientato l'impegno in questi cinque anni sono:

1) testimoniare l'incontro tra il cristianesimo e qualsiasi realtà, prima fra tutte la cultura come componente essenziale di una vera personalità umana e cristiana. "Tutto ciò che è umano ci riguarda" dice Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam Suam*".

2) Stimolare nei cattolici sestesi l'esigenza di approfondire sempre più i fermenti vitali del proprio tempo e della propria società per rendersene vivaci interpreti.

3) Offrire a chiunque la possibilità di conoscere e di discutere il pensiero cattolico, attuando quel dialogo col mondo che il pontificato di papa Giovanni e il Concilio hanno rinvigorito e rilanciato nell'azione della Chiesa.

Con questa finalità il Centro Culturale "Ricerca" ha iniziato la sua azione, limitandola dapprima alle conferenze, ai dibattiti e a qualche spettacolo teatrale. Nel 1962, dopo la costruzione della nuova sede, ha allargato il suo campo anche al settore delle arti figurative, del cinema ed ha intensificato l'attività del settore teatrale. È di qualche anno la costituzione del "Gruppo Amici del Centro Culturale ricerca" che riunisce quanti, interessati all'attività del Centro, intendono stabilire una collaborazione più stretta.

Il Centro Culturale "Ricerca" ha cercato così di attuare il nome che era stato scelto come augurio e come direttiva: ricerca di sempre nuovi aspetti della problematica del mondo in cui viviamo, ricerca costante di nuovi mezzi per rendere ogni giorno più efficace, presso l'opinione pubblica cittadina, il discorso che i cattolici stessi stanno sviluppando nel campo culturale.

Né si poteva dimenticare, affinché l'attività non fosse disincarnata,

il contesto sociale in cui si esplicava: una città come Sesto S. Giovanni, dove oggi il mondo del lavoro sta maturando una coscienza sempre più sensibile alla vasta problematica umana. Siamo infatti convinti che comprendere il mondo in cui viviamo sia la prima condizione per una cultura che voglia inserirsi nel discorso odierno e voglia riuscire a farsi ascoltare”.

Vi si ritrovano tutte le tensioni e gli strumenti della cristianità “ricostruita” degli anni cinquanta: dal timore dell'emarginazione all'attenzione soddisfatta per il “successo” di pubblico, dalla sensibilità al “mondo del lavoro” all'attività per settori: arti figurative, teatro, cinema, dove la tradizione cattolica di cineforum da don Gaffuri in poi è uno dei dati anche organizzativamente più corposi dell'associazionismo cattolico post-bellico. Stilla da ogni riga l'ansia per una cultura cattolica che, aggiornandosi e incarnandosi, deve restare *uber alles*. Non è presente la coscienza della fine dell'universo culturale cattolico e quindi la dinamica di lavoro è ancora di tipo apostolico: una Chiesa in “stato di missione” cerca di acquisire al proprio corpo porzioni sempre più cospicue di “lontani”. Le linee più avanzate di lettura sono i libretti della Locusta che riproducono i saggi di don Primo Mazzolari.

Di questa fase, in termini di sintesi e per limitare ancora il campo d'attenzione all'ambito ecclesiale e culturale, sono da sottolineare – con Romano Paci – due aspetti:

- “...1) essa coinvolge soltanto limitati settori elitari della comunità ecclesiale italiana;
- 2) non rivela ancora un conflitto con la gerarchia istituzionale, ma piuttosto sviluppa una collaborazione dialogica, pur talvolta critica, e più spesso generosamente autocritica”¹¹².

3.2 Modernizzazione, riformismo, dialogo

Su un altro e significativo versante del fenomeno è poi da notare che “in questa fase anche la riflessione e le istanze di rinnovamento portate avanti dalle riviste e dalle comunità (peraltro fra loro abbastanza isolate e talvolta “concorrenti” e non mettono in discussione i fondamenti orga-

112 Romano PACI, *I fenomeni recenti, le nuove emergenze e le ipotesi organizzative nell'ambito del fu dissenso cattolico e all'interno dell'area cristiana*, relazione svolta al I Corso Regionale di formazione di Gioventù Aclista lombarda, Rocca Brivio (Milano), 3 settembre 1974, testo dattiloscritto.

nizzativi e di consenso del tradizionale mondo cattolico italiano, di cui si limitano a costituire la avanguardia: in molte componenti sopravvivono, concezioni integriste... e una visione politica fortemente intrisa di moralismo; il loro riferimento politico continua ad essere generalmente la sinistra democristiana, con privilegio per quella non sindacale.

E in effetti in questa epoca permane ancora lo schema classico del mondo cattolico italiano, fondato sul “quadrilatero” organizzativo al servizio della DC, la cui funzione di organizzazione-guida è largamente accettata (nelle elezioni, vescovi e Acli invitano ancora apertamente a votare DC). Anzi, la crisi vissuta dalla DC nella seconda metà degli anni cinquanta (dopo il ritiro di Rossetti e la scomparsa di De Gasperi), è riassorbita dalla speranza del centro-sinistra, perfettamente funzionale agli schemi “cattolici” ed espressione aggiornata della concezione interclassista che ispirava la cosiddetta “dottrina sociale” cristiana¹¹³.

Dietro il discorso della modernizzazione, e in parallelo con la variazione nella formula governativa (dal centrismo al centro-sinistra), scorre infatti il lucido e tecnocratico progetto della DC che realizza una nuova tappa dell’ “occupazione” del potere facendo perno sul capitale di Stato.

L’asse di gestione del processo passa in termini strutturali attraverso le figure di Mattei e di Cefis (ai quali è forse da aggiungere Marcora) ed è particolarmente individuabile a Milano, a conferma del persistere e dell’approfondirsi di una dicotomia geografica esistente nel mondo cattolico fin dal periodo della “ricostruzione”: al sud del Paese le plaghe e le diocesi si erano infatti configurate più direttamente come eredi del tessuto (e della cultura) pre-liberazione, mentre nel nord il mondo cattolico si indirizzò rapidamente – per necessità “produttive” – su un altro fronte, verso il discorso della modernizzazione e dell’impatto tra organicismo sociologico cattolico e industrializzazione. Non a caso le correnti di sinistra della DC – in particolare “Base” e “Forze Nuove” – avranno il predominio e l’egemonia nel nord, soprattutto nella area lombarda.

Ma poiché è caratteristica saliente della modernizzazione il mantenere al proprio interno ancora compatto il filone integristico, si assiste al convivere – anche nel settore più specificamente politico – delle elaborazioni di un La Pira (tipo: *Per un’architettura cristiana dello Stato*) e di proposte più avanzate, e pluralistiche – come usa dire nel mondo cattolico –, e più laiche, in cui i temi del regionalismo e dell’efficientismo si intrecciano con

113 Romano PACI, *Ibidem*.

gli influssi della sociologia americana (in particolare di Talcott Parsons).

Sono queste una cultura e una strategia politica che bene si inseriscono nelle illusioni del riformismo che favoriscono lo sventolare della bandiera del centro-sinistra e favoriscono pure i discorsi (almeno) – con in più qualche timido tentativo – delle riforme, nel contesto di un Paese che raggiunge per la prima volta la (quasi) piena occupazione¹¹⁴.

Il clima e il disegno riformista vanno però in crisi per la necessità di cambiamenti radicali nel modo di sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione cui il riformismo non può oggettivamente rispondere.

Matura su queste contraddizioni reali accumulate la crisi che si esprimerà nel “biennio caldo” (1968-1969) e che soprattutto sotto le forme del maggio francese e dell'autunno italiano si abatterà come un tifone, spesso non esorcizzato né tenuto, anche sull'impalcatura dell'aggiornamento costituita dai centri culturali.

Prima di delineare però – per tracce generalissime – la fenomenologia della diaspora che si manifesta da questo punto è opportuno un breve *flash-back* per mettere a fuoco un discorso che si era sviluppato nel periodo della modernizzazione, talvolta intrecciandosi a questa ma più spesso imponendosi come altro rispetto ad essa: il “dialogo”.

Muta infatti nel periodo qui considerato il clima politico che aveva portato nell'immediato dopoguerra a reprimere duramente le iniziative dei “cattolici-comunisti” (Ossicini, Rodano...) che si erano poi raccolti attorno all'agendista, e si pare un confronto dialogante tra cristianesimo e marxismo. Il dialogo è portato avanti per opera degli uomini della cultura fiorentina che in un primo tempo erano stati insieme ai cattolici-comunisti: ad esempio a Firenze c'è Micoli Pistelli e la rivista “Politica”; accanto a costoro si trovano nella nuova fase Gozzini e Balducci – tra gli altri – a sviluppare il dialogo tra un cristianesimo rappresentato (essenzialmente) dalla cultura “cattolica” e un'altra cultura rappresentata storicamente e istituzionalmente codificata dal PCI¹¹⁵.

114 Achille ARDIGO individua in questo momento il passaggio in Italia da una “struttura a dominanza”, tipica del periodo degasperiano e del decennio post-degasperiano, caratterizzato dall'essere vicina in economia “al modello liberale classico, ma con già emergenti, seppure separate, alcune strutture dello “Stato industriale””, ad una “struttura a dominanza” del centro-sinistra in cui si afferma in economia la tendenza verso lo “Stato industriale” (“ENI, IRI, IMI, ecc., con sforzi di programmazione economica globale anche nei riguardi degli oligopoli privati”). Si cfr. A. ARDIGO, *Evoluzione, crisi e prospettive della presenza politico-sociale dei cattolici in Italia*, in “Aggiornamenti Sociali”, n. 9-10, settembre-ottobre 1974, pp. 557-681.

115 Ricorre spesso in questo periodo l'affermazione secondo cui *per non fare pasticci* è da salvaguardare l'identità “filosofica” dei “due soggetti”.

I processi che gravitano sul 1968-1969 decretano la fine del dialogo così inteso, di cui è da sottolineare la profonda e positiva valenza di innovazione e di inversione di tendenza, anche se spesso il discorso è fatto solo sulle proposizioni concessive che su quelle che reggono il periodo per cui non mancano zone di ambivalenza e di ¹¹⁶. Col 1968 l'ispirazione cristiana cessa di riconoscersi ed esaurirsi soltanto nella cultura cattolica (per andare come tale a dialogare con un'altra cultura): anzi l'ispirazione cristiana, si afferma, non può essere riassunta neppure da una religione e quindi tanto meno da una cultura.

L'effetto dirompente della nuova ondata di processi e di fenomeni consisterà nel porre in crisi ogni operazione culturale di riporto, da un lato, e, dall'altro, nel terremotare gli aspetti sociali, organizzativi e politici del mondo cattolico, collocando la critica "pratica" politica "al primo posto".

4. Fenomenologia del dissenso cattolico allo stato nascente

Le lotte operaie e studentesche del periodo 1968-1970 contribuiscono all'ampliamento, per dimensione, e al rafforzarsi dell'intreccio col sociale di quello che viene delineandosi e definendosi come "dissenso cattolico", determinando in particolare il superamento delle caratteristiche elitarie ed intellettuali che lo avevano fin qui contraddistinto (anche se non si può affermare che il dissenso approdi in tal modo a una dimensione di massa). Da queste dinamiche sortiscono soprattutto "tre effetti di grande rilevanza anche per lo sviluppo del dissenso cattolico:

- a) la messa in crisi dei principi di autorità e di gerarchia nella loro concezione borghese storicamente configurata e applicata anche in Italia;
- b) la ripresa del dibattito ideologico e politico, particolarmente all'interno della sinistra, e la ricezione, pur tardiva, di temi e prodotti culturali già largamente assimilati all'estero: la contestazione studentesca ha costituito indubbiamente il più importante "scrollane" dato alla nostra cultura nel dopoguerra, con la creazione di un largo mercato culturale (librerie e ben presto anche edicole sono invase da Sartre, Marcuse, Garaudy, Galbraith, Robinson, Teilhard de Chardin, Bettelheim, Argon, Althusser, insieme ai teologi della speranza, della rivoluzione e della morte di Dio) che

116 Si veda per questo insieme di tematiche il testo di Lorenzo BEDESCHI, *Cattolici e comunisti*, Feltrinelli, Milano 1974.

diviene immediatamente stimolo anche per una interessante produzione interna;

c) la domanda e la sperimentazione di nuovi moduli e sedi organizzative, con il corrispondente crollo dei tradizionali canali associativi (GIAC, FUCI, organismi universitari, circoli, organizzazioni giovanili dei partiti)”¹¹⁷.

Non tutto lo spontaneismo espresso dai gruppi a matrice sociale “cattolica” assumerà come unico campo d’azione l’ambito ecclesiale. Censendo nel corso del 1968 312 gruppi di base un’equipe di ricercatori precisò che solo il 13,5% di questi aveva un impegno esclusivamente (e in grande prevalenza) religioso, benché il 44,5% di essi avesse alle spalle una matrice cattolica e il 15,1% una matrice “cattolico-marxista”¹¹⁸.

Ma è anche sul piano direttamente ecclesiale che il dissenso si allarga e si moltiplica, con l’“arruolamento” di giovani preti formati negli anni del Concilio e col diffondersi intorno ad essi di gruppi di giovani e di intere comunità parrocchiali. Non sono estranei a questo processo le resistenze e i ritardi con cui trovano applicazione in Italia i principi conciliari; resistenze e ritardi di cui possono essere assunti a parametro alcuni dati di una inchiesta sulla predicazione condotta a Milano in anni più recenti rispetto al sorgere del dissenso (1968).

È stato verificato che nell’omiletica milanese (1.200 prediche in media ogni domenica nelle 200 chiese cittadine) “lo sforzo di adeguamento alle prospettive del Vaticano II... è a livello di citazione, mai di ripensamento organico, pur nella sequenza di più domeniche nella stessa chiesa”... “Se volessimo poi tentare il confronto con le impostazioni dottrinali occasionate dal Concilio Vaticano II – commenta uno dei ricercatori -, sia a livello di teologia dogmatica che a livello di teologia morale, il tentativo risulterebbe quanto mai frustrante, anche se ci limitassimo ad un semplice esame comparativo del modo di accostare i temi suggeriti dalla liturgia ambrosiana nelle ... omelie con il modo con cui analoghi argomenti sono impostati nella rivista “Servizio della Parola” (Queriniana, Brescia), nel 1968 e dal “Messale dell’Assemblea” edito dalla L.D.C. (Torino-Leumann)”¹¹⁹.

