



Classe di Lettere e Filosofia
Corso di perfezionamento in
Culture e società dell'Europa contemporanea
XXXIII ciclo

***I Cristiani per il socialismo in Italia,
Francia e Spagna
Fede e politica nella crisi degli anni Settanta***

Settore Scientifico Disciplinare **M-STO/04**

Candidato/a
dr. Marcello Reggiani

Relatore

Prof. Silvio Pons

Anno accademico 2022/2023

*Ho fatto l'esame di seconda elementare nel 1975
Il socialismo era come l'universo: in espansione
Offlaga Disco Pax – Robespierre*

INDICE

Introduzione	3
1. I Cristiani per il socialismo in Italia.....	37
1.1 Cristiani per il socialismo in Italia: le componenti (1968-1972)	37
1.1.1 Il dissenso delle organizzazioni operaie: il Sessantotto delle Acli e della Cisl	38
1.1.2 Il dissenso degli intellettuali: le riviste del dissenso	61
1.1.3 L'inizio della diaspora: il dissenso ecclesiale	73
1.2 I Cristiani per il Socialismo in Italia: l'attività (1973-1982)	93
1.2.1. Ricerca di legittimazione. Il convegno di Bologna (settembre 1973).....	94
1.2.2. Da Bologna a Napoli: il referendum sul divorzio (1974)	106
1.2.3. Un grande successo: il Convegno di Napoli (novembre 1974)	125
1.2.4. La politicizzazione e i suoi problemi (1975-1976)	135
1.2.5. Riflusso: il convegno di Roma e le sue conseguenze (1977-1984)	172
2. Cristiani per il socialismo in Spagna.....	235
2.1. I Cristiani per il socialismo in Spagna: le componenti (1958-1972)	235
2.1.1 Despegue e diaspora: la crisi dell'Azione cattolica	237
2.1.2. Il dissenso degli intellettuali: la stagione del dialogo e la lotta antifranchista.....	253
2.1.3 La transizione prima della transizione: l'Asamblea Conjunta (1971)	264
2.2. I Cristiani per il socialismo in Spagna: l'attività (1973-1982).....	268
2.2.1. La nascita di Cristiani per il socialismo (1972-1973)	268
2.2.2. La diffusione e la lotta clandestina (1974)	288
2.2.3. Questione cattolica e questione comunista (1975-1976)	302
2.2.4. <i>Cristianos por el Socialismo e democracia (1977-1978)</i>	329
2.2.5. <i>Cristianos por el Socialismo senza Comín: il declino degli anni Ottanta</i>	350
3. Cristiani per il socialismo in Francia	356
3.1 <i>Chrétien pour le socialisme</i> in Francia – le componenti (1968-1972).....	356
3.1.1 Deconfessionalizzazione e fedeltà: il sindacato e l'Azione cattolica operaia.....	357
3.1.2 Intellettuali e militanti: lo spostamento a sinistra	361
3.1.3 «Dieu n'est pas conservateur»: <i>Il Sessantotto cristiano francese</i>	372
3.2. <i>Chrétien pour le Socialisme</i> in Francia: l'attività (1973-1978).....	379
3.2.1 I primi tentativi di unificazione dei chrétiens de gauche (1970-1974)	383
3.2.3. Un auspicio: l'assemblea di Orléans (1976)	403
3.3.3. La rottura: l'assemblea di Lille (1977)	420
3.2.4. Riflusso: l'assemblea di Parigi e la fine di Chrétien pour le Socialisme (1977-1978).433	
4. La «mouvance international» di Cristiani per il socialismo: l'azione del COELI e del coordinamento europeo (1974-1984).....	441
Bibliografia	467

INTRODUZIONE

Nel settembre 1970 Salvador Allende, leader della coalizione di Unidad Popular, fu eletto Presidente del Cile. La sua esperienza di governo, e ancor di più la sua fine violenta e drammatica, costituì un evento spartiacque nella storia dell'America latina e del mondo. Gli anni Settanta si erano aperti con il successo di un modello alternativo alla rivoluzione cubana: una rottura degli equilibri politici, sociali e internazionali che non si realizzava grazie alla guerriglia, ma attraverso un processo democratico e libere elezioni. La *via chilena al socialismo* attirò numerose attenzioni e speranze negli ambienti della sinistra e più in generale in chi cercava di mettere in discussione le rigidità del sistema di competizione bipolare tra Stati Uniti ed Unione Sovietica. L'11 settembre 1973 le preoccupazioni e le riflessioni critiche si sostituirono bruscamente alle speranze, quando il generale Augusto Pinochet organizzò un colpo di stato militare supportato dagli Stati Uniti che si risolse con la morte di Allende e l'instaurazione di una dittatura.

Questa breve esperienza non fu tuttavia senza conseguenze. Come molti altri avvenimenti del continente, il triennio di governo di Allende fu un particolare luogo di sperimentazioni e dibattiti che «si riverberavano» con forza al di fuori della regione. Come suggerisce una recente opera di sintesi sulla storia del continente

la storia latinoamericana ha fatto riverberare una particolare tensione, interna ed esterna, tra eredità del passato e incognite del presente, trasformandosi in un singolare, spesso tragico ma al contempo vivo, laboratorio delle utopie dell'Occidente¹.

La religione fu forse uno degli aspetti in cui emerse più fortemente questa carica utopistica e di sperimentazione tra anni Sessanta e Settanta. L'America latina fu infatti il terreno in cui maturò il «cristianesimo della liberazione», un modo peculiare di intendere il rapporto della religione con il contesto sociale in cui operava. Partendo dalla lettura regionale dei testi del Concilio Vaticano II fornita dal Consiglio Episcopale Latinoamericano (CELAM) nella Conferenza di Medellín del 1968, si diffuse un modo nuovo di intendere l'azione dei cattolici nell'ambito temporale, fondato sul prevalente impegno di giustizia sociale in favore delle fasce più povere della popolazione².

