

*Quaderni di documentazione*

# Prima del 68

Cultura e politica negli anni sessanta

*Collettivo Storici Strada Maggiore*

# Dal Concilio al 68

## Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta

di Rocco Cerrato

Negli anni immediatamente precedenti il Sessantotto, il mondo cattolico italiano è coinvolto fondamentalmente nel Concilio Ecumenico Vaticano II nei suoi due aspetti fondamentali: la celebrazione stessa del Concilio e il problema della sua ricezione nella cristianità italiana. In conseguenza dello stesso clima determinato dall'assemblea conciliare e dai documenti promulgati, questi anni sono inoltre caratterizzati dai dibattiti, dai contrasti e dalle esperienze che si ricollegano in qualche modo alla scelta della unità politica dei cattolici nel partito della Democrazia cristiana.

### La ricezione del Concilio Vaticano II

L'assemblea mondiale dei vescovi segna certamente un periodo di transizione durante il quale cominciano ad esser posti in discussione, anche in Italia, i modelli teologici imposti dalla gerarchia ecclesiastica. Le tradizionali scuole teologiche romane manifestano la propria inadeguatezza e le istanze di rinnovamento impongono i principi di riforma maturati nella riflessione teologica condotta soprattutto in Europa dalla fine del secondo conflitto mondiale (1). Come si sa, al Concilio si sono confrontate due tendenze: una, la maggioritaria, che propone la riforma ed una, di minoranza, supportata dalla curia e molto agguerrita, che in nome di vecchie impostazioni si oppone al rinnovamento (2).

Il confronto fra queste due correnti si manifesta lungo tutto lo sviluppo dei lavori, nella produzione e nella stessa composizione dei testi. Questi ultimi sono naturalmente il frutto di un'opera di mediazione che raggiunge il proprio equilibrio introducendo elementi portanti di sicura novità, temperati però da affermazioni che ripropongono i punti di vista più tradizionali della teologia romana. Di conseguenza il lavoro di esegesi e di interpretazione dei testi si rivela subito condizionato dalla loro stessa produzione.

Le diverse componenti logicamente si attivano nell'incentivare letture condotte secondo angolazioni, fra loro anche notevolmente dissenzienti (3). Se a questo si aggiunge il carattere problematico del pontificato di Paolo VI (4) e l'atteggiamento prevalentemente conservatore dell'episcopato italiano (5), è facile comprendere come la fase di rinnovamento conciliare conosca in Italia momenti alterni di accelerazione e di brusco ridimensionamento (6). Sono anni questi nei quali la pesantezza della situazione italiana rende difficile il lento cammino avviato dal Concilio.

Nel maggio del 1964 Pier Paolo Pasolini gira *La ricotta* e viene condannato per vilipendio alla religione. E' nato frattanto il centrosinistra, guidato da Aldo Moro. *L'Osservatore romano* richiama i cattolici all'unità contro la scissione centrista minacciata da Mario Scelba. A dirigere l'Azione cattolica sta per essere destinato un uomo fedele allo spirito del Concilio, Vittorio Bachelet, che un giorno sarà ucciso dalla Brigate rosse. Subito però nell'estate del 1964, cade il primo centrosinistra e si apre una delle crisi più oscure della Repubblica: quella che accompagna l'avventura del generale De Lorenzo. L'enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam*, uscita nel frattempo, si colloca nella prospettiva del dialogo. Ma sono proprio questi i giorni nei quali cominciano a delinearsi le differenze di gestione del Concilio e della politica ecclesiastica fra il nuovo papa e il compianto Giovanni XXIII.

Le tensioni, frutto della nuova situazione ecclesiale, cominciano ad apparire, rivelando subito quella varietà e complessità di spinte che poi caratterizzeranno tutta la stagione postconciliare sia in Italia che in Europa. E' studiata anzitutto la relazione fra religione e fede, evitando di stabilire un rapporto troppo stretto fra le due e cercando invece di progettare e vivere una fede che sappia prescindere nel proprio esserci dalla religione stessa. In questa ricerca è evidente la preoccupazione

di dialogare e far propria la critica marxista agli aspetti alienanti della religione. La distinzione fra credenti e non credenti è analizzata facendo propria la concezione in base alla quale la contrapposizione fra fede e non fede non distingue tanto gruppi sociologici, ma stabilisce la condizione antropologica di ogni cristiano e di ogni uomo il quale riconosce, nella propria personalità, zone di fede e zone di incredulità e con esse convive. La preoccupazione del dialogo non investe dunque solo le strutture della vita interna della Chiesa, ma vuole trovare le modalità teoriche per impostare un incontro fraterno fra credenti e non credenti.

Fra i cattolici italiani cominciano inoltre a circolare i testi dei principali teologi evangelici. In varie università del paese vengono tenuti corsi sul pensiero di Barth e Tillich (7). E' soprattutto la teologia di Bonhoeffer, quella in particolare di *Resistenza e resa*, che viene letta e meditata con grande partecipazione (8). Da questi nuovi approcci teologici deriva una particolare attenzione a chiarire il rapporto fra la comunità credente e la realtà secolare. In questa ottica è inevitabile che profonde ripercussioni maturino anche in relazione alla presenza dei credenti nella vita politica.