117 Romano PACI, *ibidem*.

118 Franco FERRARESI, Anna LENA e Giorgio FERRARESI, Bruno MANGHI e Franco ROSATI, *La politica dei gruppi*, Comunità, Milano 1970, pp. 51, 317.

119 Aldo ELLENA, Alberto FARASSINO, Pier Giovanni GRASSO, Michele KORFIAS, Mario MENCARELLI, *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*, Dehoniane, Bologna, 1973, pp. 176-177.

I predicatori, nella generalità dei casi, *tirano avanti* ciascuno con le proprie categorie interpretative, fondandosi sul buon senso e utilizzando spesso il Concilio come pezza d'appoggio delle proprie affermazioni; in molti casi il citazionismo a scopo edificante derivato anche dalla Bibbia, è un pretesto per “deviare” il discorso dai temi concreti: tipico è il caso di rispolverare, di fronte ad uno sciopero il falso dilemma “violenza/non violenza”. Ma l'aggancio della predicazione all'esperienza umana è – come documenta la ricerca – estremamente tenue: “su un totale di 130 riferimenti a *valori*, solo 14 accennano a valori umani. Su un totale di 178 riferimenti ad oggetti, solo 26 accennano ad oggetti umani. *In sintesi*: su un totale di 308 riferimenti a valori e oggetti solo 40 accennano a valori e oggetti umani”. Conclude, dunque, la ricerca che si nota nella predicazione “...un prevalente rinvio a livelli non direttamente raccordabili all'esperienza dell'uomo comune”¹²⁰.

Alcune tematiche di fondo del dissenso ecclesiale sono dunque da mettere in relazione anche con lo stato di arretratezza della comunità ecclesiale italiana.

Ma nel dissenso che si allarga e si moltiplica lo stimolo critico diventa aperta contestazione dell'autoritarismo e del gerarchismo istituzionale; e mentre si reclama l'effettiva applicazione del Concilio, si comincia a praticare la lettura comunitaria ed il confronto “diretto” con la parola di Dio, si sperimentano nuove pratiche liturgiche e sacramentali alla ricerca di una autenticità e di un significato che sembrano ancora coperti da elementi magico-sacrali e folkloristici, si inizia a cogliere e a denunciare le compromissioni dell'istituzione ecclesiastica con il potere politico e la stretta alleanza fra “trono e altare”, ci si apre timidamente al confronto con i valori e le esperienze della società “profana”.

Si fondono cioè in questa ricerca e in questa “domanda” reiterata del “dissenso” un'*istanza legittimistica*, che con un continuo riferimento alle Scritture sottolinea che Dio vuole una Chiesa diversa dall'attuale, e una *istanza funzionalistica*, riferita cioè alle strutture e ai modelli culturali, per la quale gli attuali livelli storici esigono un modo diverso di essere Chiesa. E pure ben presente è la sostanziale impossibilità di “codificare” questo nuovo modo di essere chiesa in una sistematica “dottrina”, pena estrapolazioni affrettate e scorrette.

120 A. ELLENA et ALTRI, *op. cit.*, pp. 183 e ss. In particolare questa estraneità è documentata e disaggregata nei suoi diversi livelli dal contributo di Michele Korfiás (pp. 83-125).

Calando poi sul concreto della situazione sociale ed ecclesiale italiana, si enuclea progressivamente, dalla successione dei contributi dei gruppi, una *critica serrata al clima autoritario* esistente nella comunità ecclesiale e *alle diverse forme di alleanza col potere*; quest'ultima soprattutto è individuata come la matrice fondamentale dello stravolgimento del messaggio in termini di conservazione dello *status quo* e della drammatica incapacità a cogliere i segni dei tempi.

La carenza di un quadro generale di riferimento – e la conseguente analiticità ed episodicità – non consentono però allo spontaneismo e al dissenso di andare oltre la denuncia di situazioni presenti e la costruzione di un “futuribile ecclesiale” che esprime tensioni generalissime più che ipotesi fondate su un'analisi scientifica dei rapporti storici in Italia.

I bisogni sociali, come pure quelli religiosi, emergenti dalle dinamiche di base, non adeguatamente situati all'interno dei processi reali, fa sì che questi vengano messi a fuoco ora con ottica “presbite” – conseguente al confronto diretto “collocazione della Chiesa nel mondo/Parola rivelata” – ora in una “miope” contrapposizione locale “base/Struttura organizzativa burocratizzata”.

Ma a fronte di questa critica e contestualmente alla propria prassi esistenziale, le comunità avanzano anche una precisa serie di istanze. Prima fra tutte è la non-burocratizzazione dei rapporti nella comunità, cui fanno seguito il *vivere il cristianesimo come scelta*, la necessità di *superare la barriera tra sacro e profano*, tra cristiani e non cristiani – e questo non per un fatto aprioristico e intellettualistico, ma perché nei fatti, all'interno della parrocchia e soprattutto del quartiere, la divisione non sussiste – la *scelta concreta a fianco degli oppressi* – il che implica un'analisi della società e una “scelta di classe” – e, infine, il *riconoscimento dei carismi* particolari della base ¹²¹.

Queste istanze non sono del resto rimaste a livello di enunciazione teorica; soprattutto dove i gruppi del dissenso (i più consistenti e stabili) si sono trasformati in comunità di base si è cercato di portare le istanze a livello di “vissuto concreto”, configuratesi come realtà dirompenti, a conferma del fatto che non è sufficiente – né forse possibile – usare solo la talpa della critica: bisogna anche vivere.

121 Sull'insieme del dissenso e dello spontaneismo cristiano, visto in relazione al quadro socio-politico e nelle sue connessioni al mondo cattolico preesistente e con il fenomeno dei centri culturali, si cfr. Giovanni BIANCHI, *L'Italia del dissenso*, Queriniana, Brescia, 1969.

Diaspora e spontaneismo significano però anche “scoperta della classe”, soprattutto da parte di quella direttrice, individua i versanti organizzativo e sociale della diaspora del mondo cattolico. In più diretta relazione con le dinamiche sociali e con le lotte operaie di quanto non potesse essere lo spontaneismo ecclesiale, e in base alla riflessione nella concreta esperienza sociale, Le Acli e la CISL mettono progressivamente in discussione il rapporto privilegiato e subordinato con la DC come pure il suo supporto ideologico (dottrina sociale cristiana, interclassismo, unità politica dei cattolici), legato ad un'epoca e concezioni pre-conciliari.

Si assiste all'inversione di una linea di tendenza propria del mondo cattolico italiano, che aveva accompagnato i processi economici della “ricostruzione” anche a livello sociale e sindacale: basti a questo proposito ricordare l'opera del professor Angelo Romani dell'Università Cattolica, che si era assunto il ruolo di alfabetizzatore politico delle masse operaie “bianche” attraverso la scuola di formazione di Firenze, che aveva rappresentato, dopo la rottura dell'unità sindacale (1948), una possibilità di organizzazione sindacale sul modello del Peerman e del sindacalismo americano.

In questi anni viene invece portato a termine un altro processo maturato soprattutto dentro il sindacalismo cattolico: il passaggio dell' “associazione” al sindacato (tendenzialmente) di classe soprattutto ad opera dei “meccanici” della CISL; proprio nella FIM si ha l'esempio di come avvenga non solo il superamento dell'associazione ma anche l'acquisizione del discorso e della prassi di classe in termini originali e senza rinnegare tutta una serie di valenze proprie: è un tentativo quindi anche di arricchire il discorso di classe come era stato portato avanti dalla CGIL, dal PCI e dal PSI ¹²².

Una simile nuova fase si apre anche per le Acli che tentano di rompere il collateralismo e la dipendenza nei confronti della DC – e di sancire la rottura col Congresso di Torino – come pure di sottrarsi alla subalternità rispetto alla cultura cattolica e agli intellettuali organici del mondo cattolico, i parroci, spesso autentica spina dorsale degli stessi circoli aclisti ¹²³.

Vanno parallelamente in crisi l'Azione Cattolica, che è molto legata

122 Il maturare di posizioni di classe all'interno della FIM-CISL è delineato in Gian Primo CELLA, Bruno MANGHI, Paolo PIVA, *Un sindacato italiano negli anni sessanta. La Fim-Cisl dell'associazione alla classe*, De Donato, Bari 1972. Per l'insieme di processi e di fenomeni che, su una linea simile ma in modi più complessi e differenziati, investono tutta la CISL, si cfr. Guido BAGLIONI, *La CISL, il mondo cattolico politico, il mondo cattolico*, in “Prospettiva Sindacale”, n. 15, dicembre 1974, pp. 9-31.

123 Si confronti la ricostruzione delle dinamiche acliste nel numero monografico... di “Relazioni Sociali”: *Le Acli tra interclassismo e scelta di classe*.

alla struttura e alla matrice territoriale-parrocchiale, e organizzazioni modernizzanti ma a tenore e retroterra culturale integristico quali “Gioventù Studentesca” che rappresenta la preistoria di “Comunione e Liberazione”.

I diversi rami del dissenso (gruppi, comunità, riviste, organizzazioni sociali...) vivono tuttavia storie abbastanza separate tra loro: le riviste si impegnano nella diffusione della “nuova teologia”, su temi di elaborazione ideologica – con una forte ripresa d’attenzione per il metodo marxista – e di analisi sociologica, mentre – dal canto loro – comunità e organizzazioni sociali sono le une prevalentemente influenzate dalla contestazione studentesca e privilegiano il terreno religioso, “intraecclesiali”, mentre le altre, più legate alle lotte del movimento operaio, privilegiano largamente, rispetto alla tematica religiosa, il terreno sociale e politico.

Per quanto riguarda l’incidenza diretta e più immediata della contestazione studentesca nel dissenso ecclesiale è stato immediatamente notato – in particolare da Baget Bozzo – come questo sia un sintomo della presenza (prevalente o almeno egemone) nella Chiesa di un ceto medio che nell’Italia del 1968 ancora esprimeva gli strati studenteschi della scuola medio-superiore e dell’università presenti e attivi nell’originario Movimento Studentesco. E in effetti l’inchiesta – già citata – riscontrava nella popolazione dei piccoli gruppi un 35,5% di studenti, un 15,6% di insegnanti di scuola media, un 3,4% di assistenti e docenti universitari; “un totale, dunque, - notavano i ricercatori – del 54,5% al quale potrebbe essere aggiunto quel 3,8% di operatori sociali che riguarda una zona professionale largamente impegnata in problemi educativi e promozionali”¹²⁴; un settore di società – si potrebbe forse aggiungere – spesso caratterizzato da un’estraneità sociale poco popolare e proletaria.

La massiccia presenza dei giovani nel dissenso e nello spontaneismo di base¹²⁵ consente inoltre di rilevare con immediatezza, e quasi di quantificare, sia pure solo nel suo momento espressivo, la dimensione della frattura culturale – e perciò della crisi di religione – che si determina nel mondo cattolico e di cui anche il dissenso è rivelatore.

Molti giovani a matrice sociale cattolica non passano infatti dalle elaborazioni modernizzanti di certo mondo cattolico degli anni Cinquanta al pensiero di don Mazzolari e di don Milani, ma effettuano un autentico

124 F. FERRARESI et Altri, *op. cit.*, p. 53.

125 La presenza giovanile oltre che documentata in base ad una massiccia analisi partecipante è quantificata nella ricerca condotta su 230 gruppi con percentuali riguardanti i membri attivi e i *leaders*: per i primi si nota che solo il 22,5% ha superato i 30 anni, mentre dei *leaders* il 28,7% è oltre questa età.

“salto di cultura” e – anche se ancora si ispirano alle figure di don Mazzolari e di don Milani – assumono molto spesso categorie storiche marxiane, o utilizzano categorie sociologiche di tipo nuovo, che non si trovano neppure nell’elaborazione dei più avanzati tra i teologi cattolici; si è parlato a questo riguardo di una “decomposizione mentale del cattolicesimo”, che costituisce in sostanza il corrispettivo culturale della decomposizione organizzativa del mondo cattolico.

Proprio in questo quadro di frattura si colloca la “crisi” che consente di parlare di diaspora e che rende “non praticabile” l’ipotesi di un mero prolungamento della tradizione, sia pure nei suoi aspetti più avanzati, quali potrebbero essere Maritain e Theillard de Cardin, e che in Italia potrebbe configurarsi come un prolungamento dell’area storica dei “cattolici democratici”,

Con la tradizione è senz’altro necessario fare i conti, e con ogni probabilità si dovrà affrontare il problema di una sua riformulazione. Ma in particolare in Italia si dovrà tener conto del fatto che la cultura e il costume cattolico sono stati sposati con un matrimonio d’interesse dalla borghesia cosicché, ad esempio, si configura da noi come “perbenismo cattolico” quel perbenismo borghese che altrove si presenta con coloriture radicali, giacobine e anticlericali.

In questo modo la classe borghese, che giustamente Lucien Goldmann presenta come storicamente ed essenzialmente atea, e che ha solamente a cure la conservazione del proprio potere, si è garantita in Italia il consenso sociale delle masse a tradizione cattolica.

5. Area cristiana e radicalizzazione di classe

Sarebbe fuor di luogo disconoscere la funzione civilizzatrice, in termini materiali e culturali, che la classe borghese ha svolto nel corso della storia; ed è certamente scorretto suggerire – come è di moda in questo periodo tra alcuni gruppi integristici – un’analisi tutta interna alle masse cattoliche considerate a parte rispetto al resto del popolo italiano.

Si tratta invece di approfondire i caratteri originali con i quali le masse a cultura cattolica hanno vissuto l’invasione ideologica borghese. Si nota così che fin quando il sistema capitalistico viene la sua fase propulsiva caratterizzata dalla compressione dei consumi delle classi subalterne, la

borghesia ha come obiettivo quello di strumentalizzare la religione per predicare ai dipendenti la rassegnazione al proprio stato, l'ubbidienza ai padroni ed ai superiori, la frugalità della vita, l'attesa della ricompensa nell'al di là.

È in questa fase che gran parte delle chiese e lo stesso mondo cattolico cadono nella sua *strumentalizzazione*. La borghesia capitalistica è la classe dominante e la sua cultura è la cultura dominante, per cui diventa indubbiamente difficile – in un sistema fortemente integrato – riuscire a vedere le cose da un'ottica diversa.