Mentre veniva rapidamente strutturandosi una vera e propria «teologia della liberazione», un gruppo di sacerdoti cileni all'inizio degli anni Settanta iniziò a preoccuparsi più direttamente del rapporto che la Chiesa avrebbe potuto intrattenere con Unidad Popular e il suo leader Salvador Allende. Il timore che la Chiesa cilena si ritrovasse esclusa dai processi rivoluzionari, come accaduto dieci anni prima a Cuba, portò questi preti a organizzare un convegno tenutosi dal 14 al 16 aprile 1971 in cui

¹Massimo De Giuseppe e Gianni La Bella, *Storia dell'America Latina contemporanea* (Bologna: Il Mulino, 2019), 13.

² Sulla categoria di «cristianesimo liberacionista» cfr. Michael Löwy, *Guerra de dioses: religión y política en América Latina* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1999), 10.

riflettere sul rinnovamento della Chiesa alla luce delle sfide poste dall'imminente costruzione del socialismo. In questa occasione, ottanta di questi sacerdoti firmarono e diffusero la *Declaración de los ochenta*, un documento in cui dichiararono la propria opposizione evangelica al capitalismo e la propria scelta socialista, vista non in contraddizione con il cristianesimo: «ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momento en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado»³. Nella dichiarazione emergevano quindi alcuni degli elementi caratteristici di questa nuova teologia latinoamericana: l'opposizione al capitalismo fondata sulle nuove teorie della *dipendencia* e una conseguente scelta socialista non giustificata immediatamente su base religiosa, ma a partire dal presupposto del primato dell'ortoprassi sull'ortodossia. Le teorie della dipendenza riflettevano un nuovo modo di intendere i problemi dello sviluppo del continente latino-americano alla luce del fallimento delle prospettive riformiste che erano nate nel decennio precedente. Riprendendo le tesi marxiste che facevano del sottosviluppo una dimensione strutturale del sistema capitalistico mondiale, sempre più intellettuali, partiti e movimenti cominciarono a criticare le prospettive di cooperazione internazionale e di aiuti allo sviluppo, proponendo invece soluzioni radicali di cambiamento rivoluzionario. Il marxismo, per questi cristiani, rappresentava lo strumento di analisi attraverso cui indagare la realtà dello sfruttamento in America latina, e quindi la militanza nelle organizzazioni socialiste il mezzo tramite il quale fornire la risposta migliore alle aspirazioni degli oppressi⁴.

A partire dall'agosto 1971 i firmatari della *Declaración* si riunirono ufficialmente in un movimento denominato «Cristianos por el socialismo», che nei primi tempi si caratterizzò per la sua composizione prevalentemente sacerdotale. Principali esponenti cileni del segretariato che venne eletto in questa occasione erano i teologi Sergio Torres e Pablo Richard, oltre al segretario generale Gonzalo Arroyo, gesuita, direttore dal 1969 dell'Istituto Latinoamericano de Desarrollo Social (Ilades).

Un anno dopo la *Declaración* si riunì a Santiago de Chile nell'aprile 1972 il primo convegno latinoamericano di Cristianos por el socialismo. Ad esso parteciparono oltre 400 persone, tra cui il noto vescovo progressista di Cuernavaca, il messicano Sergio Méndez Arceo, e il teologo brasiliano Hugo Assman. L'evento si svolse con il plauso del governo Allende e la decisa reazione negativa

³ Testo della *Declaración* in «Pastoral Popular», n. 123, maggio-giugno 1971

⁴ Sulla storia della Teologia della liberazione si vedano almeno Silvia Scatena, *La teologia della liberazione in America Latina* (Roma: Carocci, 2008); Lucia Ceci, *La teologia della liberazione in America latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez* (Milano: Franco Angeli, 1999); Lucia Ceci, «Liberazione e teologia (1973-1992)», in *Storia ed esperienza religiosa: studi per Rocco Cerrato*, a c. di Alfonso Botti (Urbino: Quattro venti, 2005), 269–82. Più recentemente, si vedano i contributi contenuti in Maurice Cheza, Luis Martinez Saavedra, e Pierre Sauvage, *Dictionnaire historique de la théologie de la libération* (Namur: Lessius, 2017).

della Conferenza episcopale cilena⁵. Qui venne elaborato il testo che divenne fondativo dell'esperienza dei Cristiani per il socialismo nel mondo, e che rappresentò, almeno per l'Italia e la Spagna, il punto di riferimento centrale.

Il documento di Santiago rappresentava pienamente i livelli di radicalismo politico cui poteva arrivare la teologia della liberazione: partendo da una critica delle «strutture economiche e sociali» dei paesi latinoamericani, si affermava la necessità della costruzione di una società più giusta, attraverso l'accesso al potere della «classe oggi sfruttata». Dal momento che il processo rivoluzionario in America latina era «in pieno corso», e di carattere «unico e globale», anche i cristiani vi partecipavano, pienamente inseriti al suo interno:

noi cristiani non abbiamo e non vogliamo avere un nostro cammino politico da offrire. La comprensione di questo carattere unico e globale rende compagni e uniti in un compito comune tutti quelli che si impegnano nella lotta rivoluzionaria.

Ed è a partire da questo impegno politico che, secondo i Cristiani per il socialismo, si riscopriva «il significato dell'opera liberatrice di Cristo», come liberazione radicale dallo sfruttamento. La giustificazione di questo impegno era laica, fondata sul «fallimento finale della “terza via” sociale cristiana» e sull'adesione ad un marxismo critico del «dogmatismo marxista tradizionale», sull'esempio cubano e cileno.