Coloro che vivono in maniera liberante l'esperienza del Concilio si propongono di disimpegnare i cattolici dal vincolo dell'unità, valutando che sia di impedimento ad una convergenza popolare che arricchirebbe e consoliderebbe la sinistra. Una illusione questa che forse nasce da una conoscenza superficiale del mondo cattolico, non valutandone a fondo i limiti e soprattutto le aspirazioni. Per la maggioranza degli italiani la religione non ha un ruolo in rapporto alla vita civile e alla politica. Essa è solo un fatto privato e il succedaneo di una cultura di legge e di ordine.

Il 25 - 26 novembre del 1967, si tiene a Rimini il primo convegno dei gruppi spontanei del dissenso cattolico sul tema: la fine dell'unità politica dei cattolici, la socialdemocrazia al potere e le prospettive della sinistra italiana. Pochi giorni prima gli studenti hanno occupato l'Università cattolica di Milano. Il Sessantotto si apre col secondo convegno dei gruppi spontanei cattolici a Bologna e la libertà del credente è il tema attorno al quale ruota il dibattito. Nel settembre successivo il vescovo di Parma chiama la polizia per sgombrare la cattedrale, occupata dai giovani che reclamano un legame indissolubile fra vangelo e mondo dei poveri.

La novità di maggior rilievo è senz'altro quella dei gruppi spontanei. Non si presentano né tramite

uno statuto né mediante formalità organizzative e burocratiche. Sorti sempre più numerosi, all'insaputa l'uno dell'altro, rivelano una caratteristica comune: il rifiuto delle strutture tradizionali e la ricerca, più o meno esplicita, di nuove forme di partecipazione alla vita politica. Assumono un valore rappresentativo che va al di là della loro importanza numerica proprio perché sono testimoni di uno stato d'animo diffuso e significativo rispetto alle trasformazioni della società italiana. La loro implicita convinzione è che la vita politica ed ecclesiale debba avere un respiro più ampio della chiusa lotta per il potere che logora i partiti e le organizzazioni (9).

E' proprio nelle esperienze dei gruppi del dissenso e nelle lotte studentesche della fine degli anni sessanta che matura una nuova figura di credente. E' nato generalmente alla fine della guerra e non è rimasto sconvolto più di tanto dalla guerra fredda. E' corso con slancio e passione civile a Firenze nel 1966, nei giorni dell'alluvione; durante il liceo e all'università ha protestato contro i missili puntati contro Cuba e contro la presenza americana in Vietnam (10). Le manifestazioni per la pace sono state il suo banco di prova. Se è figlio della buona borghesia cittadina è in rotta di collisione con la propria classe di provenienza, se è nato in un ambiente di sinistra vede nei propri padri l'accettazione troppo supina del sistema e delle sue regole normalizzanti. Canta le canzoni di Bob Dylan e di Joan Baez. Qualche volta porta ancora la cravatta, ma in genere l'abbandona per l'eskimo e le camicie militari come il "Che". Detesta l'ordine, il pierinismo e il perbenismo ed alimenta dentro di sé una grande, inesauribile voglia di cambiamento. Le organizzazioni ufficiali lo infastidiscono; ama riunirsi in piccoli gruppi informali dove è facile discutere e confrontarsi, assumendo un comune stile di vita.

E' questa nuova figura di studente che anima l'esperienza dei gruppi spontanei e, quando si tratta di un credente, in lui l'esigenza del rinnovamento politico si intreccia con una forte spinta riformista nei riguardi della Chiesa. E' lui che interviene nelle vivaci discussioni della contestazione ecclesiale e pratica il volantaggio davanti alle chiese trasportando nella vita ecclesiale gli strumenti consueti della lotta studentesca. Condivide in genere le esigenze espresse dal Concilio, ma tende ad attualizzare il grande evento, radicalizzando il confronto con la realtà secolare. Tutta l'esperienza dei gruppi spontanei però si intreccia e si articola soprattutto in relazione al problema dell'unità politica dei cattolici.

### L'unità politica dei cattolici

Nell'aprile del 1963 si svolgono le elezioni politiche (11). Per non smentire la tradizione, anche in questa occasione, la Conferenza episcopale italiana si preoccupa di pronunciare il solito intervento di marca elettorale. I cattolici hanno "il grave obbligo di votare e di operare le proprie scelte con vigile coscienza cristiana" ricordando "che la loro unità, sempre utile e auspicabile, è del tutto necessaria nelle circostanze attuali del paese". Nel giugno successivo muore purtroppo papa Giovanni e la sua presa di distanza pastorale rispetto alla vicenda politica italiana comincia subito a trovare lievi ma significative correzioni. Col pontificato di Paolo VI, a poco a poco, avviene un lento e sofferto ritorno su posizioni di aperto intervento, proprie del periodo pacelliano (12).

Il problema del finanziamento pubblico delle scuole confessionali mette in crisi il governo una prima volta nel giugno del 1964 e successivamente nel gennaio del 1966. Nel marzo 1965 i deputati del neonato PSIUP chiedono, senza esito, la revisione del Concordato. Nel marzo 1966, promossa dal Partito radicale, nasce la lega per l'istituzione del divorzio, suscitando, nel gennaio successivo, un immediato intervento del papa. Paolo VI si pronuncia contro un eventuale progetto di legge perché lo ritiene contrario sia al Concordato che alla Costituzione.