Ma quando giunge alla fase matura il capitalismo è costretto a portare un attacco a fondo al costume di vita che la cultura dell'epoca esprime: il modello di sviluppo pretende che si metta l'accento sul consumo giacché è il consumo che stimola la produzione.

L'ideologia che viene diffusa attraverso i mezzi di comunicazione di massa e la pubblicità è che successo, felicità, senso della vita si identificano e si esauriscono nella capacità di consumo. I tradizionali modelli frugali della cultura cristiana perciò non servono più, anzi sono d'impaccio.

Il capitalismo non affronta però lo scontro con la cultura cristiana a viso aperto; ha armi più sottili ed insinuanti: formalmente rispetta la libertà religiosa, ma di fatto agisce sulle coscienze in maniera totalizzante o brucia ogni spazio religioso. Le Chiese, i cristiani avvertono che qualcosa va mutando, ma sono spesso carenti di strumenti scientifici adeguati per risalire alle cause del fenomeno che viene definito come "morte del sacro".

Così la Chiesa subisce nell'arco di poco più di cent'anni un duplice abbandono. Prima quello delle masse operaie che vogliono emanciparsi dal dominio borghese ed identificano la Chiesa come un elemento del sistema; quindi l'abbandono delle masse egemonizzate dalla cultura consumistica del capitalismo.

La crisi attuale (da diaspora) del mondo cattolico in Italia, indotta dalla crisi più generale del blocco dominante, è aggiuntiva, e per certi versi di qualità nuova rispetto alle precedenti, è una crisi in forza della quale da una realtà iniziale che si configurava come sistema omogeneo tenuto insieme da una *weltanschauung* si è passati a una realtà più articolata e complessa definibile nei termini di un'area cristiana, dove il termine stesso indica un campo di osservazione e di azione.

All'interno di quest'area il processo di diaspora non procede però senza segno: si delinea anzi una sempre più marcata polarizzazione (che negli ultimi anni è rintracciabile in evidenti fenomeni) rispettivamente su

un punto di riferimento integristico – più o meno ammantato di efficientismo e funzionalità – e su un punto di riferimento popolare e democratico, in cui si tenta e si prospetta un nuovo tipo di impatto, storicamente progressista, tra Parola Rivelata e prassi politica.

Lo stesso mondo cattolico tradizionale è parte di quest'area e si identifica in larga misura col polo integristico, senza però esaurirlo – poiché articolato sulle vecchie strutture sussistono componenti integristiche modernizzanti di recente formazione (si pensi a Comunione e Liberazione) – e senza, d'altra parte, esaurirsi, poiché persistono tuttora nel mondo cattolico ufficiale settori, marginalissimi rispetto all'insieme, che nell'integrismo tradizionale o di nuova formazione non si identificano (*scout*, settori dell'Azione Cattolica).

L'analisi così condotta non può non mettere definitivamente in crisi lo schema di lavoro tipico del mondo cattolico: quello del *corso di aggiornamento*. E già prima dell'analisi, la durezza della vita quotidiana ha reso improponibile questo stare storicamente alla finestra per poi pronunciarsi a guerra finita e babbo morto, con una cauta approvazione od un anatema paludati dai crismi ufficiali del Magistero. Ciò è divenuto sempre più improrogabile dal momento che vaste masse che si ispirano a Cristo si trovano nelle prime linee nella lotta per una reale liberazione e non possono concedersi, neanche desiderandolo, il lusso di attendere che Roma, risolti i dubbi (per lo più non privi di robusti risvolti pratici), abbia parlato.

Il vero problema non è più quello di “una chiesa in stato di missione” che studia i modi di comunicare un messaggio, culturalmente confezionato, ai “lontani”: il vero problema è quello di dare una risposta non evasiva alle nuove insorgenze che squassano il corpo ufficiale della cristianità storica.

Non è più proponibile il metodo di aggiornamento, *Roma locuta*, in quanto non si dà più uno stampo che “conformi” a cattolicità data, ma la Chiesa pellegrinante – con i fedeli che hanno voglia di pellegrinare – è a sua volta tesa nella ricerca di una testimonianza autentica ordinata ai bisogni dei tempi; una Chiesa che più che a somministrare risposte è intenta a ricercare e sperimentare ipotesi ed indicazioni di soluzione. Ipotesi ed indicazioni che non tagliano nodi gordiani (anche per la palese scarsità di Alessandrimagni), ma che non mancano di mettere in crisi le ideologie dei punti fermi, care ai cardinali Ottaviani e Siri. L'incompatibilità di ogni fase di ricerca e tentativo sperimentale con un assetto dogmatico dovrebbe or-

mai essere coscienza assodata, dal momento che l'inquisizione e lo stalinismo hanno fornito prove irrefutabili.

Il vero problema consiste allora, dentro e fuori il corpo della cristianità ufficiale, in una testimonianza di animazione cristiana all'interno della realtà, in particolare là dove la lotta per la liberazione è più evidente e sofferta. Il paradigma ormai classico in questo senso – pur nei limiti denunciati e proprio per il dibattito e gli interventi cautelativi dall'alto che l'hanno punteggiato – è quello costituito dall'esperienza dei preti operai.

In un'epoca che non può dimenticare le buone ragioni di De Saussure quando metteva il momento sincronico in posizione privilegiata rispetto alla sequenza diacronica è infatti il Presente e segnalare incontrastatamente la propria gravidanza effettuale, emotiva e simbolica – per non parlare di quella praticamente e criticamente euristica – rispetto al Passato. E il primato del “politico”, oltre a risultare segno dei tempi, dichiara nel rapporto Presente-Passato, il valore storico, pratico, morale dell'impegno soggettivo (della “forzatura soggettiva”) nel processo in atto di cambiamento, laddove il sacro, e lo insegnarono i pitagorici, ama invece coprirsi della polvere dei secoli, di arcane tradizioni, rimandando all'antico e facendo risalire a ritroso i tempi fino alle mitiche età dell'oro che assegnano alle origini il compito di mantenere la memoria di una felicità perduta di fronte alla quale non è la prassi ad essere postulata ma il rimpianto (spesso non privo dei già ricordati robusti risvolti concreti).

Non stupisce dunque che dentro la comunità ecclesiale e nell'area cristiana post-conciliare, specie dopo il 1968, contendano dialetticamente due linee (l'una neo-integristica e l'altra “laica”) e operi un'accentuata polarizzazione immediatamente e direttamente politica.

Puntualizza a questo riguardo Romano Prodi che “il diffondersi del dissenso, nei suoi due aspetti di contestazione della istituzione ecclesiastica e di contestazione del sistema sociale stabilito, ma specialmente, da una parte, il processo di autonomizzazione delle Acli e dell'altra lo svilupparsi di un intenso dibattito critico su alcune fondamentali “certezze” ideologiche (riformabilità del capitalismo, proprietà privata, laicità dello Stato, socialismo), insieme ad una rilettura non preconcepita del marxismo e la sua crescente accettazione come metodo d'interpretazione della realtà sociale, determina un sostanziale mutamento nell'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica, che non era finora intervenuta in maniera clamorosa rispetto al

fenomeno, pur in mille modi criticato e represso”¹²⁶.

Avviene così che il processo di “decentramento” (relativo) delle responsabilità dentro la Chiesa, nel momento stesso in cui realizza alcune ipotesi conciliari di apertura alle Chiese locali e alla Conferenza Episcopale, si intreccia a fenomeni di repressione dura e di ristrutturazione – che è in sostanza restaurazione aggiornata dei vecchi istituti e canali organizzativi – all’interno della comunità ecclesiale italiana.

Sul versante “repressione” si succedono, in rapide sintesi, le sconfessioni delle comunità dell’Isolotto di Firenze e di Oregina a Genova – più tardi verrà quella di S. Paolo fuori le mura a Roma –; l’allontanamento di Raniero La Valle dalla direzione de “L’Avvenire”; il siluramento della redazione de “Il Regno” e più tardi le pressioni su “Studi francescani”; le espulsioni, le sospensioni e gli allontanamenti dall’insegnamento di singoli preti: nel 1974 si avrà – a quest’ultimo proposito – la “strage” in concomitanza del referendum.

Per quanto riguarda le organizzazioni si assiste alla sconfessione delle Acli, cui fanno seguito ricatti economici e scissione dell’ala destra del Movimento, mentre si vocifera insistentemente di scissioni guidate dentro la Cisl e si verifica il pratico svuotamento della FUCI.

In tema di ristrutturazione si procede – a livello organizzativo – alle riforme dell’Azione Cattolica, della P.O.A., dell’ONARMO; al tentativo di coordinamento per diocesi dei bollettini parrocchiali; all’abbandono dell’istituto dei cappellani del lavoro a favore di ipotesi più generali di pastorale del mondo del lavoro; alla sperimentazione di movimenti sociali alternativi, quali il M.C.L. e “Comunione e Liberazione”; mentre a livello ideologico si delinea il progetto di una *Lex ecclesiae fundamentalis* (che viene subito attaccata da alcuni cattolici – solamente – progressisti come un annullamento del Concilio).

Il momento del confronto duro tra istituzione e dissenso fa da catalizzatore di un insieme di tendenze che sfociano in un salto di qualità del dissenso: l’impatto con la politica contribuisce infatti – talvolta – al disgregarsi dei gruppi a basso livello e gli specifici interventi portano alla normalizzazione di alcune comunità di piccole dimensioni e delle riviste più deboli, a fronte di questo si determina però il rafforzarsi del dissenso nelle grandi organizzazioni e lo strutturarsi di forme espressive più avanzate di quello che si presentò originariamente come semplice contestazione.

Nel clima di ristrutturazione di involuzione nella comunità ecclesiale e anche in reazione ad esso nasce il movimento “7 novembre” (1971), con una consistenza iniziale di alcune decine di preti e qualche laico teologo che approda successivamente alla dimensione di alcune centinaia di aderenti, con una netta prevalenza di preti. Dopo aver infatti lavorato fino al 25 aprile dell'anno successivo in fase costituente al primo congresso nazionale che si svolge a Roma dal 3 al 5 novembre 1972, il movimento fotografa una situazione di 425 aderenti, tra i quali 163 sono parroci, 26 preti operai, 25 preti emarginati, 21 religiosi e 2 pastori evangelici.

I problemi, teorici e pratici, che si pongono immediatamente sono di vario genere e vanno dal ruolo e dall'immagine specifica che il movimento intende assumere, alla collocazione politica e al rapporto che intende instaurare con le forze politiche e sindacali della classe, dalle pressioni che le gerarchie vaticane esercitano soprattutto sui responsabili della segreteria e del consiglio nazionale, a come trovare un radicamento di massa fino a sapersi porre come punto di riferimento per i circa 50.000 preti italiani, superando la condizione di elitarismo di cui è sintomo la relativamente scarsa presenza di parroci tra gli aderenti.

Il dibattito della fase costituente e la settimana di studio che si svolge a Madonna di Campiglio nel luglio 1972¹²⁷ approdano ad alcune prime sintesi. In ordine al ruolo del movimento padre Brugnoli – gesuita – esiliato a Trento dalla Compagnia -, afferma su *Idoc* che: “il nucleo del movimento è dato dal primo punto programmatico del documento di base: impegno di secolarizzazione dell'esistenza ecclesiale, perché la Chiesa torni ad essere mondo e umanità aperti al Cristo nella fede e nell'amore, dentro le lotte per la liberazione dell'uomo”.

Il movimento coglie l'esperienza religiosa “associata alla percezione del processo rivoluzionario in atto”, con un'ottica di fondo che è comunque teologica: “al centro delle preoccupazioni sta l'evangelizzazione” (A. Mesti). Un ulteriore elemento che viene sottolineato presentando gli atti della settimana di studio è “la ricerca di una Chiesa non clericale, esperienza umana e degli uomini reali, anzi al di là dello spirito di ghetto, settario, esperienza popolare”.

Questi temi rifluiscono – tra gli altri – nel dibattito congressuale assieme alla “tentazione”, ampiamente comprensibile per i molti interventi

127

Si cfr. AVV:VV, 7 novembre. *Atti del Convegno di Madonna di Campiglio*, Ora Sesta, Roma 1972.

repressi, di fare del “7 novembre” una sorta di sindacato dei preti.

In sede di congresso, che si conclude con un documento articolato sull'analisi della situazione ecclesiale italiana, sull'indicazione di alcune ipotesi ecclesiologiche e su alcune scelte operative, emerge però un elemento che farà da matrice ad alcune marcate difficoltà di gestione del movimento stesso: nella premessa del documento spicca infatti l'affermazione secondo cui è rimandata “alle sedi storiche della classe operaia in cui i propri membri convergono a livello politico-operativo, l'analisi della situazione socio-politica italiana e l'indicazione dei metodi di lotta anticapitalistica...”¹²⁸. E qui se può essere corretto il tentativo di individuare uno specifico (in qualche modo) ecclesiale per il movimento è però anche da sottolineare, alla luce di scadenze successive quali la settimana di studio dell'agosto 1973, come sotto il “rimando” dei temi politici passasse pure l'occultamento di alcune differenziazioni politiche di fondo: in particolare nella seconda settimana di studio il confronto verte sulla collocazione politica del dissenso cattolico rispetto all'area di influenza dei partiti storici (PCI, PSI) della classe – ed eventualmente delle sinistre democristiane – o fuori da queste aree.

Si può forse osservare in prima battuta che rispetto all'ambito ecclesiale si tratta di diatribe “importate”; il che ovviamente non significa che si possa specificare o distinguere un ambito ecclesiale asettico, quanto voler sottolineare come si fosse di fronte – in quei momenti – a progetti “cucinati” all'esterno dell'ambito interessato, in un'ottica prevalentemente tattica e rigidamente partitico.

In termini più meditati – e anche per dare ragione delle molte incertezze del “7 novembre” – è però opportuno notare che lo scivolamento stesso verso questo tipo di dibattito e i tatticismi evidenziano come senza una ipotesi teorica (con le relative gambe strutturali) abbastanza corposa non è possibile “programmare” praticamente. Rahuer ha giustamente sostenuto che l'edificio della vecchia (o classica) teologia è diroccato: è questo stato di fatto accompagnato alla carenza di proposte alternative che rende impossibile, o almeno estremamente arduo, a movimento quali il “7 novembre” e alla “seconda fase” del dissenso nel suo insieme la gestione di ipotesi con un minimo di respiro al di là del tempo breve e breve-medio.