In definitiva, l'impegno politico e la fede vivevano in un rapporto di reciproche influenze:

Una delle scoperte più importanti di molti cristiani di oggi è la convergenza tra la radicalità della propria fede e la radicalità del proprio impegno politico. La radicalità dell'amore cristiano e la sua esigenza di efficacia portano a riconoscere la razionalità propria del campo politico e ad accettare con piena coerenza le reciproche implicazioni dell'azione rivoluzionaria e dell'analisi scientifica della realtà storica.

Se la fede costituiva un «fermento rivoluzionario critico e dinamico», i cui effetti erano da valutare nel concreto della partecipazione alla lotta rivoluzionaria, dall'altro lato l'assunzione di questa prospettiva conflittuale portava con sé una forte critica della fede, o quantomeno delle sue «complicità storiche, aperte o nascoste, con la cultura dominante». Rileggendo la propria esperienza religiosa attraverso le lenti del marxismo infatti, i Cristiani per il socialismo affermavano che il conflitto di

⁵ Sull'esperienza dei Cristiani per il socialismo in Cile e in America latina cfr. F. Castillo, *Cristianos por el socialismo en Chile*, «Concilium», n. 125, 1977; José Aldunate, a c. di, *Crónicas de una iglesia liberadora* (Santiago: LOM Ediciones, 2000); Mario Amorós, «La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo», in *Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*, a c. di Julio Pinto Vallejos e Tomás Moulian (Santiago: LOM Ediciones, 2005). Da ultimo cfr. Luis Pino Moyano, *Cristianismo, socialismo y revolución. El movimiento Cristianos por el socialismo (Chile, 1971-1973)*, «Razón y Pensamiento Cristiano», 30 settembre 2013, consultabile al link <http://www.revista-rypc.org/2013/09/lpino-2-07.html>

classe passava anche all'interno dell'istituzione ecclesiastica, che non poteva porsi fuori dalla storia. La società infatti aveva diretta influenza sulle manifestazioni storiche del cristianesimo, motivo per cui l'insistenza sulla dimensione spirituale e l'interclassismo fungevano da strumento per nascondere «la violenza istituzionalizzata del sistema». Al fine di superare il «blocco» che molti cristiani avevano nella partecipazione al conflitto di classe, occorreva quindi approfondire la lotta ideologica, intesa come «liberazione della coscienza degli oppressi».

Questa lotta di liberazione, in campo politico e in campo religioso, modificava radicalmente il senso dell'amore cristiano, che «si vive nell'antagonismo e nel conflitto, [...] si riceve e costruisce nella storia», e dell'unità della Chiesa: «la lotta rivoluzionaria che svela l'apparente unità della Chiesa di oggi, prepara la vera unità della Chiesa di domani»⁶.

Non a caso il teologo Giulio Girardi, in un articolo per il giornale francese «Le Monde» pose in collegamento diretto il documento di Santiago con le conclusioni della conferenza di Medellín del 1968. Entrambi questi eventi di scala continentale venivano considerati decisivi per la storia della Chiesa latinoamericana: il primo piena espressione conciliare della collegialità episcopale; il secondo, invece, rappresentante della linea postconciliare del cristianesimo radicale di base⁷.

Cristiani per il socialismo rappresentava dunque in primo luogo questo passaggio politico-religioso: dalla fedeltà «riformista» al Concilio Vaticano II, alla militanza «rivoluzionaria» dei cristiani marxisti.

Il colpo di stato di Pinochet e la morte di Allende interruppero brutalmente le aspirazioni dei Cristiani per il socialismo cileni. Mentre si formava il nuovo regime militare, i vescovi tra mille polemiche condannarono duramente con una dichiarazione pubblica il movimento Cps, che nel frattempo era stato costretto all'esilio o alla clandestinità.

La fine violenta della *via chilena al socialismo* fece dell'11 settembre 1973 un «evento mondiale», che catalizzò fortemente l'attenzione e attivò immediati canali di solidarietà con gli esuli cui anche i movimenti cattolici europei non furono estranei⁸. In questo modo, alcuni importanti dirigenti cileni di Cps, come Pablo Richard e Gonzalo Arroyo riuscirono a riparare in Francia, ricevendo l'ospitalità delle organizzazioni della *gauche chrétienne*, e poterono così riorganizzarsi attraverso una nuova struttura con funzione di segretariato internazionale, il COELI.

Nel frattempo, tra il 1972 e il 1973 l'esperienza dei Cristiani per il socialismo non era passata sotto silenzio in Europa. Essa rappresentava infatti la dimensione più immediatamente politica della

⁶ *I cristiani nel processo di liberazione dell'America latina*, in José Ramos Regidor e Aldo Gecchelin, a c. di, *Cristiani per il socialismo: storia, problematica e prospettive* (Milano: Mondadori, 1977), 83–96.

⁷ Giulio Girardi, *Chrétiens et socialisme: de Medellín à Santiago*, «Le Monde», 7-8 maggio 1972

⁸ Sull'impatto internazionale del colpo di stato cfr. *Chili 1973, un événement mondial* (Rennes: PUR, 2015); Kim Christiaens, Idesbald Goddeeris, e Magaly Rodriguez Garcia, a c. di, «A Global Perspective on the European Mobilization for Chile (1970s-1980s)», in *European solidarity with Chile, 1970s-1980s* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 7–48.

teologia della liberazione, e si dimostrava in grado di rispondere ad alcune aspettative che si erano accese intorno alla fine degli anni Sessanta. Il documento di Santiago, con il suo invito alla militanza nelle organizzazioni della sinistra ed il rifiuto della formula politica democristiana, risuonava particolarmente in alcuni contesti che, nello stesso periodo, stavano cercando nuove modalità di partecipazione politica ed esperienza religiosa.