Con questo dibattito si intrecciano segni e gesti di significato nuovo ed inusitato. Nel gennaio dello stesso anno si svolge a Firenze il primo convegno nazionale promosso dalla rivista *Testimonianze* e il tema è quanto mai suggestivo: *La responsabilità del laicato italiano dopo il Concilio* (13). Le relazioni sono tutte bilanciate sulla duplice valorizzazione della secolarità e della legittima e non delegata competenza del laico sia in relazione al fine soteriologico della Chiesa (14), che nell'urgenza di costruire il mondo col mondo (15). I due temi che più coinvolgono i cattolici nel dibattito del momento si rivelano in tal modo quello del rapporto Chiesa e secolarità e l'altro, relativo al ruolo dei laici nel Popolo di Dio (16). A questa effervescenza di discussione che sembra preludere ad un abbattimento di steccati ideologici ed organizzativi, tipici della cristianità italiana del dopoguerra, si affianca ormai l'enunciazione di tesi volte a socializzare fra i credenti nuove ipotesi di presenza evangelica e valutazioni radicalmente critiche della cristianità italiana.

Dal 25 al 27 novembre del 1967 i gruppi spontanei del dissenso cattolico tengono a Rimini un convegno sul tema: la fine dell'unità politica dei

cattolici, la socialdemocrazia al potere e le prospettive della sinistra italiana (17). Questa esperienza matura in un contesto nel quale ormai cominciano ad interagire elementi che si influenzano a vicenda, determinando una massa sempre più critica nella situazione sociale italiana: sorge il movimento studentesco, nasce una nuova protesta operaia, si profila la rottura dell'unità politica dei cattolici, nuove forze cominciano a coagularsi alla sinistra del PCI. Nell'estate del 1967, come si sa, esplose il caso dell'*Avvenire d'Italia* con la sostituzione del direttore La Valle (18). Il Sessantotto si apre col secondo convegno dei gruppi spontanei cattolici a Bologna e la libertà del credente è il tema attorno al quale ruota tutto il dibattito. Nel settembre successivo il vescovo di Parma chiama la polizia per sgombrare la cattedrale, occupata dai giovani che reclamano un legame indissolubile fra vangelo e mondo dei poveri. Nel gennaio del 1968 si svolge a Bologna un ulteriore incontro dei gruppi del dissenso che avvallano l'iniziativa di dar vita ad un *Bollettino di Collegamento* (19).

La questione politica italiana che costituisce il crogiolo di questa problematica è proprio l'unità politica dei cattolici voluta dalla gerarchia cattolica fin dall'inizio del secondo dopoguerra. La Democrazia cristiana non finisce però in conseguenza di un dibattito che dall'interno del mondo cattolico renda obsoleto questo modo di definire i rapporti fra fede e politica. Durante la stagione conciliare del Vaticano II molteplici sono le voci che insorgono per liquidare l'unità politica dei cattolici in nome della autonomia e pluralità delle scelte politiche dei credenti. Molti sono i gruppi del dissenso, le esperienze alternative, i dibattiti e i confronti, ma non si giunge mai ad un vero processo liberatorio di massa.

La ragione di questa mancanza di una critica cattolica alla Democrazia cristiana deriva da cause fondamentali e profonde che guidano l'esperienza dei credenti nella storia europea ed italiana degli ultimi tempi. E' molto probabile che alla base di tutta questa stagione storica ci sia la prospettiva di cristianità che è sottesa anche nelle formulazioni di cattolici democratici e in quasi tutti i coinvolgimenti politici che i cattolici in quanto tali hanno fatto dall'inizio del secolo in poi.

La cristianità è un modello storico di Chiesa in cui la gerarchia ecclesiastica cerca di inserire la Chiesa nella totalità della società attraverso il potere politico e sociale delle classi dominanti tendendo inoltre ad organizzarsi, al proprio interno, secondo gli stessi modelli di dominazione. Nella cristianità il rapporto Chiesa - Stato, Chiesa - po-

tere costituiscono gli assi centrali che definiscono l'articolazione della Chiesa con la società civile e politica. Il rapporto Chiesa - potere è quindi la struttura fondamentale della cristianità che orienta la presenza della Chiesa nella società. Nello stesso tempo però - e questo è il dato storico di maggior rilievo - si pone come paradigma primario per definire le strutture interne della stessa Chiesa. Anche il sistema concordatario è una manifestazione di questo modello storico.

Al Concilio si comincia a mettere in discussione questo modello e, soprattutto con la costituzione *Gaudium et Spes*, superando la dottrina sociale cattolica, si conclude la riflessione ecclesologica, avviata con la *Lumen Gentium* e la *Dei Verbum*, prospettando la presenza storica della Chiesa in termini puramente profetici. La restaurazione wojtyliana ha poi impedito a questa prospettiva di svilupparsi con la conseguenza che la Chiesa italiana continua a progettare il suo rapporto con la politica non in termini di profezia ma in termini di collateralismo di potere.