Nell'area cristiana del nostro Paese inoltre una serie di avvenimenti negli ultimi mesi del 1973 sembrano rispolverare alcuni temi del dibattito

128 *Indicazioni per un rinnovamento evangelico della Chiesa italiana*, in “Idoc”, n. 212, dicembre 1972, p. 28.

che caratterizzano il periodo cosiddetto “del dialogo” tra cristianesimo e marxismo, nei primi anni sessanta.

Il convegno *Cristiani per il socialismo* (Bologna 21-23 settembre '73) e il – conseguente – “caso Girardi” però, se hanno rilanciato, in qualche modo, il problema del rapporto marxismo cristianesimo, hanno posto soprattutto sul tappeto il tema della scelta socialista da parte di cristiani che affermano di riscoprire e riconoscere nell’impegno rivoluzionario, assunto totalmente, una serie di valori, quali l’amore o la “liberazione”, un tempo tipici dell’ambito definito “cristiano”. Tutto questo senza avanzare la pretesa di esaurire la propria fede nelle lotte storiche di liberazione, e anzi ribadendo che solo col superamento della falsa originalità cristiana di alcuni “specifici storici”, “diventa possibile una riscoperta del vero significato di essa”¹²⁹.

Si tratta evidentemente di una posizione qualitativamente diversa rispetto all’accettazione di una sorta di “socialismo utopico” che – come ha affermato Mario Cuminetti – caratterizzò il primo impatto sulla politica del progressismo/spontaneismo cattolico nel 1968; e che si distingue anche dalla fase di maturazione immediatamente successiva del dissenso ecclesiale, quando si puntò all’elaborazione di una *teologia politica*, e di una *teologia della speranza*, sostanzialmente avulse dalla realtà concreta delle lotte sociali; sempre in quel periodo, infatti, “il confronto teorico fra marxismo e cristianesimo, anche se non più a livello degli anni del dialogo, viene fatto ancora al di fuori, o, se si vuole, a lato di una storia del movimento operaio e della posizione cattolica dell’ultimo secolo. È il confronto ancora fra i due massimi sistemi, non fra due movimenti storici”¹³⁰.

Cristiani per il socialismo nasce invece, anche sullo slancio di esperienze simili in altri Paesi (dal Cile alla Spagna – dove è clandestino), con altri obiettivi: il movimento afferma a Bologna di non voler fondare un nuovo partito o una nuova Chiesa e si propone piuttosto di operare una saldatura tra i diversi rami del dissenso – soprattutto intraecclesiale – e le esperienze di nuovo tipo che si sono manifestate dentro le organizzazioni espresse dal mondo cattolico. Pensato come un incontro ristretto di po-

129 Giulio GIRARDI, *La nuova scelta fondamentale dei cristiani*, relazione al Convegno “Cristiani per il socialismo”, Bologna 21-23 settembre 1973. Il testo, distribuito ciclostilato ai partecipanti al Convegno, è stato pubblicato integralmente – tra gli altri – da “Nuovi tempi”, n. 37-38, 30 settembre 1973; e da “Idoc”, n. 17-18. 15-31 ottobre 1973.

130 Mario CUMINETTI, *Base ecclesiale e lotte di liberazione*, relazione introduttiva al I Convegno lombardo delle comunità e dei gruppi cristiani sullo stesso tema, Milano 27-28 ottobre 1973, testo ciclostilato, pp. 11.

che centinaia di persone il convegno rivela una dimensione di massa (oltre 2.000 presenti) in cui sono attive le realtà di base più importanti che si erano mosse negli anni precedenti (comunità, gruppi, riviste, componenti di sinistra e militanti delle Acli, Fim).

Emerge con chiarezza, fin dai primi momenti di confronto, il rifiuto di qualunque tipo di integriamo e una indicazione di militanza che fa riferimento alle concrete esperienze del movimento operaio: “scegliere la classe operaia – si leggerà nel documento conclusivo – significa doversi confrontare con il disegno sociale e politico, di trasformazione dell’uomo e del mondo, di cui è portatrice: con la cultura che essa ha accumulato, con gli strumenti che si è data. Significa operare in modo da sviluppare una saldatura con i valori e il potenziale delle classi subalterne, tenendo conto anche del sofferto e autonomo patrimonio religioso di cui sono portatrici”¹³¹. Di qui la scelta di un pluralismo di militanza dentro le diverse organizzazioni politiche della sinistra, e un riferimento specifico alle espressioni dell’autonomia operaia (i consigli) che concorrono a determinare un nuovo tessuto democratico; di qui, ancora, l’accettazione di un’assoluta laicità dell’analisi e perciò l’uso dell’analisi marxista.

Ciò che emerge dal Convegno di Bologna è una più avanzata maturità politica nei cattolici (un tempo) del dissenso; una maturità di cui è significativo parametro – tra l’altro – il rifiuto della “tentazione”, ricorrente tra i cattolici, di porsi come primi della classe e perciò l’individuazione della questione cattolica come problema che riguarda tutto il movimento operaio e le sue organizzazioni.

Ciò che nel Convegno di Bologna riamane solo accennato è il ruolo se non dei cristiani che operano per il socialismo, certamente di una realtà semi-organizzata come “Cristiani per il socialismo”. Il problema si ripresenta, oltre che nei diversi incontri provinciali e regionali che segnano l’espandersi dell’iniziativa, nel secondo Convegno nazionale che si svolge a Napoli nei giorni 1-4 novembre 1974 sul tema “Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale”. Un più immediato versante del problema riguarda le indicazioni politiche strategiche e a breve-medio: la pluralità di militanza e di punti di riferimento dei cristiani per il socialismo nelle diverse formazioni politiche della sinistra italiana (storica e di più recente organizzazione) determina infatti difficoltà di vario genere, mancanza di omogeneità e spesso situazioni di stallo nella segreteria nazionale; anche

131 *Documento conclusivo* del Convegno “Cristiani per il socialismo”, Bologna, 23 settembre 1973.

più impegnativo, almeno dal punto di vista dell'impostazione, è l'altro versante, dove si situa il dibattito sul significato e le conseguenze del fatto che in quantità sempre maggiore i cristiani militano, in quanto tali o comunque senza rinunciare alla fede, per la classe e nella classe.

In sintesi, nel corso di questa seconda fase della contestazione – ma il termine, oltre ad essere abusato è bruciato dalla nuova dimensione del fenomeno – e mentre la diaspora procede, si sciolgono alcune incertezze delle gerarchie ecclesiastiche che passano all'azione (di solito repressiva), si manifesta un certo interesse nei gruppi dominanti borghesi per quanto avviene nell'area cristiana in termini progressisti o regressivi (e si approderà al coinvolgimento di quest'area nell'operazione referendaria), e viene “scoperta” la questione cattolica come campo importante d'azione – e non ghetto riduttivo – da parte dei gruppi di credenti che sono approdati a una scelta di classe e che nel periodo precedente avevano evitato un impegno in questo settore.

6. Nella vicenda del referendum

Le tendenze contrastanti nell'area cattolica, in particolare le due polarizzazioni moderata-integristica e democratica-popolare (con caratterizzazione di classe), entrano tutte in campo e vengono giocate in occasione del referendum del 12 maggio 1974 sull'abrogazione della legge Fortuna-Baslini sul divorzio. Ciò non significa evidentemente che lo scontro referendario si sia svolto solo tra le due ali diversificate e opposte dell'area cristiana: i due schieramenti del “SI” e del “NO” all'abrogazione hanno però coinvolto questi settori e hanno determinato una ulteriore radicalizzazione all'interno dell'area cristiana, catalizzando una delle tendenze su un progetto di restaurazione moderata del quadro socio-politico italiano e l'altra su un rifiuto di questo progetto, per tenere invece aperta la possibilità reale della dialettica di classe e la possibilità di espressione del movimento democratico e popolare.

Il momento del referendum non consente certo un facile approccio – neppure in termini di mera descrizione – soprattutto per la complessità dell'intreccio tra struttura e sovrastruttura (cultura, morale...) che in esso si evidenzia; e il quadro d'insieme sembra complicarsi ancora di più quando si considera come i processi strutturali e i temi culturali e di costume

siano stati declinati in quel momento secondo modalità e categorie strettamente relate a settori del fu-mondo cattolico.

È però possibile un tentativo di decodifica e interpretazione del fenomeno “referendum 1974”, che tenga anche conto delle diverse intersezioni di processi strutturali, tematiche culturali e di costume e mondo cattolico.

Punto dei partenza obbligato è la constatazione del fatto che la DC e i gruppi di potere che gravitano su di essa scontano oggi un “massimo” di divaricazione tra detenzione (e gestione) del potere e sua legittimazione: mentre sembra andare a effetto il disegno di porre come centrale – nell’asse strutturale – il capitale di Stato (compresa la Montedison) e si realizza una sorta di triplice (mediata) identificazione tra capitale oligopolistico, Stato e partito di maggioranza relativa, viene a mancare – drammaticamente per questo partito – il consenso delle masse popolari che fin qui l’avevano sorretto.

La fine dell’omogeneità del mondo cattolico e la sua dispersione organizzativa e sociale segnano la crisi non solo di una cultura ma anche dei modi con cui questa si inseriva dentro la forma produttiva, intersecandosi con i rapporti di classe e con settori, strati e categorie sociali. Perciò alla crisi di questo modo di vita e delle giustificazioni che se ne davano – da cui deriva il venir meno degli antichi collateralismi – è da aggiungere la crisi dei gruppi di potere, che si sono raccolti progressivamente – iniziando fin da anni lontani – attorno alla spina dorsale del capitale di Stato.

La tendenza a una sutura della schizofrenia tra potere e legittimità a gestirlo e il tentativo di fornire una base sociale di massa al disegno di una società corporata e accorpata attorno al capitale di Stato, costituiscono così due elementi cardine della manovra referendaria in cui trovano convergenza i ferriveccchi del tradizionale integrismo cattolico, alcuni tra i più spregiudicati manipolatori della crisi delle istituzioni democratico-rappresentative e gli aspiranti restauratori di un sistema sociale ed economico (ora progettato in versione corporativa) che aveva, e vuole avere come caratteristica prima ed essenziale la subalternità assoluta dei lavoratori.

Dopo aver avvertito il fallimento della modernizzazione, come fase culturale che accompagnava le illusioni del riformismo e non essendo in grado di realizzare un riformismo senza illusioni, i gruppi di potere ritentano cioè la carta integristica come ipotesi estrema per recuperare in qualche modo una copertura ideologica pescando nelle componenti di destra di una tradizione cattolica genericamente popolare.

Il capitalismo chiama in tal modo a raccolta tutte le sue istituzioni, e proprio in nome dell'ideologia che accompagna una di queste (la famiglia) tenta di ricrearsi, su basi emozionali, un consenso di massa.

Il blocco economico e politico che coagula sulla destra il "SI" all'abrogazione del divorzio vede in tal modo le sue due componenti principali (capitale e clerico-moderatismo) incontrarsi a due livelli: nella difesa ideologica dell'unità della famiglia – che peraltro in alcuni settori il capitale ha già "riunificato" in termini "produttivi" col lavoro a domicilio – e nel tentativo di radunare attorno a sé il consenso del ceto medio, chiamato a difesa di propri (presunti o meno) privilegi concreti e gratificato – in più – di una "filosofia" (sia pure integristica) da parte di quel mondo cattolico di cui costituisce la nuova base sociale. Né stupisce la riedizione dell'integrismo da anni cinquanta, se si pensa che l'alternativa per il capitale e i partiti che ne sono espressione politica poteva (e può) solo consistere nel *fare la destra con la faccia della destra*.

È stato fin troppo agevole per lo schieramento opposto – del "NO" – demistificare a tamburo battente il discorso riduttivo, oltre che strumentale, svolto sulla famiglia e la politica realizzata dai gruppi di potere dominanti nei confronti della donna, ridotta ad angelo del focolare in un Paese in cui la popolazione attiva è il 34%, con punte anche più basse nel Mezzogiorno, dove le donne si trovano a custodire troppo spesso un focolare senza marito.

Meno puntuale nella generalità dei casi e salvo significative eccezioni si è rivelata l'analisi di come l'operazione referendum si sia rivolta in modo preferenziale alla nuova base del residuo mondo cattolico italiano (tematiche del rapporto tra tendenza autoritaria e mondo cattolico in Italia¹³² e dell'impatto che essa ha avuto sul quadro permanente clericale.

Il primo settore di analisi richiede in sostanza di rispondere alla domanda se la base sociale del residuo ma pur notevole mondo cattolico italiano sia "fascistibile", se possa cioè fungere da supporto di massa a un quadro socio-politico corporato, soprattutto tenendo conto dei mutamenti intervenuti in questo settore sociale lungamente arato dal sottogoverno, oltre che dall'interclassismo.

Infatti- come ha notato Michele Giacomantonio – la nuova base sociale "giunta al mondo cattolico (ma si potrebbe meglio dire alla DC)

132 Michele GIACOMANTONIO, *Mondo cattolico e tendenze autoritarie in Italia*, in "Testimonianze", n. 159, novembre 1973, pp. 687-710.

attraverso l'uso del governo e del sottogoverno" si definisce e si caratterizza per essere costituita da "ampie fasce di quelle categorie che vengono genericamente ed impropriamente definite come "ceto medio" e che hanno ottenuto o sperano di ottenere attraverso la macchina dello stato benefici e privilegi: piccoli e medi imprenditori, commercianti, coltivatori diretti, alti burocrati e piccola borghesia in genere del settore pubblico. Categorie cioè di nuova acquisizione al "mondo cattolico" e categorie tradizionali che rimotivano il consenso. A queste ne vanno aggiunte altre (funzionari ed impiegati in genere) che vengono integrate soprattutto a livello ideologico attraverso gli strumenti di formazione del consenso (radio, TV, stampa, strutture di socializzazione, ecc.)"¹³³.

Anche nella nuova situazione però l'equazione ceto medio-mondo cattolico-DC non esprime una identità: in particolare non significa che tutta la base democristiana o che tutte le componenti del residuo mondo cattolico siano costituite da ceto medio e aggregate per mezzo del sottogoverno, quanto piuttosto che gli interessi predominanti – e "soddisfatti" per ottenerne un consenso che non può essere solo ideologico – nelle due realtà parzialmente sovrapposte sono quelli di strati e ceti sociali moderati per ideologia politica e parassitari per la loro collocazione strutturale.