In questo lavoro ci occuperemo dunque di indagare come vennero impiantandosi in Europa dei movimenti che si richiamavano esplicitamente all'esperienza dei Cristiani per il socialismo latinoamericani. L'America latina come laboratorio di utopie politico-religiose trova infatti nella storia dei Cristiani per il socialismo una manifestazione esemplare. La storiografia sulla teologia della liberazione da qualche tempo ormai ha sfumato la rigida interpretazione secondo cui questo modo di fare ricerca religiosa fosse fortemente autoctono e in posizione apertamente critica con la tradizione teologica europea. Numerosi studi hanno ricostruito una vera e propria rete transnazionale di contatti ed influenze reciproche tra le due sponde dell'Atlantico che hanno permesso la nascita e lo sviluppo della teologia della liberazione. In particolare, si è dimostrata l'influenza della teologia europea sulla cosiddetta «First Wave» della teologia della liberazione, e soprattutto sulla formazione dei teologi latinoamericani nelle università cattoliche europee, oltre che sul ruolo dei missionari⁹. Raccontare la storia dei Cristiani per il socialismo in Europa, tuttavia, permette di bilanciare nuovamente il quadro e ribadire l'influenza del pensiero latinoamericano nelle teologie e nei movimenti europei. Seguendo la tesi di Olivier Compagnon infatti, «l'inversion des termes de l'échange» tra Europa ed America latina «est en revanche beaucoup moins [connue]»¹⁰.

Complessivamente infatti la storia dei Cristiani per il socialismo può essere letta innanzitutto in questi termini: come tentativo di realizzare in Europa (ma anche in altre parti del mondo) dei movimenti

⁹A proposito dell'influenza europea sulla teologia latinoamericana cfr. Gerd Reiner Horn, *The First Wave. Western European Liberation Theology (1924-1959)* (New York: Oxford University Press, 2008). Cfr. anche Michael Lowy, Jesús García-Ruiz, *Les sources françaises du christianisme de libération au Brésil*, «Archives de sciences sociales des religions», n. 97, 1997, p. 9-32. Sui contatti transnazionali tra Europa ed America latina a livello religioso cfr. Ariel Colonomos, *Eglises en réseaux: trajectoires politiques entre Europe et Amérique* (Paris: Presses de Sciences Po, 2000). In particolare, sull'Università di Lovanio come centro fondamentale di scambio Europa-America latina cfr. André Corten, «Une mise en réseaux de la théologie de la libération», in *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, a c. di Jean-Pierre Bastian e Marion Aubrée (Paris: Karthala, 2001), 267-85; Caroline Sappia e Paul Servais, a c. di, *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine (1953-1983): entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants* (Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant, 2006). Si rimanda da ultimo al saggio bibliografico di Olivier Chatelan, *Les circulations intra-ecclésiales Europe-Amérique latine au XXe siècle: un repérage dans l'historiographie francophone récente*, «Chrétiens et sociétés», n. 24, 2017, pp. 133-145. Sui rapporti tra il mondo cattolico italiano e l'America latina cfr. Massimo De Giuseppe, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina. Da Medellín a Francesco* (Brescia: Morcelliana, 2017).

¹⁰ Olivier Compagnon, «Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique», *Nuevo mundo mundos nuevos*, dicembre 2008. Guillermo Augusto Munera Dueñas, «Una mirada global y ecuménica de las teologías de la liberación (1966-1974)», in *Religión como fuente para un desarrollo liberador: 50 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín: continuidades y rupturas*, a c. di Margit Eckholt e Vincente Durán Casas (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020), 146-47.

ispirati dalla teologia della liberazione latinoamericana. Per le realtà del cattolicesimo radicale europeo infatti l'America latina fornì non soltanto

un importante orizzonte spirituale, ma anche, in taluni casi anzi soprattutto, una sorta di modello da cui attingere, ora in negativo ora in positivo, informazioni ed esempi per sostenere e riconsiderare la validità dei propri orientamenti di fondo in materia ecclesiale, politica, economica e culturale¹¹.

Che modello rappresenta quindi Cristiani per il socialismo per gli europei? Il documento di Santiago, più per i problemi che sollevava che per le risposte che forniva, rappresentò per i cattolici europei la possibilità di superare una *impasse* che si era creata nel corso degli anni Sessanta nei movimenti cattolici a proposito del loro impegno di carattere temporale. L'*engagement*, come lo definivano i francesi, aveva attraversato una spirale di radicalizzazione, repressione e crisi in tutta Europa. Nel volgere di pochi anni, il quadro politico e religioso europeo era mutato profondamente, e alla fine degli anni Sessanta vennero intersecandosi due processi paralleli che non potevano non influenzarsi reciprocamente: il Concilio Vaticano II e il Sessantotto globale. I documenti conciliari, focalizzati sull'*aggiornamento* della posizione della Chiesa nei confronti della società contemporanea, davano nuovo spessore all'azione dei laici, galvanizzando le posizioni di chi si impegnava per il cambiamento della Chiesa e della società; la contestazione studentesca cercava di smascherare tutte le forme di autoritarismo, avvalendosi in gran parte degli strumenti analitici del marxismo per leggere la realtà. Questa commistione diede vita ad una nuova figura di «cristiano di sinistra» che cercava una nuova sintesi tra la propria fede e l'impegno politico.