La teologia della Chiesa come Popolo di Dio implica uno sviluppo della teologia del laicato ed una riduzione drastica del ruolo della gerarchia ecclesiastica. Ma questo è stato uno dei punti più traditi e oggi rimossi della teologia conciliare. La paura che emergano idee scomode tiene bloccata la gerarchia ecclesiastica italiana. Conseguentemente il servizio pastorale che gli è proprio si riduce complessivamente ad un problema di potere. Questo spiega il fatto che non è stata una scelta religiosa e di fede quella che ha provocato la fine dell'unità politica dei cattolici. Sono state necessarie cause e motivazioni di carattere economico e politico per decretare la fine della Democrazia cristiana. E' ormai palese a tutti che la fine della Democrazia cristiana costituisce la più vistosa e incredibile conseguenza di tangentopoli. Ma anche la fase successiva, segnata nel mondo cattolico italiano dalla necessità di determinare una successione alla Democrazia cristiana, rimane prigioniera dei vecchi schemi di cristianità. I partiti che nascono dalla fine democristiana - il PPI, il CCD e il CDU - continuano a richiamarsi alla dottrina sociale cattolica. Due dei tre conservano perfino l'aggettivo cristiano nella propria denominazione e individuano nella moderazione centrista l'asse portante della propria collocazione politica.

Occorre però segnalare che perfino la presa di distanza della gerarchia ecclesiastica continua a collocarsi nell'orizzonte della cristianità. Finito il collateralismo politico offerto dalla Democrazia cristiana, ora l'istituzione ecclesiastica ne cerca di

nuovi. Questo compare nella diffidenza-nostalgia verso la forma partito, dettata più dall'attuale congiuntura politica che da una rielaborazione teologica della propria strategia pastorale. Tanto più che continua la ricerca di nuovi strumenti di collateralismo politico. Rientrano infatti in questa prospettiva quasi tutte le operazioni del volontariato cattolico come la battaglia, quanto mai agguerrita, per il finanziamento della scuola privata e i tentativi di una presenza cattolica nella politica sanitaria. In questa ottica si comprende anche il fiorire delle scuole diocesane di formazione sociale. Questo spiega infine la permanenza della scelta moderata e conservatrice come caratteristica fondamentale del mondo cattolico nella sua configurazione sociologica. In conclusione, nel momento di decomposizione della Democrazia cristiana, i minipartiti che tentano di perpetuarne l'eredità ritrovano una comune piattaforma in una linea politica di chiara impostazione moderata e centrista. L'inesistente rilievo quantitativo della sinistra sociale cattolica conferma la lettura che individua nel cattolicesimo una delle fondamentali componenti ideologiche della destra italiana. Di conseguenza solo una radicale secolarizzazione dell'azione politica e la sua assunzione da parte dei credenti può evitare al potere di esercitare una sua egemonia sulla funzione religiosa. Nella modernità l'unica funzione storica della comunità credente è quella profetica, che può essere salvaguardata solo se svincolata da qualsiasi forma di potere.

### **Il mondo cattolico e i movimenti della sinistra**

L'avvento della borghesia e il dilatarsi del suo modo di produzione ha posto alla Chiesa cattolica in tutta Europa il problema del proprio adattamento a questa nuova formazione economico-sociale. E' questo il nodo centrale della sua storia negli ultimi secoli. L'omologazione alla visione borghese è stata lenta, contrastata, segnata dalle secolari divisioni delle chiese cristiane europee, con profonde e ricorrenti nostalgie per l'ormai defunto sistema feudale. I conseguenti ritardi nella cultura e nella gestione della propria socialità sono dati storici degli ultimi secoli ed hanno offerto più volte occasioni di ricerche e di dibattiti.

In questo lungo e contrastato cammino di avvicinamento fra borghesia e Chiesa cattolica un elemento però è stato selezionato con solerte rapidità in modo da fissare una costante che percorre con sicurezza l'ultimo secolo della storia cattolica. La Chiesa ha costantemente e tenacemente rifiutato la lettura marxista del ruolo e della funzione

oppositiva del movimento operaio all'interno del modo di produzione borghese. Anche quando l'opzione evangelica per i poveri rende la comunità cristiana attenta alle esigenze del mondo del lavoro, la pregiudiziale antisocialista è sempre presente a qualificare e a distinguere la sua azione (20). La conseguenza di questa scelta consiste, a sua volta, nel costante rifiuto dell'autonomia culturale e politica che il comunismo critico di Marx rivendica alle classi lavoratrici. Una tale prospettiva esige infatti un processo così ampio di secolarizzazione nella ricostruzione di tutti i settori della vita umana che non può non spaventare la gerarchia ecclesiastica.

Nel 1960 durante l'Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana che si svolge a Roma dal 17 al 19 novembre, la commissione pastorale guidata dal card. Lercaro, da mons. Fiordelli e da mons. Poma affronta il tema dell'attività pastorale nei confronti del movimento comunista (21). I lavori sono stati preceduti da una inchiesta che, condotta con la "massima discrezione e riserbo", ha utilizzato un questionario inviato a tutti i vescovi al fine di giungere ad un quadro conoscitivo tale da permettere una comprensione la più esaustiva di questa presenza nel nostro paese (22). Il questionario presenta una serie di domande a cui sono chiamati a rispondere anche i laici, mentre altre sono riservate al solo clero.