"... La produzione di questi strati parassitari da parte del sistema – sottolinea lo stesso autore – oltre ad avere una funzione politica molto specifica, assolve anche alla funzione culturale di integrazione del proletariato nella misura in cui i modelli di comportamento che interpretano, sono a questo più accessibili dei modelli della borghesia vera e propria. Ma l'organicità degli strati parassitari alla classe dominante non è vissuta da queste categorie solo come alienazione. Esse ha invece radice strutturali, nella misura in cui la loro sopravvivenza, la sopravvivenza dei loro interessi e privilegi, è legata alla borghesia, anzi alla conservazione di questo ordine sociale. E proprio nella difficile, ma non impossibile, eventualità che la distinzione fra borghesia e "conservazione di questo ordine sociale" acquisti un senso, sta la "specificità" politica degli strati parassitari. Essi non sono capitalistici, sono corporativi"¹³⁴, tanto che "il loro corporativismo non è una ideologia mutuata dall'esterno, ma è il massimo di dimensione sociale al quale posso-

133 Michele Giacomantonio, *ibidem*, p. 700.

134 Michele GIACOMANTONIO, *ibidem*, p. 704. Su questi temi si cfr. anche l'intervento di Giacomantonio al XX incontro nazionale di studio delle Acli, svoltosi a Rimini nei giorni 11-14 ottobre 1973 sul tema *Le classi sociali in Italia; per una proposta del movimento operaio*, ora in "Quaderni di Azione Sociale", n. 10.12, ottobre-dicembre 1973, pp. 714-720.

no giungere senza negarsi come categoria, senza mettere in discussione la sussistenza dei loro interessi e privilegi. Il loro modello di stato è il “nuovo feudalesimo”, che non deve aver altra funzione che gestire e conservare l'esistente cercando di armonizzare le spinte corporative che provengono dai diversi settori”... “Come questa ideologia si concili con l'ideologia tradizionale del “mondo cattolico” non è difficile comprendere. A parte forse la sfera delle libertà individuali formale..., non vi sono grosse contraddizioni mentre vi sono molti punti di contatto: la visione immobilistica e statica della società, la visione corporativa, l'opposizione al socialismo e a tutti i progetti di trasformazione radicale e profonda della società”¹³⁵.

Verificata questa potenziale “fascistibilità”, e prima di tentare, una disaggregazione analitica degli esiti politici dell'operazione referendaria, l'attenzione è da riportare sull'insieme del quadro permanente del clero, di un clero nazionale, punteggiato indubbiamente di drappelli di contestazione o da presenze di coscienza di classe, - lo stesso “7 novembre” ne rappresenta solo una parte, forse la punta dell'iceberg - ma caratterizzato da ampi settori “frustrati” dove il termine frustrazione tracima decisamente dalle categorie psicoanalitiche per assumere valenze culturali e politiche; un clero “anziano” - talvolta a dispetto dell'anagrafe - che avverte di essere culturalmente organico soltanto ad un passato irripetibile, del quale è fatica sprecata erigersi a guardiano-carabiniere, secondo una felice espressione del super tradizionalista cardinal Ottaviani; parroci e vescovi che si sono visti il potere, nella molteplicità delle sue forme e in particolare in quella che concerne il controllo del foro interno della coscienza, sfuggire come sabbia tra le mani,. E si sono sentiti messi ai margini della vita sociale e dell'agone politico.

Per essi l'operazione referendum ha rappresentato l'ultima occasione di rivincita; nel mondo in cui ampi settori della Democrazia Cristiana - che la pratica spregiudicata del potere era servita se non altro a rendere meno bigotti - malcelavano il proprio malessere per essere trascinati in un'avventura oscurantista, si creava uno spazio di intervento ed egemonia per le parrocchie ed i Comitati Civici all'interno dell'universo conservatore. Finalmente il clericalismo poteva sventolare di nuovo i propri standardi sulle mura della città cattolica assediata suggerendo nel fragore delle campagne elettorale che nella cabina *Dio ti vede. Fortuna no.*, così come nel 1948, aveva suggerito che, sempre in cabina, Dio vedeva l'elettore, Stalin

135 Michele Giacomantonio, *ibidem*, p. 705.

no. Più scoperte le “sinistre” goffaggine degli adepti di Comunione e Liberazione che si sono adoprati per fare puzzare di zolfo le *libertà borghesi* (compresa la libertà di stampa e associazione o il Parlamento?). Può essere che l'affrettata e maldestra frequentazione del linguaggio marxiano li abbia condotti a mimarne un celebre adagio: quello dove si dice che i fatti nella storia si presentano una prima volta come tragedia ed una seconda come farsa: ad ogni periodo di crociata non manchi la sua crociata dei fanciulli, devono essersi detti, ed hanno baldamente preso il posto del pastorello Stefano di Francia e del contadinello Klaus di Germania. Peccato che nessun re Filippo si sia legato – tra i non pochi realisti – a consigliarli di attendere un'età più matura per difendere il Santo Sepolcro della famiglia.

Forse l'analisi più puntuale – e “gridata” – del senso profondo dell'operazione referendum è racchiusa nella preghiera composta a Spello, terra francescana, dal Piccolo Fratello del Vangelo (i seguaci di Charles De Foucauld) Carlo Carretto. Vi si legge: “È così amaro ciò che capita: mi si ripercuote nell'anima l'inquietudine dei poveri, l'incertezza dei piccoli, la debolezza di chi non è abituato a parlare. Perché tutto ciò? Perché questa manca di chiarezza? Perché tante bugie? Perché una strumentalizzazione così sfacciata del senso religioso dei semplici? Signore, ho visto addirittura sui muri la minaccia frase: - Se voti no, sei in peccato mortale! -. Credevo fosse finito questo tempo, sognavo una Chiesa meno paurosa, più vicina all'uomo, più fiduciosa di te. Ed invece? Mi sembra di essere tornato indietro decenni, ripiombando nelle Crociate, con fratelli che non si amano, che tornano a scomunicare i fratelli, che non s'accorgono nemmeno più di servirsi di un'arma religiosa per una legge civile, manipolando le coscienze con tanta leggerezza e sovente con tanta falsità. Il problema non esisteva per noi come Chiesa, o almeno come Chiesa di domani. (...) No, Signore, son triste. Povera tua Chiesa! Si direbbe che cerca apposta i motivi per creare divisioni”.

Si direbbe che ha colto nel segno chi ha visto nella malaccorta operazione referendum una nuova apostasia della Chiesa ufficiale, da quelle masse di lavoratori alle quali la cara immagine paterna di papa Giovanni l'aveva accostata e presso le quali era andata crescendo la sua credibilità.

Il potere legittimato dall'ideologia interista val bene una classe? – giova chiedersi -; ed è pure da verificare se tanto alto sia il prezzo perché un clero frustrato possa tornare a far politica in prima persona.

Si costata in tal modo – seguendo la logica dei fatti e quella del

discorso – come nell'occasione referendaria la politica sia tornata al primo posto intersecando tra le altre anche le dimensioni della comunità ecclesiale, della Chiesa istituzione, del mondo cattolico e dell'area cristiana; e si può affermare che questo – in positivo o in negativo – era nell'attesa di tutti, così come era attesa una nuova manifestazione – anche se non sui livelli poi raggiunti – della collusione, fenomeno non certo nuovo per la politica italiana, tra Chiesa-istituzione e DC.

Una risposta, in termini di generalizzazione e radicalizzazione, nell'area conciliare della cristianità italiana non poteva mancare. La radicalizzazione è stata quella imposta da un duro confronto, muro contro muro. La generalizzazione merita invece una più attenta considerazione in quanto ha visto ricollegarsi nell'area dei *Cattolici democratici per il NO* la nebulosa dei frammenti della diaspora della cristianità italiana: dal basso e giovane clero conciliare, ad esponenti della cattolicità ufficiale critici di fronte all'invasione della sfera autonoma del politico, da pattuglie di Aclisti e sindacalisti Cisl unitari, dalle comunità di base e dai rappresentanti del cosiddetto dissenso cattolico ai gruppi di cristiani per il socialismo, la cui linea era sembrata fin qui troppo "selettiva" rispetto alla moderata (e sovente democristiana) opinione cattolica. Illustrando il fenomeno, le cui proporzioni devono avere sorpreso gli stessi censori ecclesiastici, l'ex-presidente delle Acli, Gabaglio, osservata: "il nostro appello del 17 febbraio e il nostro Convegno del 23 marzo ¹³⁶ hanno avuto una risonanza e un seguito considerevoli. Si sono costituiti comitati in due terzi delle province. Solo nella zona di Milano ne sono sorti circa 100. Su tutto il territorio nazionale, ne sono nati 7/800. (All'incirca il numero dei gruppi spontanei contati durante una inchiesta condotta nel 1968 per "Comunità"). Abbiamo svolto migliaia di dibattiti, da soli o con partiti e movimenti divorzisti. Abbiamo agito nelle parrocchie, nei gruppi cattolici, nelle scuole, nelle fabbriche. Abbiamo riscoperto una vitalità insperata nella periferia cattolica".

Ma probabilmente l'analisi deve andare bene al di là dalla proposizione in termini benevolmente populistici di un confronto tra centro e periferia, caro peraltro all'ideologia cattolica che non a caso ha prodotto con Luigi Sturzo una dottrina delle autonome locali, per cogliere anche in questo caso il fatto nuovo del confronto di due linee culturali e politiche

136 *L'Appello dei cattolici democratici per il NO nel referendum* venne pubblicato nel n. 342 del settimanale "Settegiorni", si cfr. ora in *Cattolici e referendum. Per una scelta di libertà*, Coines, Roma 1974, dove sono pure riportate le relazioni e gli interventi al Convegno dei "Cattolici democratici contro l'abrogazione della legge sul divorzio" (Roma, 23 marzo 1974).

alternative sull'area del fu-mondo cattolico.

Gli esiti del referendum: 13.188.184 "SI" (40,9%), 19.093.929 "NO" (59,1%) e quindi la conferma della legge che aveva introdotto e regolamentato il divorzio nella legislatura italiana, manifestano in termini espressivi, in quanto fenomeno che emerge da processi profondi, la fine di un universo culturale, e la fine definitiva ed evidenziata su dimensioni di massa della cosiddetta unità politica dei cattolici nella Democrazia Cristiana; una fine di cui esponente esemplare ed esemplarmente sfortunato è l'illustre predecessore di Emilio Gabaglio alla presidenza delle Acli, Livio Labor.

Sulla scorta dell'analisi fin qui condotta si può affermare infatti che nell'area cristiana il referendum si è pure configurato come uno scontro tra le vecchie *élites* del mondo cattolico tradizionale, che pretendono a una rappresentanza totale e perciò all'uniformità, e alcune nuove *leadership* maturate nell'area cristiana.

Il tentativo del vecchio gruppo (da Gedda, a Fanfani, a Lombardi) aveva come scopo, dentro e fuori il mondo cattolico e secondo uno schema già sperimentato, l'accorpamento e l'ammasso dei reazionari e dei moderati (o democratici tiepidi): è avvenuto invece che alcuni di questi ultimi non hanno accettato, in questa occasione, di "fare corpo" e si sono invece collocati sul polo di riferimento delle nuove *leadership* che puntano a un pluralismo reale e ad una egemonia collegata all'emergere nella società dell'autonomia e dell'egemonia operaia.

Si verifica in tal senso come, anche rispetto all'area cristiana il problema non sia tanto e solo di una radicalizzazione, che pure è importante e che si è verificata, ma anche e soprattutto di stabilire e mantenere sul settore che si è definito dei moderati una precisa egemonia della classe operaia che stabilizzi e divarichi la frattura creatasi tra questi e le forze reazionarie che li hanno finora generalmente egemonizzati, utilizzandoli come fanteria e messa di manovra; un ritorno alla situazione precedente potrebbe significare il successo dell'ipotesi integristica e corporativa.

Un'ulteriore valutazione si impone, a questo punto, circa il rapporto tra l'esito del 13 maggio e la sua caratterizzazione, che secondo valutazioni diverse è più o meno marcata in termini "democratici" a "popolari" o "di classe"; e c'è inoltre da considerare il problema di come uno spezzone di rivoluzione borghese sia "passato" si voti senza che questo sia avvenuto per opera esclusiva e neppure prevalente della borghesia italiana. Seguendo anche in questo caso la logica dei fatti oltre che la logica delle analisi sembra

di poter affermare che il prevalere dei “NO” nel referendum oltre ad essere una vittoria democratica e popolare sul fatto specifico della conferma di una legislazione divorzista, costituisce anche un’importante successo del movimento operaio almeno per due ordini di motivi: da un lato per aver battuto il progetto autoritario e neocorporativo sotteso all’operazione referendaria, dall’altro perché se è vero che è uno spezzone di rivoluzione borghese ciò che è passato ai voti, non sembra si possa negare che la forza che lo ha portato avanti è il movimento operaio e il fronte delle sue alleanze storiche.

Infine, e ancora rispetto alla comunità ecclesiale e al mondo cattolico l’esito del referendum rivela e data il tramonto, avvertito dagli stessi vertici vaticani – meno rozzi della CEI nella vicenda della “dottrina sociale” della Chiesa. Probabilmente è la fine dell’aggiornamento, in un’epoca in cui il cristiano confessante non può non porsi, di fronte alla possibile alternativa: socialismo o barbarie, il problema del suo rapporto con le forze storiche alternative e le organizzazioni della classe, con tutto quel che significa in termini culturali, etici, morali.

7. Problemi di prospettiva

Nell’area cristiana e soprattutto per i settori democratici e di classe che ne fanno parte, si pongono ora precisi e complessi problemi, alcuni dei quali – i più caratterizzati in termini di prassi politica immediata – rientrano in quella che viene ugualmente definita la “questione cattolica” in Italia, mentre altri investono dimensioni di più specifica valenza di fede, religiosa ed ecclesiale.