I «cristiani di sinistra» non erano una novità assoluta nella storia della Chiesa e della sinistra, nemmeno nella storia del socialismo. Nonostante la critica della religione compiuta da Marx e l'opposizione del magistero ecclesiastico al comunismo «intrinsecamente perverso»¹², tutta l'età contemporanea assistette al fenomeno della militanza dei cristiani nel campo della sinistra. L'impegno politico dei cristiani infatti ha assunto forme diverse nello spazio e nel tempo, manifestandosi in tutte le aree dello spettro politico con gradi diversi di giustificazione religiosa¹³. La novità rappresentata da Cristiani per il socialismo non fu quindi il fatto stesso della militanza nelle organizzazioni di sinistra. La novità fu nel tentativo del movimento di superare le forme più comuni

¹¹Maria Matilde Benzoni, «Attualità e profezia: i cattolici italiani e l'America Latina negli anni del post-Concilio (1967-1974). Appunti su una ricerca in corso», in *Al di là dei confini. Cattolici italiani e vita internazionale*, a c. di Alfredo Canavero (Milano: Guerini e Associati, 2004), 99.

¹² Per un quadro di lungo periodo cfr. Philippe Chenaux, *L'ultima eresia: la Chiesa cattolica e il comunismo in Europa: da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)* (Roma: Carocci, 2011).

¹³ Per alcune ricostruzioni di lungo periodo, limitate alla storia del Novecento si rimanda a Daniela Saresella, *Cattolici a sinistra: dal modernismo ai giorni nostri* (Roma ; Bari: Laterza, 2011); Denis Pelletier e Jean-Louis Schlegel, a c. di, *À la gauche du Christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours* (Paris: Éditions du Seuil, 2012); Rafael Díaz-Salazar, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (Madrid: Ediciones Hoac, 2001).

di giustificazione di questo impegno politico-religioso, che seguivano i modi tradizionali con cui il cattolicesimo si era confrontato con la politica in età contemporanea. Riprendendo le definizioni date dallo storico Émile Poulat, il rapporto tra fede e politica fino a quel momento era stato risolto nei due poli opposti dell'integralismo e della separazione. Il secondo, erede della tradizione liberale, si risolveva in una proposta laica che scindeva nettamente i due piani, per evitare ogni tipo di strumentalizzazione; il primo, al contrario, intendeva conservare al cristianesimo una dimensione politica e sociale sua propria, evitando di fare della fede religiosa un fatto privato senza alcuna valenza pubblica e collettiva¹⁴.

La sfida, prettamente intellettuale e teologica ma non priva di risvolti nel campo dell'azione, fu quella di trovare un modo di intendere il rapporto tra fede e politica che superasse i limiti posti dalla prospettiva integralista e da quella separatista. Il separatismo infatti favoriva l'adesione laica ad un progetto politico (socialisti e cristiani), ma la dimensione religiosa privatizzata finiva per essere un elemento del tutto irrilevante all'interno di una militanza politica concepita come totalizzante: questa concezione, per i suoi critici, portava facilmente all'abbandono della fede, o comunque ad una esclusiva focalizzazione sul piano politico che metteva da parte il tema della riforma della Chiesa. Al contrario, l'integralismo proponeva una soluzione definita «cristiana» (socialisti *perché* cristiani), che giustificava su base religiosa delle idee specifiche sul funzionamento della società e sull'impegno politico. Il principale rischio insito in questa prospettiva era costituito dal suo intrinseco fondamentalismo: fino a quel momento gli integralisti avevano elaborato progetti politici e sociali prospettando un ritorno ad un immaginato «regime di cristianità» a carattere teocratico¹⁵; anche per questo, l'integralismo si era particolarmente legato all'elaborazione e al giudizio dell'autorità ecclesiastica, che appunto doveva svolgere non solo compiti pastorali ma anche politici. Una proposta di «integralismo di sinistra», come accusavano i detrattori, avrebbe portato i Cristiani per il socialismo a compiere lo stesso errore di cui accusavano la Democrazia cristiana, cioè la strumentalizzazione politica del Vangelo in favore di una specifica opzione politica.

In questo lavoro si è deciso di fare una selezione di tre casi di studio nazionali per indagare la storia europea dei Cristiani per il socialismo. In varie forme e con gradi di diffusione anche molto diversi (ma sempre minoritari), gruppi che si richiamarono esplicitamente al documento di Santiago nacquero in quasi tutti gli Stati europei. I movimenti assumevano tutti caratteri organizzativi nazionali, e si riunivano periodicamente in incontri e assemblee internazionali.

¹⁴ Si veda almeno il classico Emile Poulat, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel* (Paris: Berg, 2006).

¹⁵ Volendo fare un solo esempio si rimanda alla ricostruzione di lungo periodo di Daniele Menozzi, *Da Cristo Re alla città degli uomini: cattolicesimo e politica nel '900* (Brescia: Morcelliana, 2019).

Nel primo capitolo quindi sarà affrontata la storia dei Cristiani per il socialismo in Italia, il paese in cui il movimento ebbe più diffusione. Nel secondo capitolo invece sarà preso in considerazione il caso spagnolo, che costituì il primo esempio di importazione della sigla di Cristiani per il socialismo, adattata ad un contesto profondamente diverso, quello della dittatura e della transizione alla democrazia. Il terzo capitolo prenderà in esame invece il contesto francese in cui il dibattito su Cps iniziò più tardi e si concluse con un fallimento. Infine, si concluderà con un breve capitolo che prenderà in considerazione la dimensione internazionale dei Cristiani per il socialismo, che venne coordinata da un organo – il Centre Oecumenique de Liaisons Internationales (COELI) – organizzatore dei convegni mondiali e tramite principale del confronto tra le sempre più divergenti prospettive tra le due sponde dell'Atlantico.