Si vuole anzitutto raccogliere i dati generali relativi alla presenza comunista, valutata anche capillarmente, nei paesi, nei comuni, nelle zone e nei quartieri. Viene proposto inoltre di individuare ed analizzare la zona più comunista della diocesi e della provincia, studiando in particolare le probabili cause di questa caratteristica. Successivamente si richiede di descrivere le varie sedi di partito presenti nella diocesi, l'efficienza dell'apparato, il numero delle cellule, la diffusione della stampa, le correnti interne, le attività culturali, assistenziali e ricreative, la situazione finanziaria, la presenza e la propaganda del PCI nel campo scolastico e nell'ambiente universitario. Viene inoltre richiesta un'analisi complessiva delle organizzazioni fiancheggiatrici del partito: CGIL, FGCI, UDI, API, mondo della cooperazione. L'inchiesta si incentra poi nello studiare le reciproche relazioni. Si indaga sull'atteggiamento dei comunisti nei riguardi della Chiesa, del clero e della religione. Si cerca di individuare il ventaglio delle accuse che più frequentemente vengono diffuse. Viene poi descritto l'atteggiamento dei cattolici verso i comunisti, cercando di individuare i vari comportamenti dei credenti con la preoccupazione di intro-

durare una distinzione fra un anticomunismo negativo ed un anticomunismo coraggioso e positivo. Alla realizzazione di questa prospettiva politico-pastorale dovrebbero essere coinvolti, per il piano politico, la DC; per quello sindacale, la CISL; per quello formativo, assistenziale e ricreativo, le ACLI; per quello apostolico, religioso e morale, le parrocchie e l'ACI. Una razionalizzazione dei consueti mezzi di apostolato quali le missioni, la stampa, le varie scuole e i diversi corsi di formazione, l'attività ricreativa e caritativa dovrebbe conseguire una nuova qualificazione dell'atteggiamento della Chiesa nei riguardi del movimento comunista. Questa nuova iniziativa della CEI si qualifica soprattutto per la volontà e il tentativo di individuare ed impostare uno specifico anticomunismo cristiano.

La distinzione fra anticomunismo negativo e anticomunismo coraggioso e positivo non costituisce però il filo conduttore e la chiave di volta del documento elaborato dalla CEI. Il testo episcopale dimostra, in definitiva, una grave incapacità di leggere la portata storica del movimento comunista. Elenca inizialmente una serie di dati sulla presenza quantitativa dei comunisti in Italia, passa successivamente ad una elencazione piuttosto superficiale di affermazioni sulla religione tratte dai classici del marxismo ed infine propone una serie di iniziative che il mondo cattolico dovrebbe mettere in essere per far fronte al grave problema. Quest'ultima parte ruota sulla rivitalizzazione delle organizzazioni sociali cattoliche e sulla formazione di laici e sacerdoti che, utilizzando scuole sociali adeguate, si formino seriamente sui principi della dottrina sociale cattolica. Quest'ultima diventa lo strumento ideologico che si contrappone e codifica un mondo cattolico che si costruisce sociologicamente in antitesi al movimento della sinistra. La diversa prospettiva che il Concilio indicherà avrà come assi propositivi il rifiuto della condanna del comunismo, la scoperta dell'annuncio profetico in sostituzione della presunta dottrina sociale cattolica, la via del dialogo come unica metodologia della prassi pastorale.

Nel frattempo, alcuni avvenimenti internazionali, provocati dalla pastorale e dalla lungimiranza di Giovanni XXIII, hanno conseguenze rilevanti sul problema del dialogo fra mondo cattolico e sinistra comunista. Nel marzo 1963 Rada, la figlia di Krusciov, accompagnata dal marito M. Adjoubei, è ricevuta molto cordialmente da Roncalli e da Agostino Casaroli. Adjoubei e la moglie non ricoprono alcun incarico governativo, ma il loro colloquio con il papa serve ad aprire

uno spiraglio ed è il segno di un disgelo che si trasforma, gradualmente, in un costruttivo dialogo politico e diplomatico. E' però la teologia del Concilio e le sue nuove prospettive che più orientano la metodologia del dialogo. Certo, se si vuole identificare la complessa esigenza storico-politica in cui trova ragione un diverso rapporto fra cattolici e sinistra, occorre rifarsi alla domanda di superare il nuovo ordine moderato stabilitosi in Italia fin dal periodo del centrismo. Il disegno originale dell'apertura a sinistra implica già questa prospettiva e, all'inizio degli anni sessanta, la ripresa delle lotte operaie sta ad indicare questa profonda esigenza di trasformazione.

Più dettagliatamente è fra il 1962 e il 1965, fra le crescenti difficoltà politico-economiche, la scissione del PSI e la crisi del primo governo Moro, che prende corpo la proposta del dialogo fra comunisti e cattolici. Le Tesi per il X Congresso del PCI, la conferenza di Togliatti a Bergamo, pubblicata il 30 marzo 1963 da *Rinascita*, la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII resa nota il 13 aprile dello stesso anno, sono alcuni degli atti ufficiali che inquadrano, anche cronologicamente, questa nuova congiuntura politica e culturale (23). Come è noto, il Concilio ha rifiutato di produrre una esplicita condanna del comunismo e del marxismo.