La questione cattolica – per cominciare dal versante più direttamente politico – costituisce certamente uno dei nodi che tutto il movimento operaio e il fronte democratico delle sue alleanze deve affrontare nel nostro Paese in modo rigorosamente politico o in prospettiva storica; non è perciò corretto configurarla come un problema-ghetto dei cristiani democratici (o progressisti, o “compagni e rivoluzionari” che dir si voglia). Tuttavia è da notare che la crisi di fiducia e legittimazione che, sulla base dei processi reali, ha coinvolto – e talora sconvolto – il mondo cattolico e le sue diverse strutture tradizionali, scardinando l’interclassismo teorico, un certo modello di famiglia e l’unità politica dei credenti, non sempre e non meccanicamente produce una presa di coscienza di classe, né la capacità

di individuare la separazione di piani tra religioso e politico (e le relative interrelazioni), né una milizia politica più organica e rispondente alle esigenze e agli interessi di cristiani, spesso lavoratori, che vi sono coinvolti.

Non sono anzi rari i casi di una regressione a livello qualunquistico o individualistico, con una fuga nel privato e nei modelli consumistici della cultura borghese. E non è nemmeno improbabile che la reazione non tenti di provocare arroccamenti su posizioni intransigenti, autoritarie e disponibili a un blocco sociale e politico negatore di ogni forma democratica.

Perciò se “il problema della rappresentanza politica delle masse cattoliche in crisi è problema di tutto il movimento operaio – hanno affermato le Acli lombarde - ... (esso) è anche e soprattutto problema dei lavoratori cattolici che hanno acquisito una coscienza di classe”. In particolare “... la constatazione che gli sbocchi delle masse popolari cattoliche siano tutt’altro che scontati e pacifici e che comunque non sembrano indirizzarsi spontaneamente – in un gran numero di casi – in senso positivo, pone il problema della gestione di questo fenomeno”¹³⁷.

Questa ipotesi pone – secondo Lucio Magri – “molti e importantissimi problemi tattici che impegnano in particolare le avanguardie cattoliche già impegnate nel campo del proletariato: quali tempi, quali forme, quali strumenti dare, nel concreto, alla emancipazione ideologica e politica delle masse cattoliche, sia per non separarsi prematuramente dal loro livello di coscienza, sia per portare al processo di rinnovamento del movimento lo stimolo collettivo di una tradizione e di una domanda che viene da questa specificità”¹³⁸.

“Ma tutto ciò – precisa lo stesso autore – è relativamente seconda-

137 *Le Acli per l'unità dei lavoratori, per una soluzione democratica alla crisi del Paese* (piattaforma proposta dalla presidenza regionale al I Convegno regionale delle Acli lombarde), in “Il lavoratore lombardo”, n.0, febbraio 1975, p. 14.

Le Acli lombarde proseguivano affermando: “È su questo terreno che avanziamo la candidatura delle Acli come forza capace a determinare condizioni, di porsi come polo di riferimento politico e culturale di questo masse. Non parliamo di riferimento partitico perché riteniamo che, innanzitutto, il problema vada affrontato nel sociale e che lo sbocco più direttamente partitico possa essere gestito in termini unitari senza fare ricorso a specifici “traghetti”. Ci sembra infatti definitivamente conclusa la fase dei partiti di matrice cattolica. Come è decisamente superato nella Chiesa e nella coscienza dei cristiani l’idea di una cultura cristiana, di una politica cristiana e di una società cristiana: il Cristianesimo infatti è una fede e non una ideologia.

Sostenendo questo rileviamo l’utilità nella nostra fase storica di una rappresentanza caratteristica dei lavoratori cristiani e delle masse popolari cattoliche anche quanto prendono coscienza di classe, ma certamente non in nome dell’esistenza di una politica cristiana o per una vocazione “terzaforzista”. Affermando tale necessità storica aggiungiamo infatti il nostro dover e il nostro impegno ad essere profondamente unitari con tutto il movimento operaio, di cui ci riconosciamo parte integrante”.

138 Lucio MAGRI, *Dal dialogo al blocco storico*, in “Il manifesto”, venerdì 5 luglio 1974, p. 3.

rio, o meglio, può essere correttamente visto solo a partire da una giusta scelta strategica, che rovescia il senso comune; la scelta cioè secondo cui il dialogo, il rapporto reale, tra mondo cattolico e movimento operaio si può e si deve stabilire al punto più alto, là dove, e in quanto, la rivoluzione proletaria è capace di esplicare in modo positivo e rigoroso tutta la sua radicalità liberatrice, la sua aspirazione universale”¹³⁹.

Quel ruolo delle avanguardie a matrice, tradizione e caratterizzazione storica cristiana viene inoltre a delinearci come una ripresa – che non è mero prolungamento bensì nuovo intreccio con i rapporti reali realizzato muovendo da una collocazione di classe – di un filone e di una componente minoritaria e storicamente battuta, ma sempre presente nel movimento cattolico italiano e della quale sono rivelatrici – a solo titolo d’esempio – le leghe bianche di Miglioli e alcuni sindacati operai che hanno espresso *leaders* quali Achille Grandi; una “componente straordinaria, ricchissima, del populismo evangelico, della testimonianza morale; indistruttibile ma anche sempre sconfitta dagli integralisti, dai tomisti”¹⁴⁰.

Le ragioni della sconfitta sono individuate da Magri nel fatto che “l’integrismo da una parte e il conservatorismo dall’altra danno riposte, anche se aberranti e sbagliate, a due domande particolarmente importi anche per l’insieme delle masse cattoliche”¹⁴¹ e forse – si può aggiungere – non solo cattoliche” : l’una è la domanda di un senso generale della vita e del mondo, l’altra è quella di una credibilità dell’alternativa (da cui nasce in generale la propensione conservatrice).

“...Se il movimento operaio vuole sul serio portare a fondo la crisi dell’interclassismo cattolico, e anzi integrare una componente cattolica nel blocco storico anticapitalistico – conclude Magri – deve, innanzitutto, rinnovare se stesso; rinnovarsi, nella teoria e nella pratica, dalle semplificazioni economicistiche del marxismo della vulgata che, risalgono alla seconda internazionale, e che, non a caso, hanno accompagnato la storia della classe finché ha dovuto muoversi come classe subalterna”¹⁴².

L’indicazione sembra di fondamentale importanza per il movimento operaio soprattutto nella misura in cui i lavoratori cristiani che sono approdati nel corso di questi anni, e secondo strade diverse¹⁴³, a riconoscere

139 Lucio Magri, *ibidem*.

140 Lucio Magri, *ibidem*.

141 Lucio Magri, *ibidem*.

142 Lucio Magri, *ibidem*.

143 Lucio Magri, *ibidem*.

e a scegliere la propria collocazione di classe tornano a proporsi coscientemente e in termini stringenti la complessa problematica di una “coerenza tra convinzioni di fede, principi e pratica religiosa da un lato, e le convinzioni e la pratica politica, dall’altro”¹⁴⁴; è questo, dopo il versante politico, un secondo complesso insieme di temi da affrontare.

I lavoratori, i militanti, e i quadri di base aclisti e del sindacato che muovendo dall’interno del mondo cattolico sono giunti alla scelta di classe attraverso la propria esperienza sociale e di fabbrica non hanno compiuto, in genere, molti sforzi critici nei confronti della religione. Sembra quindi di poter consentire con Sandro Antoniazzi quando afferma che “sul piano della scelta politica essi si trovano in posizione privilegiata: le loro scelte non sono fatte su un piano ideologico e presentano maggior consistenza e solidità.- Essi hanno, però – sottolinea lo stesso dirigente sindacale – più problemi sul versante della fede: non avendola messa tra parentesi e non avendola sottoposta a una lunga riflessione critica, si trovano a dover misurare la loro coerenza politica con una vita di Chiesa che presenta più enigmi e difficoltà che comprensione e aiuto”¹⁴⁵.

Deriva da questo, oltre che dal gusto per la concretezza e per scelte pratiche giorno per giorno che sembra caratterizzare alcuni cattolici e i lavoratori, il tipo di soluzione che viene dato alla questione del rapporto tra fede e impegno politico: “è raro che la soluzione... sia preceduta nei singoli da una riflessione specifica e venga accompagnata da una riflessione teorica; accade piuttosto di praticarla attraverso una successione di passi più o meno indolori e lineari, attraverso un itinerario il cui risvolto collettivo è di estrema importanza”¹⁴⁶.

Tematizzando le diverse e più frequenti esperienze di soluzione Bruno Manghi ha individuato cinque linee di tendenza:

“1) Il militante mantiene costante la pratica religiosa e l’insieme delle convinzioni, non ha difficoltà a definirsi cattolico, anche se prende posizione anche nettamente nei conflitti ecclesiali. Condivide totalmente la pratica sociale e politica con compagni non credenti.

2) Il militante cattolico cerca l’omogeneità confessionale nella organizzazione ed è convinto di una totale continuità tra esperienza di fede

144 Si Cfr. Sandro ANTONIAZZI, *Cattolici e scelta di classe in Italia*, in “Cristiani e internazionalismo”, Quaderno del Centro Operaio, n. 4, Coines, Roma 1974, pp. 67-74.

145 Bruno MANGHI, *Dopo un confronto con compagni non credenti intorno al rapporto tra fede e impegno politico*, opuscolo edito a cura della FIM-CISL di Milano, 1975.

146 Sandro ANTONIAZZI, op. cit., p. 34.

e proposta politica: il necessario rapporto con i non credenti o è alleanza tattica o proposta fatta agli "altri" a partire da una elaborazione cresciuta internamente alla comunità dei credenti.

3) Graduale abbandono della pratica sacramentale e rituale, ma continuità all'adesione alla sostanza, personalmente interpretata, della tradizione cattolica. Si accetta la definizione di "cattolico", passando però ad una confessione prevalentemente individuale ed episodica della fede, senza particolare interesse alle questioni ecclesiali.

4) Unisce l'esperienza di lavoro politico in organizzazioni laiche ad un'intensa partecipazione ad una vita religiosa comunitaria, talvolta al limite dell'alternativa alla Chiesa ufficiale (ad esempio in una comunità di base ecclesiale).

5) Rifiuto complessivo ed esplicito dell'esperienza religiosa. Possibilità di atteggiamenti diversi che vanno dal disinteresse, considerato liberazione da una problematica senza significato, all'impegno contro il sistema religioso per un ateismo consapevole. In taluni casi resta un legame personale con l'ambiente sociale cattolico, in altri si recidono anche i legami pratici con l'ambiente di origine".

Di Fronte a questa situazione, e pur nel quadro di una rinnovata discussione nell'ambito della sinistra sui rapporti tra confessione di fede, prassi religiosa ed esperienza politica collettiva, si rivelano carenti le elaborazioni e le proposte che emergono al riguardo dall'area della tradizione storica del movimento operaio; e spesso le carenze si rivelano negli atteggiamenti di rifiuto del problema o di paternalistiche concessioni che molti lavoratori non-credenti assumono nei rapporti con lavoratori credenti che pure sono compagni di lotta: si scontano in tal senso le incrostazioni positivistiche di alcune scuole marxiste come pure l'assunzione dogmatica di affermazioni marxiane da parte dei filoni prevalenti nel marxismo storico.

Non si tratta evidentemente solo di un problema di elaborazione o del persistere, in qualche situazione, di elementi sovrastrutturali e culturali superati. Poiché il marxismo è filosofia della prassi il problema si sposta alle esperienze storiche del movimento operaio su cui le elaborazioni sono cresciute ¹⁴⁷: viene perciò coinvolto l'insieme del movimento operaio cui si richiede di mettere in discussione, almeno per approfondirle, alcune ipotesi di lavoro politico assunte nel passato come le uniche ripetibili.

A tale ripensamento teorico-pratico che deve affrontare – tra gli

147

Bruno MANGHI, *ibidem*.

altri – temi quali l'irrazionale, la concezione dell'uomo e del lavoro umano, gli "ideali" (o le "idee forza"), le avanguardie di tradizione cristiana sono chiamate a dare precisi contributi, sulla base della propria matrice e perché sono interpellate direttamente dal loro retroterra sociologico e politico.

Infine per i cristiani postconciliari si pone il problema di una Chiesa in cui affiora alla luce della coscienza collettiva la divaricazione che si è determinata – dal Concilio – tra i termini della nuova autocoscienza del popolo di Dio, che ha mutato in dinamici gli equilibri istituzionali e dottrinali della Chiesa che erano tradizionalmente statici, e "l'apparato istituzionale della Chiesa che è rimasto sostanzialmente quello dell'epoca della immutabilità"¹⁴⁸.

La crisi delle ipotesi riformistiche che hanno dominato il primo decennio post-conciliare ripropone – duramente – il problema di un confronto tra la carica innovativa del Concilio e i problemi reali delle masse popolari soprattutto le più emarginate e periferiche in termini politici e geografici, come è stato testimoniato dai lavori del terzo Sinodo internazionale dei vescovi che ha scandito questi temi sulla problematica di "evangelizzazione e liberazione soprattutto attraverso l'attiva presenza dei pastori del Terzo Mondo.

È tutto il popolo di chiesa ed è tutta la Chiesa nelle sue diverse dimensioni che viene ora chiamato a confrontarsi con una nuova fase del post-Concilio poiché – come ha lucidamente sottolineato Ernesto Balducci – "culturalmente il Concilio e questa prima fase del dopoconcilio appartengono soprattutto alla storia religione della Mitteleuropea, un po' come, mi si passi il paragone, la prima fase della rivoluzione francese fu opera dei deputati della Gironda. Ma ora siamo alla Convenzione: si affaccia alla sbarra il quarto stato... ad una svolta qualitativa del dopoconcilio perché nel dibattito dell'assemblea episcopale sono giunte le voci del Terzo Mondo"¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Trattando del "rinnovamento del marxismo contemporaneo", Samir Amin ha sostenuto che "la ragione va ricercata nello sviluppo della lotta delle masse per il socialismo, parallela all'approfondirsi della crisi del capitalismo. Infatti lo sviluppo del marxismo non è mai il risultato del progresso autonomo di un pensiero "accademico" isolato dalla realtà sociale. L'orientamento preso dalla Cina dal 150, molto diverso da quello dell'URSS e culminato nella Rivoluzione Culturale, ha permesso per la prima volta una critica da sinistra dell'esperienza sovietica". Il che ha consentito – secondo, lo stesso autore – anche il superamento della "persistente serilità" del trotskismo che rappresenta la variante, sia pure di sinistra, della elaborazione cresciuta sull'esperienza sovietica della Russa. Si cfr. Samir AMIN, *Verso una nuova crisi strutturale del sistema capitalistico?*, in "Terzo Mondo", n. 24-25, giugno-settembre 1974, pp. 9-34.