Il movimento di Cristiani per il socialismo in Italia fu senza dubbio il più numeroso, attivo e di successo di tutta Europa. La sua creazione era legata al riflusso delle esperienze politiche e religiose della contestazione del Sessantotto, cui si voleva porre un argine attraverso una proposta federativa. Parlando esplicitamente di «componenti», gli organizzatori del primo convegno di Bologna del settembre 1973 intendevano riunire i militanti dei movimenti cattolici radicalizzati (in particolare le ACLI) e i membri delle Comunità di base (la più celebre senz'altro quella dell'Isolotto di Firenze). L'incontro tra i due poli di fede e politica si realizzava quindi nel tentativo di federare gli ambienti focalizzati sulla critica politica alla Democrazia cristiana e quelli più attenti invece alla ricerca di una vita di fede alternativa alle posizioni della gerarchia ecclesiastica. Il movimento riuscì ad espandersi intorno alla metà degli anni Settanta, trovando alleati nella battaglia referendaria sul divorzio e facendo attivamente campagna elettorale per le forze della sinistra alle elezioni amministrative e nazionali. Raggiunse l'apice organizzativo e di pubblico al suo secondo convegno, tenutosi a Napoli nel novembre 1974, cui parteciparono 2500 delegati di diversi gruppi regionali. Le elezioni del 1976 portarono alla polarizzazione politica tra un forte Partito comunista ed una Democrazia cristiana ancora in grado di mantenere il suo primato: esplosero così le già forti tensioni tra le forze della sinistra, che si riverberarono inevitabilmente all'interno del gruppo dirigente dei Cristiani per il socialismo, diviso schematicamente tra un'area vicina al Pci e desiderosa di recuperare un rapporto con la gerarchia ecclesiastica ed un gruppo di estrema sinistra che fondava la sua azione sul rifiuto di tutte le mediazioni. Il conflitto tra questi due gruppi emerse nel 1977, prima al convegno di Roma e poi all'assemblea di Santa Severa, e si consumò attorno ad uno dei principali nodi politico-religiosi del periodo, la riforma del Concordato tra Stato e Chiesa. Lo scontro portò all'uscita della componente vicina al Pci, in un momento in cui il parallelo svolgersi di due processi, il riflusso di militanza e il ritorno all'ordine delle organizzazioni cattoliche, portò ad una profonda crisi di iniziativa dei Cristiani

per il socialismo, che continuarono a sopravvivere grazie allo sporadico attivismo di pochi militanti fino alla metà degli anni Ottanta.

In Spagna fu il diretto interessamento di una piccola componente dell'antifranchismo cattolico catalano a favorire la nascita del movimento. Ispirati dal documento di Santiago, alcuni attivisti si riunirono per creare un movimento clandestino che contribuisse contemporaneamente alla delegittimazione religiosa del regime e alla militanza nelle forze della sinistra. In un contesto in cui, a partire dall'inizio degli anni Settanta, anche la gerarchia ecclesiastica stava abbandonando il suo tradizionale supporto alla dittatura di Franco, i Cristiani per il socialismo intendevano fare pressioni sui vescovi perché il *desenganche* dal regime fosse più netto e coraggioso. Nucleo principale della loro critica era il «progetto democristiano»: l'idea cioè che la gerarchia ecclesiastica intendesse abbandonare il collateralismo con il franchismo in favore di un nuovo collateralismo, quello con una Democrazia cristiana spagnola che avrebbe rimpiazzato la vecchia classe dirigente per mantenere, in un sistema democratico, gli stessi privilegi del passato. Contemporaneamente, l'impegno diretto di alcuni dei leader dei Cristiani per il socialismo favorì delle importanti prese di posizione del Partito comunista spagnolo a favore della militanza dei cristiani nelle forze di sinistra. Il passaggio alla democrazia, caratterizzato dal fallimento delle opzioni democristiane, dalla debolezza del Partito comunista e da un'azione sempre più pervasiva della gerarchia ecclesiastica a difesa dei propri interessi e privilegi, portò ad una crisi di Cps, proprio nel momento in cui usciva dalla condizione di clandestinità con il convegno di Madrid del 1977. Il movimento, diviso tra Madrid e Barcellona, organizzò il secondo incontro mondiale di Cps nel 1984, e continua ad esistere tutt'oggi (unico caso tra i movimenti Cps nel mondo), ma totalmente irrilevante nella scena politica e religiosa spagnola. La storia dei Cristiani per il socialismo in Francia invece è piuttosto paradossale ma assai significativa. In Francia si iniziò a discutere più tardi della possibilità di creare un movimento sotto la sigla di Cps: mentre Italia e Spagna furono direttamente interessati dal Documento di Santiago del 1972, qui le prime proposte emersero solo dopo il 1975, quando fu celebrato il primo incontro mondiale dei Cps a Québec. Non fu irrilevante a questo proposito che l'organizzazione dell'incontro mondiale fosse nelle mani del Coeli, che aveva la sua sede a Parigi nei locali di una delle principali riviste del dissenso cattolico francese. Oltre al ritardo, altra peculiarità rispetto ai due casi precedenti fu senz'altro il fallimento dell'esperienza: dopo due anni di riunioni, si arrivò nel 1977 all'assemblea di Lille con la presentazione di due piattaforme programmatiche contrapposte, che riflettevano significativamente le stesse divisioni politiche e religiose che nello stesso esatto momento stavano dilaniando i Cps italiani. Dopo l'assemblea di Lille il movimento fu creato, perdendo però fin da subito il suo scopo federativo, dal momento che i rappresentanti delle organizzazioni cattoliche rifiutarono di partecipare. Il caso francese merita quindi di essere posto in connessione con i due

precedenti per il suo carattere insieme paradossale ed esemplare: paradossale, perché la *gauche chrétienne* francese era stata per molto tempo la più all'avanguardia dal punto di vista teologico ed intellettuale, e tuttavia si dimostrò infine poco reattiva di fronte alla novità di Cristiani per il socialismo; esemplare, perché le fratture insanabili della sinistra cristiana francese seguivano traiettorie molto simili a quelle degli altri casi nazionali presi in considerazione in questo lavoro. La storia di questo fallimento in definitiva permette di evidenziare, in ottica comparativa, i motivi di «successo» degli altri movimenti, oltre a costituire una conferma delle contraddizioni alla base di tutta l'esperienza dei Cristiani per il socialismo.