E' questa la scelta che più ha sollecitato l'urgenza di cercare pastoralmente un nuovo modo di porsi rispetto al problema comunista. Le reazioni in campo cattolico sono varie e la situazione che comincia ad emergere è veramente complessa (24). *L'Osservatore romano* interviene per denunciare lo strumentalismo comunista (25). Un messaggio dei vescovi italiani del novembre 1963 richiama con insistenza la preoccupazione verso queste novità.

L'uscita, nei due anni successivi, di alcuni testi significativi fa comprendere la portata del dibattito di quei mesi e l'accelerazione che la problematica del dialogo imprime al rapporto fra cattolici e comunisti. Si tratta in particolare del libro *Il dialogo alla prova* e del volume di Girardi *Marxismo e Cristianesimo* (26). I due testi esprimono una evidente progressione. Il volume fiorentino realizza un utile confronto fra le posizioni di cattolici e di comunisti e dimostra la possibilità di individuare una metodologia e argomenti capaci di stabilire un dialogo fra persone e gruppi che fino a questo momento hanno saputo solo contrapporsi. Il testo di Girardi invece parte da una preoccupazione più teorica. Vuole individuare i temi di fondo e la mentalità che guida il confronto fra questi due mondi. L'impossibilità del dialogo risiede,

a suo giudizio, nella struttura rigidamente organica che presiede tanto il pensiero cattolico che quello marxista. Entrambi hanno storicamente ceduto alla prospettiva integrista. Occorre quindi partire proprio dalla riflessione su questo modo di connotare le rispettive visioni politiche e ideologiche per individuare gli elementi che chiudono in se stesse le due concezioni individuando poi, all'interno dei due sistemi, una sorgiva disposizione al dialogo. Il tentativo di collegare il problema del dialogo alla critica delle posizioni integriste indica l'esigenza di un profondo rinnovamento per entrambi. Girardi da una parte delinea una prospettiva che supera la visione naturalista e rigidamente collettivista propagata dal comunismo sovietico e dall'altra esprime l'esigenza di rifiutare l'integrismo cattolico e la sua pretesa di possedere una giusta dottrina sociale.

Nel frattempo in Russia è comparso il rapporto Ilicev, Togliatti è morto a Yalta ed è uscito il suo *Memoriale*. Le posizioni nei riguardi del dialogo si sono diversamente schierate nei due rispettivi campi (27). Per di più, il fenomeno ora non si configura come solamente italiano. Il nuovo clima internazionale che tende ad un superamento della guerra fredda permette ed agevola contatti tra marxisti e credenti provenienti dall'Est e dall'Ovest (28). Per i partecipanti al confronto diventa sempre più evidente che il futuro dell'uomo non può essere costruito senza i credenti o in opposizione ad essi e neanche senza i comunisti. Questa nuova prospettiva apre la via alla critica reciproca. Per i credenti prende corpo una critica delle Chiese e della loro solidarietà storica con le forze conservatrici. Per i marxisti si fa strada la necessità di impostare una critica rigorosa delle deformazioni dogmatiche e soffocanti del marxismo. Uno dei risultati più positivi del dialogo per i comunisti è dato dal fatto che essi comprendono l'impossibilità di un fronte ampio di lotta per la pace e contro lo sfruttamento senza la partecipazione dei credenti. Avvertono inoltre che, sottovalutando il patrimonio culturale cristiano, appare quasi inevitabile l'approdo ad un umanesimo chiuso.

Quando il problema del dialogo comincia ad imporsi all'attenzione pubblica, vengono organizzati incontri che in vario modo e su diversi argomenti raccolgono credenti e comunisti per dibattere e discutere. E' un momento fervido di iniziative e di contatti. Tavole rotonde, convegni, dibattiti, articoli incrociati sulla stampa: il clima è quello del reciproco rispetto e dell'ansia di conoscersi e di parlare, dopo gli anni bui della guerra fredda e delle scomuniche. E' in questo clima di confronto

e di conoscenza reciproca che si innesta il Sessantotto, facendo maturare repentinamente nuove prospettive fra i credenti e determinando una nuova modalità di coniugare i rapporti fra religione e politica.