¹⁴⁹ Ernesto BALDUCCI, *Riflessioni sulla evangelizzazione (III). Valore di un Sinodo*, in "Testimonianze", n. 169, ottobre-novembre 1974, pp. 653-654.

Sono le voci che impongono a se stesse e alla Chiesa un annuncio che sia presenza, testimonianza, compromissione per amore dentro la storia e per un futuro che è (anche se non solamente) nella storia stessa e in relazione a fatti e rapporti concreti, gravidi di futuro. In questo senso il nesso tra evangelizzazione e liberazione è oramai un luogo teologico dominante di tutta la Chiesa; ed è un luogo teologico esplosivo perché relato a un momento e a fatti storici esplosivi.

La pluralità delle culture e delle opzioni contenuta e postulata nei documenti conciliari non significa perciò eclettismo e può anzi essere letta come un modo, in quel momento confuso, di percepire un mutamento radicale che non consente più all'istituzione di proporre un modello "unidimensionale" di acculturazione per tutti i popoli, né le consente più di elaborare burocraticamente, quasi secondo i modi di una tecnostruttura alla Galbraith, una ideologia - e certa teologia dogmatica - in cui predomina, il sociologismo autotrionfalistico dell'istituzione stessa, a dispetto di tutti gli anatemi contro la sociologia e l'orizzontalismo.

È avvenuto infatti che i popoli oppressi, spesso popoli cristiani, sono stati protagonisti di lotte di liberazione anche armate, e che, senza abbandonare la fede, in relazione a tali esperienze hanno elaborato una cultura non prevista, né prevedibile da una Chiesa sovente alleata con "i potenti" (qui: gli imperialisti).

Nel corso del Concilio i problemi dell'intreccio tra processi di liberazione, tensioni di popoli in marcia verso il socialismo e rivoluzioni contadine nelle campagne del mondo vengono avvertiti dalla Chiesa dentro la carne viva del suo corpo internazionale.

Ancora sussiste la mediazione del clima riformistico che, da un lato, fa assumere tutti i problemi secondo l'ottica di soluzioni credute possibili e indolori e, dall'altro, - come conseguenza - produce la fase dell'aggiornamento declinato in termini prevalentemente culturali, ma ben presto emerge in modo sempre più chiaro come i processi di liberazione e la nuova cultura che su di essi viene prodotta abbiano rovesciato il rapporto tradizionale tra Istituzione che esportava lo schema culturale standard e popoli che vi si adeguavano e come ora il soggetto nei processi reali, e nella cultura e nell'elaborazione teologica stessa, siano questi popoli in tutta la ricchezza della loro varietà, ma soprattutto nella loro potenzialità storica.

Sintomo del mutamento in atto, ma anche del modo - riduttivo - con cui viene avvertito e assecondato nell'Istituzione, è il passaggio dal

latino alle lingue nazionali nelle celebrazioni liturgiche. Già questo è un mutamento che, se pure non recepisce il “nuovo” che è maturato o è in potenza nei popoli delle periferie, porta a sorridere delle preoccupazioni dei latinisti che, radunati nella commissione presieduta da Pericle Felici, lavorarono per tradurre “in lingua” termini quali elicottare o bomba atomica.

Il fatto che nel periodo pre-conciliare e conciliare il latino sia considerato come una universale “bio-lingua” (Orwell, 1984) in cui riscrivere “tutto”, testimonia di come ufficialmente nella Chiesa si sia ancora in presenza della centralità dell’Istituzione rispetto ai popoli; in realtà il baricentro della cristianità si è spostato alla periferia e la storia successiva si incaricherà di dimostrare che si è passati dalla centralità dei bisogni dell’Istituzione alla centralità dei bisogni dei popoli.

Questi popoli, non “gli olandesi” – ancora tutti interni a una logica istituzionale e mitteleuropea – sono i “nuovi teologi” nella Chiesa; e l’elaborazione teologica procede contestualmente e dentro le lotte di liberazione e di rivoluzione, dove si rivela “praticamente” la nuova razionalità della storia, piuttosto che nell’animismo (da non ignorare) che pure sussiste nelle periferie del mondo.

Avviene però sovente – come sta avvenendo – che, contro questa razionalità della storia che matura nelle lotte di liberazione, si manifestino o anche nella Chiesa risposte irrazionalistiche che hanno costituito nel passato la premessa a restaurazioni sociali e politiche e che oggi, sotto le forme dei “*Jesus mouvements*”; “*Jesus Fresks*”, o neo pentecostali, ancora predispungono il terreno per simili manovre.

È indubbio che con la realtà dell’evangelizzazione e delle lotte di liberazione sia oggi chiamata a fare i conti una Chiesa che si rivela – secondo l’analisi svolta da Franco Demarchi – “società bicefala” fin dal momento del dramma sul Golgota, e che manifesta questa caratteristica per tutti i secoli successivi. “Da un lato centinaia di discepoli, parte arrivati spontaneamente, e parte chiamati – descrive Demarchi tratteggiando lo scenario della crocifissione – fanno capo a un gruppo dirigente di dodici eletti fra i quali sono degli ambiziosi, dei vigliacchi, degli irruenti, dei voltagabbana, e tutti affidati ad uno che il giorno del Golgota sta piangendo la propria infedeltà. Ma è la Chiesa Ufficiale mai ripudiata dal Cristo. Un altro vertice viene istituito sul Calvario ed è la Chiesa mistica, la Chiesa, che capisce cosa diversa dalla Chiesa che governa. Essa è costituita dalla madre, una maestra di “pietà”, dalle sue compagne di dolore, da un giovane appartenente

al collegio direttivo della Chiesa ufficiale, Giovanni, cui si aggregano un funzionario folgorato dalla tragedia sovrumana, un sadduceo, e un fariseo finalmente convinti. Fra le due Chiesa non c'è disprezzo e ostilità reciproca; ostilità reciproca; c'è invece rispetto della rispettiva autonomia, ma anche riconoscimento della complementarietà. A Pasqua questa collaborazione tra le due Chiese emerge, quasi in senso di omaggio al Cristo. Le pie donne chiamano gli apostoli perché aprano il sepolcro; Giovanni accorre per primo ma poi fa passare Pietro; i discepoli raccolgono i messaggi delle pie donne. La Chiesa si esprime quindi con due facce, quella che guarda Dio e quella che guarda il mondo, ed ambedue si integrano come il comando massimo dell'amore che è verso Dio e verso gli uomini"¹⁵⁰.

L'immagine, penetrante e suggestiva, non deve certamente indurre una identificazione forzata con la contrapposizione base-vertice che ha caratterizzato le prime fasi della contestazione ecclesiale, e neppure con la polarizzazione centro-periferia – intesa quest'ultima in senso sociale e geografico – che pure è reale e si va configurando in nuovi rapporti: è anzi da supporre che, secondo forme diverse per modi e quantità di presenza, le due Chiese della “sacra rappresentazione” sul Golgota – e soprattutto la “Chiesa che capisce” attraversano l'una e l'altra delle due realtà esistenti della Chiesa istituzionale e gerarchica e del popolo di Dio, che nelle loro storiche determinazioni sono spesso e, forse opportunamente, in stato di aspra frizione.

Tutta quella realtà persiste dunque, in modo complesso, nel presente e viene, tutta, interpellata dall'emergere di nuovi bisogni e nuovi soggetti storici.

Sembra di poter consentire perciò col cardinale Suenens nella percezione e nella coscienza della necessità di una “tensione fra Chiesa istituzionale e Chiesa carismatica, o meglio fra questi due aspetti della stessa Chiesa”¹⁵¹; si consente invece molto meno con il primate del Belgio, forse non a caso esponente delle correnti culturali e teologiche centro-europee, quando facendosene mentre, individua la dimensione mistica della Chiesa nell'irrazionalismo dei neopentecostali; un irrazionalismo che – nel dire di William H. Hamilton, il teologo “riformista” che nel 1965 aprì il dibattito sulla “morte di Dio – si configura come una tipica controcultura giovanile e costituisce un attacco strutturato e radicale non soltanto contro il giudaismo

150 Ernesto BALDUCCI, *ibidem*, pp. 654-655.

151 Franco DEMARCHI, *Il Golgota*, testo ciclostilato, p. 21.

e il cristianesimo, ma altresì contro tutta la tradizione umana degli ultimi 400 anni”¹⁵².

La tensione mistica e vivificante – se è reale – non può infatti scindersi dalla ragione storica che passa e si rivela nel vivo delle contraddittorie e contingenti lotte di liberazione; né ci può essere diversità per questa tensione tra ambito sociale e ambito ecclesiale dal momento che nell’uno e nell’altro caso, in termini reali e culturali, è la nuova soggettività storica a fare da perno, da elemento discriminante e da forza traente.

Di fronte all’insorgere, benevolmente assecondata, nella Chiesa di movimenti in cui l’irrazionalismo è elemento dominante, assume perciò tinte drammatiche (da dramma profondamente vissuto) la problematica semplicità di Josè Maria Gonzale Ruiz: “Perché le stesse persone, che sono oggi così benevole verso questa “teologia hippy”, furono così dure nei confronti delle “comunità di base”, della Underground Church (Chiesa sotterranea), dei preti guerriglieri, del movimento “Chiesa Giovane” nel Cile, dei Preti del Terzo Mondo nell’Argentina, delle comunità dell’Isolotto, di Conversano, di Oregina, di San Paolo, ecc. in Italia e delle tante e tante manifestazioni esuberanti di risveglio evangelico che il Concilio Vaticano II ha fecondato nell’immensa area del vecchio cattolicesimo romano?”¹⁵³.

Su questo complesso di problemi si inserisce, chiedendo di rideclinare tutto su se stessa – e non solo perché è il fulcro dell’“anno santo” 1975 – la grande provocazione cristiana della riconciliazione, che impatta su temi massimi, quali il rapporto tra i diversi carismi nella Chiesa e l’incontro della Chiesa con la nuova classe sociale che emerge da protagonista nella storia, e su fattori di più breve periodo, quale può essere, in Italia, il tentativo di ricomposizione delle fratture interne alla comunità ecclesiale; non mancano infine, soprattutto su quest’ultimo versante tendenze in cui convergono, confondendosi, riconciliazione verbale e restaurazione minacciosa.

152 Si cfr. Giancarlo ZIZOLA, *Un cardinale tra gli hippies* (intervista a Leo Suenes), in “Il Giorno”, 1 agosto 1973, p. 4.

153 William H. Hamilton, cit. in José Maria Gonzales RUIZ, *I “folli” di Cristo sono veri cristiani?* In “Il Giorno”, 5 agosto 1973, p. 4.

La sera «non» andavamo in via Veneto

«File» del marzo 2005, su originale dell'aprile 1999 ¹⁵⁴

Premessa

La narrazione della presenza cristiana nel Sessantotto italiano, e poi in “quegli anni” tra i Sessanta e i Settanta, può solo costruirsi per aggregazioni e per incroci.

Accade, talvolta, che il ricordo proposto da qualcuno, in qualche ricorrenza anniversaria, richiami, onda su onda, immagini d'allora e sfondi e frammenti di parole che sono altro, rispetto a quel ricordo, ma non lo contraddicono, che a quello, anzi, si possono aggregare descrivendone versanti diversi. Sono ricordi e figure, e sensazioni ... da lasciar scorrere, ora – passato tanto tempo – per fili d'emozione.

Magari per tentare di “chiudere”, ogni volta per una volta ancora, ponendo qualche domanda. Perché, ad esempio, ricordare, adesso? O in quel momento? O di nuovo?

Barbiane ed operai

Diciott'anni, io, in quella primavera. Mentre Parigi s'infiammava di politica, Praga resisteva ... e ancora viveva Jan Palach. Diciott'anni. Con la strana sensazione di esser capitato sempre su confini. E poi diciannove, e venti, e ventuno ... dentro le galassie di credenti successive al Concilio: i Centri culturali, dell'aggiornamento postconciliare, stavano esaurendosi e “il dissenso” dirompeva per piccoli ma numerosi (e radicalissimi) gruppi.

A Brescia e poi a Parma, nel Duomo occupato, i cristiani, in dissenso, appunto, giungevano a scrivere che una Chiesa che ammette indiscriminatamente alla mensa eucaristica sfruttati e sfruttatori senza denunciare questa situazione non fa che “mangiare e bere senza discernere il corpo del Signore” e dunque “mangia e beve il proprio castigo”.

Paolo Sorbi, dagli inattesi esiti odierni, era stato spinto fuori chiesa – ancora un duomo – a Trento per essersi levato dicendo “dissenso ...” (fu “stoppatato” subito, si racconta) durante un'omelia quaresimale; si trovò ad inventare il contro-Quaresimale per gli studenti di Sociologia: fuori duomo e, secondo alcuni, anche extra Ecclesia.

In quegli anni, la sera, noi non “andavamo in via Veneto” – come ricorda di aver fatto Eugenio Scalfari: forse per questo siamo tanto restii al neoliberalismo che adesso gorgoglia nella sinistra politica –; andavamo a

tener lezioni di storia, italiano, matematica (i più rigidi), educazione civica, inglese (le più professoresses, sin da piccole) in aule d'oratorio e in circolo aclisti o "dagli scout" (chissà perché si dice sempre così) per quelle scuole popolari che portavano lavoratrici e lavoratori alla licenza di scuola media ed alla speranza di migliorare la condizione di lavoro.

Agli apprendisti – c'erano ancora in quegli anni: in questi nostri rischiano di tornare – i compagni più "economicisti" insegnavano da subito a leggere la busta paga. Era un'operazione antitruffa: di autodifesa

Dicevamo anche "Mille Barbiane come mille Vietnam!": di Vietnam sapevamo poco davvero e ci affidavamo alle interpretazioni colme di speranza di Raniero (La Valle) che ne scriveva come di una società – al Nord – con segni di un afflato evangelico; di Barbiana – guardando adesso – forse sapevamo persin meno.