Dall'approccio comparativo e transnazionale a questi tre casi nazionali emergono quindi diversi elementi di similitudine e di contrasto che possiamo richiamare.

Possiamo identificare almeno quattro caratteristiche che accomunarono i Cristiani per il socialismo in Italia, Francia e Spagna: l'attenzione al pluralismo politico dei cristiani; la nuova risposta militante alla crisi dell'associazionismo cattolico tradizionale; l'interesse per la storia; la riproposizione continua di alcune linee di frattura interne alla sinistra cristiana.

Abbiamo detto che in linea generale la storia dei Cristiani per il socialismo è la storia di un tentativo di importare la teologia della liberazione latinoamericana in Europa; più nello specifico, di trovare una soluzione nuova alle questioni politiche e religiose sollevate dal Concilio e dal Sessantotto. La rivendicazione più condivisa tra i movimenti Cps fu la legittimazione del pluralismo politico dei cattolici, che possiamo dire costituì la ragion d'essere primaria del movimento. La novità di Cps era costituita dal fatto che il «dialogo» tra marxismo e cristianesimo non era più di carattere «esterno», come avvenuto negli anni Sessanta. La conciliazione tra militanza politica e fede religiosa era ormai una realtà di fatto, che non richiedeva più una particolare proposta alla comunità ecclesiale, ma andava semmai discussa all'interno della sinistra cristiana. Nonostante l'insistenza della gerarchia ecclesiastica sull'incompatibilità tra marxismo e cristianesimo, i Cristiani per il socialismo intendevano porre il problema del marxismo all'interno di un più vasto discorso sul pluralismo politico.

La questione in gioco per la Chiesa non era infatti tanto la proposta di un nuovo collateralismo con altre formazioni politiche (elemento che avrebbe manifestato l'«integrismo» di Cps), bensì la rinuncia da parte della gerarchia ad un ruolo di direzione politica diretta dei fedeli: l'insegnamento conciliare sul rispetto della libertà di coscienza e l'autonomia del laicato avrebbe dovuto costituire la base su cui innestare un nuovo rapporto tra Chiesa e politica. Si proponeva così alla Chiesa di rinunciare al «patto costantiniano» a servizio delle classi dominanti, guadagnando indipendenza e capacità di «denuncia profetica», così come di abbandonare una dottrina sociale interclassista mistificante, che mascherava l'esistenza del conflitto sociale.

I Cps infatti rivendicarono in primo luogo la possibilità dei cristiani di militare in diversi partiti, e la specificità che loro stessi rappresentavano – cioè la militanza nei partiti di ispirazione marxista – forniva la cartina al tornasole dell'accettazione del pluralismo da parte della gerarchia. I Cristiani per il socialismo italiani rivendicavano, nel primo documento di convocazione, la «legittimità della nostra scelta socialista e la legittimità di completa appartenenza alla comunione ecclesiale»¹⁶, mentre gli spagnoli proclamavano «nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia»¹⁷. Ancora più esplicita fu la prima piattaforma dei Cps francesi, che affermava la lotta di Cps «pour un véritable pluralisme, qui ne nie pas les conflits politiques et théologiques qui traversent les Églises»¹⁸. Legittimità, cittadinanza, vero pluralismo: tutti termini che indicavano la ricerca di un rapporto con la gerarchia ecclesiastica che non fosse di semplice opposizione, ma di confronto – per quanto acceso.

La questione del pluralismo implicava un ripensamento del concetto di comunione fraterna: in un'epoca di forte politicizzazione, quale poteva essere il senso di una celebrazione dell'eucarestia insieme all'avversario politico o di classe? La sfida posta dal richiamo al pluralismo rifletteva questo tipo di problemi, con cui la Chiesa, dicevano i contestatari, era costretta a confrontarsi. Ed in effetti il tema fu affrontato dagli episcopati nazionali: tra 1972 e 1973 vennero infatti pubblicati *Pour une pratique chrétienne de la politique* e *La Iglesia y la comunidad política*. In Italia – significativamente – il problema si pose più tardi, con il convegno ecclesiale *Evangelizzazione e promozione umana* del 1976. La presenza di attive realtà del dissenso cattolico e di cristiani di sinistra può essere direttamente collegata a questa esigenza degli episcopati nazionali di riflettere sul tema del pluralismo, all'interno di un più generale contesto di frammentazione politica del mondo cattolico.

Questo tipo di pronunciamenti si legava immediatamente al riconoscimento da parte del magistero pontificio che «una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi»¹⁹. Su questo punto infatti si era manifestata una parziale apertura su un tema che infiammò il periodo postconciliare: quale era il grado di autonomia dei laici in ambito temporale? Come su molte altre questioni, il testo dei documenti del Vaticano II era variamente interpretabile, e fu variamente interpretato. In particolare, il papa ed i vescovi vissero nel passaggio tra anni Sessanta e anni Settanta ad una rapida politicizzazione delle organizzazioni cattoliche che, dopo una prima fase di repressione del dissenso, necessitava ora di un rapporto di comprensione reciproca. Si trattava di bilanciare le richieste di autonomia del laicato con il compito, che si riteneva ancora fondamentale, di guida e di indirizzo da parte della gerarchia ecclesiastica. Il documento dell'episcopato spagnolo rappresentò il frutto diretto

¹⁶ *Cristiani per il socialismo: Convegno Nazionale, Bologna, settembre 1973*, vol. 1 (Roma: Sapere, 1974), 13.