## NOTE

- 1) H. KUNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Milano, 1987, pp.75 - 139.
- 2) D. MENOZZI, *L'anticoncilio (1966 - 1984)*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J. P. Jossua, Brescia, 1985, pp. 433 - 466.
- 3) Il confronto su questa problematica è ampio: *Venti anni di Concilio Vaticano II*, a c. di S. Dianich e E. R. Tura, Roma, 1985; *Il Vaticano II nella Chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi, 1985; *Il Vaticano e la Chiesa*, o.c.; *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, s. d. de P. Ladrière et R. Luneau, Paris, 1987; *Le deuxième Concile du Vatican (1959 - 1965)*, Roma, 1989; *Concile Vatican II et Eglise contemporaine*, Louvain - la Neuve, 1989; G. VERUCCI, *La Chiesa postconciliare*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, Torino, 1995, v. II, t. II, pp. 297 - 382.
- 4) La valutazione dell'opera di Paolo VI è complessa ed appena iniziata. C. FALCONI, *La svolta di Paolo VI*, Roma, 1968; A. ACERBI, *L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliari*, in "Cristianesimo nella storia", II (1981 ), pp.212 - 221; *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Roma, 1984;
- 5) *Chiese italiane e Concilio*, a cura di G. Alberigo, Genova, 1988.
- 6) Per un quadro della situazione pastorale italiana di questi anni: S.BURGALASSI, *Il comportamento religioso o.c.*; M.GOZZINI, *La fede più difficile*, Firenze, 1968; E.BALDUCCI, *Le nuove vie della Chiesa*, Torino, 1966; ID., *La pietra in cammino*, Brescia,1967; ID., *Diario dell'esodo 1960 - 1970*; Firenze, 1971
- 7) Al congresso dei teologi che si tiene a Roma nel 1965 è presente anche K.Barth e viene accolto con un grande ed affettuoso applauso. Il suo commento alla lettera ai Romani è pubblicato a Milano da Feltrinelli
- 8) La prima traduzione, opera di Sergio Bologna, esce in Italia nel 1969 per l'editore Bompiani. Quella francese è uscita nel 1967, mentre l'originale tedesca è del 1951. L'edizione italiana contiene una introduzione di Italo Mancini datata Urbino, 31 gennaio 1969. Nello stesso anno sempre Mancini pubblica a Firenze, presso l'editore Vallecchi il suo fondamentale *Bonhoeffer*, come terzo volume della collana *I nuovi padri* diretta da Mario Gozzini. Nel 1975 uscirà, per i tipi della Queriniana, E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer teologo cristiano contemporaneo Una biografia*, Brescia, 1975. L'edizione tedesca è del 1967.
- 9) Editoriale del bollettino *Collegamenti* e, inoltre, D.ZOLO, *I gruppi spontanei*, in "Testimonianze", 1968, n.103, n. f. (Nando Fabbro), *I gruppi spontanei in Italia*, in "Il Gallo", XXII (1968), M.GENTILI, *Il dissenso cristiano*, in "Momento", III (1968), n.17.
- 10) P.GHIONE - M.MORBIDELLI, *Rosso di lusso I primi anni della contestazione nel liceo Mamiani*, Roma, 1991, pp. 77 - 133.
- 11) Alla camera, la DC consegue il 38,3%, il PCI il 25,3%, il PSI il 13,8% e il PLI il 7,0%.
- 12) C. FALCONI, *La svolta di Paolo VI*, Roma,1968, pp.188 - 222; M. GOZZINI, *La fede difficile*, Firenze,1968.
- 13) Il convegno è strutturato secondo quattro relazioni: D. ZOLO, *Intervento d'apertura*, in "Testimonianze", gennaio 1966, n. 81 - 82, pp. 9 - 16; E. BALDUCCI, *La teologia del laicato secondo il Concilio*, pp. 17 - 47; M. GOZZINI, *Responsabilità del laicato per un rinnovamento della cristianità italiana*, pp. 48 - 74; R. LA VALLE, *Responsabilità del laicato nella società italiana*, pp. 75 - 95. Per una posizione critica rispetto alla teologia del laicato proposta nel convegno: W.DORIGO, *Terreni di verifica postconciliare*, in "Questitalia", 1966, n. 98 - 99, pp. 1 - 20; M.VIGLI, *La dottrina sui cristiani laici e il loro apostolato nell'elaborazione del Concilio e nell'interpretazione della cristianità italiana*, ivi, pp. 81 -98. Le contrapposizione deriva dalle diverse valutazioni dell'opera e delle contraddizioni interne al Concilio.
- 14) La relazione di Gozzini affronta alcuni temi che fanno discutere i credenti delle varie chiese italiane: una possibile costituente diocesana, le procedure per nomine dei vescovi e dei parroci, la riforma liturgica, le cosiddette supplenze del clero, la funzione e composizione del Consiglio pastorale, l'insegnamento della religione nelle scuole dello Stato, l'informazione religiosa, il dialogo con la sinistra.
- 15) La relazione di La Valle, riferendosi alla *Pacem in terris* e alla *Gaudium et Spes* discute il problema dell'autonomia del laico nella Chiesa e dalla Chiesa anche in rapporto al ruolo politico del credente.
- 16) T. STEEMAN, *Conflitto nella Chiesa conciliare: tentativo di un'interpretazione sociologica*, in "Questitalia" 1967, n.116 - 117, pp.716 - 724.
- 17) Il tema dell'unità politica dei cattolici è affrontato dalla relazione di W. Dorigo. Gli argomenti relativi alla sinistra sono dibattuti dagli altri relatori: L. Anderlini e F. Boiardi per i socialisti e A. Occhetto per i comunisti. Del resto la fine dell'unità politica dei cattolici è stata la proposta dominante nei vari incontri che C. Corghi ha precedentemente organizzato fra le riviste del dissenso: C. CORGHI, *Dialogo con le riviste*, Reggio Emilia,1968.
- 18) *I cattolici e il dissenso*, a cura di A. D'Alfonso, Roma,1969, pp. 15 - 24.
- 19) A. CAMELLI, *Per un collegamento fra i gruppi spontanei*, in "Testimonianze", 1968, n.101, pp. 72 - 73; E. ROTELLI, *I gruppi spontanei del '68*, in *I cristiani nella sinistra. Dalla resistenza ad oggi*, Roma, 1976, pp. 184 - 198.
- 20) A. Mac INTYRE, *Marxism and Christianity*, New York, 1968; P. POMBENI, *Socialismo e Cristianesimo (1815-1975)*, Brescia, 1977; D. I. KERTZER, *Comunisti e cattolici. La lotta religiosa e politica nell'Italia comunista*, Milano,1981.