Tra Paulo Freire e Maria José

Ma ... così era "giusto". Lavoravamo con e per gli operai. Quando qualcuno diceva: "l'ha detto un operaio", tanto bastava. Anni dopo non mancarono inizi di interventi, in assemblee, riunioni e collettivi, che suonavano all'incirca "Una donna ha detto che...": pareva sufficiente per garantire di aver assunto la nuova, corretta, ottica interpretativa in epoca di "nuovi movimenti".

Ci volle Freire, pedagogo degli oppressi e sociologo della favelas, per chiarire, alle orecchie attente, almeno, il tema dell'invasione culturale: chiedete ad un misero di progettare una nuova casa per sé – spiegò, all'incirca, in un seminario ginevrino – e troverete schizzi, graficamente discutibili, che rispecchiano ancora più discutibili modelli hollywoodiani. Essere poveri, operai o donne non basta e non è garanzia, aggiunse; e nemmeno essere nero, marginale o giovane: più che una lezione di disincanto fu, per qualcuno, un bagno di realismo.

Eccoci allora – ma non c'è conseguenza, ne causa/effetto: son solo ricordi – in giro per circoli Acli, gruppi di base, conventi e studentati, consumando benzina (magari quella svizzera ... Priva di tasse: se le pompe sono a due passi da casa), a raccontare il Gramsci giovane studiato in uno dei primi esami universitari sui testi dalla copertina bigia di Einaudi editore: erano gli articoli del Novecentosedici/diciotto/venti; da *Il Grido del Po-*

polo, l'Avanti! torinese, *L'Ordine Nuovo*. Eccoci a ridire di occupazione delle fabbriche, di intellettuali organici (noi, *in aenigmate?*), di partito-coscienza.

In fabbrica – noi, studenti allora, “uniti nella lotta” – ci entravamo soltanto in caso di occupazione operaia contro le crisi ricorrenti di quegli anni: quella tessile, quella dell'elettromeccanica dei primi anni Settanta ... Quando svanivano, con decisioni comunicate in poche righe, decine e poi centinaia di posti di lavoro. Ci entravamo un po' pensando di contribuire alla costruzione di una comune coscienza solidale, un po' sapendo di essere un passatempo (culturale?) per gli occupanti.

Attorno ad un tavolone della mensa, con lavoratrici in età, intente a lavori di maglia e di uncinetto, mi trovai a raccontare di storia del movimento operaio italiano e del ruolo dei gruppi dominanti tra prima guerra, fascismo e seconda guerra. Mi chiesero di Maria Josè e di Mafalda. Arrancai: ero scarso sui dettagli. Loro leggevano “Gente”, “Oggi” e “Grand Hotel”: i dettagli a loro disposizione potevano non essere veri ma, in compenso, li conoscevano tutti.

Bagliori e volantini

Si viveva di Vangelo e Vietnam; di pane e politica.

Gli ultimi bagliori delle ideologie, disse, poi, Norberto Bobbio, come sempre puntuale, ma, qui, ingeneroso. Perché l'ideologia, ovviamente, c'era e spingeva illudendo... Ma noi facevamo volontariato culturale, sociale, (contro)informativo. Lavoravamo: nel caleidoscopio arcobaleno delle speranze e delle illusioni - non si può non dire - furono anche anni di gran fatica: incontri, iniziative, convegni, manifestazioni, manifesti su tutti i muri.

E volantinavamo a tonnellate.

Noi, poi, della “sinistra cristiana” – come si diceva allora – procedevamo in questo senza porci il problema della misura: ci si muoveva “in quanto sinistra” (meglio se “nuova”) nelle scuole, nelle università, sulle fabbrica ...; dentro e contro molte parrocchie, invece, o intervenendo in ambiti associativi ed ecclesiali, a fronteggiare l'integralismo, eravamo il “dis-senso”, il cristianesimo critico.

E compravamo etti di chinino in bustine per inviarlo in Vietnam. E finanziavamo periodici su periodici con alleanze, per l'epoca, incredibili

(dai Pastori protestanti agli operai di Castellanza), finché giungemmo a sostenere un quotidiano: era gratificante passare nelle edicole e chiedere “Il manifesto” ...

Nello stesso tempo si frequentavano – ad esempio – mondi salesiani, dove si potevano trovare di mattina le selezioni regionali per *Lo Zecchino d'oro* e, di sera, l'inizio del convegno regionale aclista *Cristiani e Libertà*, con relatore principale Padre Marie Dominique Chenu, francese, teologo e ‘perito’ al Concilio Vaticano II (si era nel giugno 1977). “Defunta la cristianità”, tuonò quella sera il gran vecchio della teologia del lavoro e della storia: e passò a descrivere il tempo del cristianesimo negli “evenements” del mondo.

In quei medesimi ambiti di stile don Bosco era nata e viveva, a Milano, la rivista “Animazione sociale”, retta con capacità ed iniziativa editoriale da Aldo Ellena, prete salesiano di molto peso.

Bibliisti, aclisti, eresiarchi e poeti

L'attività, la formazione, i convegni, la militanza sociale nelle Acli furono – per molti – l'alveo maggiore e più duraturo in tutte queste vicende: gli incontri con Bernadette Devlin – ed ecco l'Irlanda, i popoli in lotta per la liberazione in molte parti del mondo, l'African National Congress di Mandela carcerato ...-, i Centri di formazione estiva, i Convegni nel Seminario bergamasco intitolato a papa Giovanni, dove le Acli Lombarde raccolsero da padre Sorge a Pietro Ingrao, da Raniero La Valle a Bruno Manghi, da un amico caro e discreto quale mons. Clemente Riva, rosminiano, a Michel Menant, prete, segretario della Mission Ouvrière de France, all'acribia teologica di Dietmar Mieth da Friburgo, sin a un Gianni Baget Bozzo, sempre di strana intelligenza (ma allora, almeno, remoto dalle ville di Macherio).

E i fili si riannodarono da qui alle figure più rivoluzionarie nell'intimo delle forme di pensiero a tradizione cristiana (ed ebraica): a Chenu, a Mounier, a Italo Mancini e – suo tramite – a Bonhoeffer, a Simone Weil ...

Si dimostrava, intanto, in piazza contro il golpe in Cile, per Allende, si accoglievano gli Inti Illimani. Si amava Cuba e si ricordava il Che: si cantava, per lui proprio, *Aprendimos a quererte* ...

Contraddizioni? Tante. Ma gli eventi si combinavano così. Era “il Paese rimescolato”, secondo Aldo Moro; la cultura “radicale”, per Gianni

Baget; la società complessa, per le sociologie degli anni Settanta.

La riscoperta della Bibbia, del Nuovo come dell'Antico Testamento, intesseva tutto quel nostro fare.

Un po' si procedeva per approssimazione ("a me queste parole dicono che..."), ma molto era studio vero, con dispense - di un Bruno Maggioni, ad esempio - all'inizio "tirate" con i venerandi ciclostili ad alcool dell'oratorio, dove il vicario aiutava di nascosto e il parroco (fingendo?) non sapeva. Neppure sapeva - ma qui fingeva di sicuro - che ci stampavamo il giornale para-parrocchiale che tirava alle furie i democristiani e i benpensanti della zona (senatori compresi).

Né, tornando alla Bibbia, eravamo soli in quel rileggere. Soltanto dopo anni è accaduto di scoprire, nella prefazione ad un testo della romana Comunità di Sant'Egidio (*Vangelo in periferia*) che "Queste lettere ... non sono il frutto di un lavoro a tavolino ma il risultato di una riflessione vissuta all'interno della Comunità e poi tradotta in un servizio evangelico nella borgate di Roma. A suo tempo sono stato anch'io uno di questi "traduttori" ...". Mi/ci sorprese la firma: Carlo Maria Martini, arcivescovo di Milano e Cardinale. C'è da pensare che, sin d'allora, fosse più di noi capace di discernimento (uno dei termini a lui più cari); o magari no... Vai a sapere.

Attraversando il tutto si scriveva: a me è accaduto - ed è stata una gran avventura, ancora non conclusa - di farlo in tandem ed in gruppo con amici un po' trasversali per età, competenze ed interessi: in ricerca tra discipline e saperi, si è indagato ed annotato per anni, inseguendo anche uno stile di scrittura, su temi di giovanilismo e gioventù, storia operaia e movimento cattolico, pedagogia, dottrine sociali... L'incontro con la gran fioritura delle riviste fu "naturale": "Testimonianze", "Rocca", "Il Tetto", "Servitium", testate di teologia e di sociologia, e poi di pastorale ...

Ad Assisi/Pro Civitate ero approdato, con alcuni del gruppo "innominato" di scriventi, nei primi anni Settanta; il Convegno giovanile, di un gelido dicembre soleggiato, mi pare chiedesse - nel titolo - "Chi grida?". La risposta ovvia - "Noi!" - scaturì in una Cittadella che ancora raccoglieva uno spaccato di tutto il mondo cattolico trascorso (e futuro) del Paese. Poi convegni e iniziative sembrarono riflettere un mondo cattolico spaccato (la sua parte critica), poi ancora iniziarono a radunare - accade ancora oggi - un cattolicesimo divenuto quasi minoranza sociologica nel Paese e però mai domo nel suo porsi sulle frontiere: della testimonianza, della teologia, della politica, della storia. Comunque. Anche se, quando il vento impe-

tuoso del Concilio mutò in un ponentino insidioso, Volontari Pcc, amici e “rocchigiani” pagarono durezza e tristezze, dolori ed anche lacerazioni tra persone. Dentro un cammino, però. Comunque.

E dietro, dentro, attraverso riviste, “aclismo”, ventate di rinnovamento e fasi raggelanti le speranze, avvennero incontri e amicizie e collaborazioni, di diverso genere ed intensità: con Ernesto Balducci, Davide Turoldo, Michele Pellegrino, Luigi Bettazzi, Pia Bruzzichelli, Giannino Piana, Arturo Paoli, Chino Biscontin, Bartolomeo Sorge, Severino Dianich, Antonio Riboldi, Adriana Zarrì, Dalmazio Mongillo, Giancarlo Zizola, Armido Rizzi, Enrico Chiavacci... In una sorta di carovana comune di vescovi e sospetti di qualche eresia, giornalisti, teologi, gesuiti e poeti.

Spennacchiati e fradici zii

Poi, e intanto ... la vita. I lavori, la famigliola, un assestamento professionale. Cercando di ricordare la *Lettera a Diogneto* (“I cristiani ... non si differenziano dagli altri uomini, né per ... né ... Ma con la loro vita superano le leggi...”) e la *Lumen gentium* (“...è proprio dei laici cercare il Regno di Dio trattando le cose secolari e ordinandole secondo Dio”); sicuramente “mancando” molto su questi fronti di testimonianza quotidiana, ma anche ritrovandoci – è accaduto – in tanti di questi “noi”, sempre un po’ più diversi nel corso del tempo, in occasione di eventi critici della storia sociale del Paese.

Negli anni Ottanta eravamo dietro le (scomode, allora) bandiere della pace che già erano tenute da mani più giovani delle nostre e sostenute da slogans post-ideologici che ci lasciavano qualche dubbio: ma erano loro, quei nuovi giovani, l’attore principale; noi stavamo nel coro.

Astemi, poi – sia pure non tutti – negli anni della “Milano da bere”, ci siamo rivisti attorno ai Palazzi di Mani pulite per dire “No alla spugna di Stato”. Per anni, un po’ casualmente, siamo tornati contro i vecchi Palazzi di una certa giustizia per non far dimenticare le stragi – di Bologna, di Piazza Fontana, di Piazza della Loggia ... – e poi per ricordare che persino Marino è innocente (e Sofri, dunque?).

Dopo Capaci, per Falcone e per Borsellino, abbiamo cercato d’esercerci ancora. E in un 25 aprile zuppo d’acqua, a Milano, eravamo forse la metà di quei cento volte mille scesi nelle strade per dire che un’opposizione

c'era (e forte) contro una destra televisivo/pubblicitaria vincente che imbarcava i postfascisti al governo del Paese. Vicini, fradici quanto noi e non sempre consapevoli di tutte le bandiere di quel giorno (si rivide persino Potere Operaio!), c'erano i nostri nipoti, teen agers ormai cresciuti: facevamo da zii.

Sbucavano, casualmente, ora qui ora là, in queste occasioni, quelli tra noi che avevano scelto professionalmente il sindacato, o che avevano la fascia tricolore da sindaco o quella azzurra da presidente provinciale (tanti tra i primi ad elezione diretta), o che si erano reinvestiti moralmente e praticamente nel volontariato oppure sul territorio (per l'ambiente locale, il recupero di "un" monumento, la radio di quella valle). Non pochi hanno anche mosso, in più riprese, verso i campi profughi delle numerose, maledette frontiere jugoslave di questi anni.

L'Ulivo ci ha visto, dal 1996, sotto le sue bandiere: tornati a fare politica di base, non a chiedere visibilità.

Non abbiamo, dunque, raccontato le guerre puniche.

Questi fili, tenuti o riannodati, di quotidianità o sull'evento, sono il motivo primo - la giustificazione, se serve - per aver voluto ricordare, adesso, il caleidoscopio di quegli anni. Per i giovani di fine secolo molti riferimenti non hanno - giustamente - capacità di evocazione. Ma riprenderne la narrazione forse è utile anche per loro: se non altro serve per capire chi sono i canuti e spelati che, ogni tanto, compaiono al loro fianco.

Ricordare significa, poi, testimoniare un tentativo di fedeltà, di parte di una generazione, ad alcune delle speranze sorte negli anni della giovinezza.

Ed infine arrischiamo una (possibile) illusione, come ultimo perché.

Si parla, a volte, di "riserva della Repubblica" alludendo a persone e figure dell'Amministrazione dello Stato, di BankItalia, degli apparati istituzionali ai quali volgersi quando la politica smarrisce sé stessa nelle diatribe di piccola portata e si rende necessaria l'investitura, in funzione di governo, di una personalità di supporto: un po' super partes, un po' Cireneo.

Forse quella (mia) generazione, che ha avuto la ventura di conoscere tanti crinali degli eventi, e la fortuna di tante occasioni formative (sui libri e nella storia) può dirsi, ora, per similitudine, una sorta di "riserva della società": una scorta di energie per l'impegno nel civile.

Non disponibili - noi, no: costitutivamente - ad essere super partes,

ma capaci, ancora, di prenderci qualche carico e percorrere un tratto di cammino.