21) Conferenza Episcopale Italiana. Commissione Pastorale. *Relazione sull'attività pastorale nei confronti del comunismo*, Roma, 1960, pp. 41.

22) *Questionario per un'indagine sul comunismo*, pp. 7. E' composto da alcune avvertenze preliminari e cinque paragrafi: 1. Dati generali; 2. Organizzazione, efficienza e attività del PCI; 3. Esistenza, efficienza ed attività di organizzazioni paracomuniste; 4. Atteggiamento dei comunisti verso la Chiesa; 5. Atteggiamento dei cattolici verso i comunisti, pp. 7.

23) Nelle Tesi mentre si esprime l'impegno per una società socialista in cui continui ad esistere una pluralità di partiti, si invitano i militanti a comprendere "come l'aspirazione a una società socialista non solo possa farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare in una sofferta coscienza religiosa uno stimolo, di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo. Si presenta quindi in modo nuovo anche il problema del rispetto dei diritti religiosi in una nuova società". Sarà questa rivalutazione della coscienza religiosa che darà modo al dialogo di sconfinare su terreni diversi da quello propriamente politico. *Tesi per il X Congresso del PCI*, Roma, 1962; P. TOGLIATTI, *Il destino dell'uomo*, in "Rinascita", 30 marzo 1963; G. CHIARANTE, *L'Enciclica, i comunisti e il laicato cattolico*, in "Critica marxista" (1963), n.3, pp.35 - 53; L. LIBERTINI, *Sinistra cattolica e sinistra socialista* e G. MICCOLI, *Bilancio di un pontificato*, in "Mondo nuovo", 21 luglio 1963; M. CUMINETTI, *Appunti per un dialogo coi comunisti*, in "Questitalia" 1963, n.68, pp. 32 - 36.

24) N.F. (N. Fabro), *I comunisti e i cattolici. 1. Dal Manifesto all'uomo nuovo*, in "Il Gallo", 10 luglio 1962; ID., *I comunisti e i cattolici 2. Il padre Straaten, i perseguitati e i briganti*, ivi, 10 agosto 1962; ID., *I comunisti e i cattolici 3. I cattolici e l'anticomunismo*, ivi, 10 settembre 1962.

25) F.A. (F. Alessandrini), *La salvezza dell'uomo*, in "L'Osservatore romano", 2-3 luglio 1962; ID., *Tesi nuove strade vecchie*, ivi, 20 settembre 1962; ID., *Le tesi comuniste*, ivi, 30 settembre 1962; R.M. (R. Manzini),

*Realtà dei fatti*, ivi, 22 settembre 1962.

26) *Il Dialogo alla prova cattolici e comunisti italiani*, a c. di M. Gozzini, Firenze 1964. L'edizione è del novembre e la diffusione nel dicembre dello stesso anno. Indice: M. Gozzini, *Introduzione al dialogo* (1 - 80); L. Lombardo Radice, *Un marxista di fronte a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa* (81 - 111); N. Fabro, *Dal "Manifesto dei comunisti" alla "Pacem in terris"* (113 - 162); L. Gruppi, *Il rapporto con i cattolici nella storia del PCI* (163 - 192); R. Orfei, *Non nemici ma fratelli separati* (193 - 226); A. Cecchi, *Prospettive di possibili intese* (227 - 253); G.P. Meucci, *Verso lo Stato di domani* (255 - 302); I. Delogu, *Impegno comune per la pace* (303 - 356); D. Zolo, *Dalla proprietà capitalistica alla proprietà "umana"* (357 - 388); S. Di Marco, *La filosofia marxista e il problema dell'uomo* (389 - 426). Il secondo volume è posteriore di due anni; G. GIRARDI, *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi, 1966.

27) F.A. (F. Alessandrini), *Relazione Ilicev e i pretesti dell'ateismo sovietico*, in "L'Osservatore romano", 9 - 10 marzo 1964; ID., *I comunisti e la religione*, in "ibid", 11 luglio 1964; L. FABBRI, *I comunisti e la religione*, Roma, 1965; G. DE ROSA, *Cattolici e comunisti oggi in Italia. Via italiana al socialismo e dialogo con i cattolici*, Roma, 1966; A. NESTI, *I comunisti l'altra Italia. Problema religioso*, Bologna, 1969; L. ACCATTOLI, *Gli anni del dialogo*, in *I cristiani nella sinistra dalla Resistenza a oggi*, Roma, 1976, pp. 135 - 136.

28) Per un'ampia rassegna della pubblicistica al riguardo: A.J. van der BENT, *Le dialogue entre chrétiens et marxistes. Une bibliographie analytique 1959 - 1969*, Genève, 1970. Alcuni testi famosi comparsi in questi anni all'estero: *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, 1964; R. GARAUDY, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris, 1965; *Christentum und Marxismus heute*, Munchen, 1969; A.J. van der BENT, *Il dialogo tra cristiani e marxisti*, in "Idoc internazionale", I (1970), n. 4, pp. 21 - 31.