¹⁷ Documento di Avila, «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

¹⁸ *Plate-forme pour Cps*, «Notre Combat», n. 94, dicembre 1976-gennaio 1977

¹⁹ Paolo VI, *Octogesima Adveniens*, §50, consultabile al link https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

dell'Assemblea congiunta di vescovi e sacerdoti, nella quale emerse in modo chiaro la volontà di una grande maggioranza della Chiesa spagnola di separare il proprio destino da quello del regime franchista. Il documento francese partiva invece dal dato di fatto dell'esistenza del pluralismo politico per capire come garantire un ruolo di assistenza pastorale in campo politico. I Cristiani per il socialismo in Spagna e in Francia quindi intendevano porsi come obiettivo il rispetto e l'allargamento delle maglie di questo pluralismo riconosciuto dai vescovi, che ancora non comprendeva i partiti della sinistra. In parte diverso il discorso che riguarda il caso italiano: qui infatti il riconoscimento del pluralismo da parte della gerarchia aveva implicazioni ben più vaste, dal momento che il principale partito del paese era la Democrazia cristiana. Dal dopoguerra, quando la Santa Sede aveva deciso di appoggiare l'unità politica in un solo partito, il movimento cattolico organizzato aveva potuto concepire la vita politica solo all'interno della Dc, e tutti i tentativi di rompere questo «dogma» dell'unità politica (da ultimo, l'esperienza delle Acli) si erano risolti in una rottura con l'episcopato o in provvedimenti di carattere repressivo. Rivendicare il pluralismo, per i Cps italiani, significava affermare la rottura dell'unità politica dei cattolici, quindi delegittimare la Democrazia cristiana. Un'operazione che, per convinzioni o convenienza, non era pensabile per un episcopato che in questi anni (1971-1974) si stava impegnando nella campagna referendaria sul divorzio. Fu anzi la sconfitta nel referendum, con tutti gli strascichi polemici e le divisioni che aveva comportato, a spingere la gerarchia ad aprire il discorso sul pluralismo, declinato però in modo meno esplicito, nel convegno *Evangelizzazione e promozione umana*. I temi toccati dal convegno erano simili a quelli della sessione pastorale francese *Libération des hommes et Salut en Jésus Christ* del 1974: entrambi ponevano infatti il rapporto tra la dimensione temporale e quella spirituale, cercando di capire come declinarlo in una società in subbuglio come quella degli anni Settanta. C'erano però alcune importanti differenze: innanzi tutto, il binomio liberazione-salvezza presentava una portata politica più immediata, per il diretto confronto che intendeva attuare con la teologia della liberazione, rispetto a quello evangelizzazione-promozione; e quindi non a caso il convegno francese vide la partecipazione di significativi rappresentanti della *gauche chrétienne*, i quali produssero un contributo (il cosiddetto «documento degli Undici») ²⁰ in cui poterono presentare in un contesto ufficiale le proprie posizioni in merito alla scelta di classe, al riferimento al marxismo e all'appartenenza alla Chiesa. In Italia ci fu uno sforzo simile, ma non all'interno di un contesto ufficiale: se il convegno fu importante per ricucire i legami con una parte significativa del mondo cattolico (in primis le Acli e la Lega Democratica) ²¹, il discorso sul pluralismo fu tuttavia subalterno alla condivisione di una stessa

²⁰ *Église et libération*, «Notre Combat», n. 74, novembre 1974

²¹ Lorenzo Biondi, *La Lega democratica: dalla Democrazia cristiana all'Ulivo: una nuova classe dirigente cattolica* (Roma: Viella, 2013); Francesco Bonini, *Chiesa cattolica e Italia contemporanea. I convegni ecclesiali (1976-2015)* (Roma: Studium, 2020).

«cultura cattolica» che garantisse l'unità della Chiesa: un passaggio dall'omogeneità politica a quella culturale che, nei fatti, cambiava di poco il tipo di impegno proposto al laicato organizzato. Nel caso italiano, le posizioni della sinistra cristiana furono del tutto ignorate nei contesti ufficiali, e un documento per molti aspetti simile a quello francese, gli *Appunti su unità e pluralismo nella Chiesa*²², uscì solo ciclostilato e fu discusso in modo informale.

Il riconoscimento del pluralismo politico dei credenti ebbe un destino che può essere visto come classico processo di eterogenesi dei fini. Riconosciuto dalla gerarchia francese e spagnola all'inizio degli anni Settanta, divenne realtà in Italia con la fine della prima Repubblica tra 1992 e 1994. I Cps tuttavia vedevano nel pluralismo la forte rivendicazione di un ruolo autonomo dei laici dalla gerarchia in materia politica: accettare la divisione politica mantenendo l'unità ecclesiale. Questo fu uno dei punti centrali su cui si giocò il rapporto con i vescovi. La crisi della Democrazia cristiana italiana e il rifiuto di un partito cattolico negli altri paesi non portarono però alla fine dell'ingerenza politica dell'istituzione ecclesiastica nella società, bensì all'attivazione di un ruolo nuovo e autonomo della gerarchia ecclesiastica nello spazio pubblico. Fu un tipo di operazione messa in atto in modo evidente dal cardinal primate spagnolo Tarancón in occasione dell'approvazione della nuova Costituzione e poi arrivata al suo apice quando si innestò sul progetto papale di Giovanni Paolo II, con le battaglie identitarie sui diritti civili e sulla scuola privata²³.

Uno dei motivi che permette di spiegare questo passaggio è legato al secondo aspetto di novità che caratterizzò l'esperienza di Cristiani per il socialismo nei paesi qui presi in considerazione: la crisi del modello organizzativo novecentesco imperniato sull'Azione cattolica.

Questa crisi fu una delle manifestazioni più evidenti della più generale «crisi cattolica» che caratterizzò il periodo che va dalla fine del Concilio all'avvio del pontificato di Giovanni Paolo II. Conviene quindi riprendere brevemente le caratteristiche di questa crisi, di cui i Cristiani per il socialismo, come notavano acutamente gli italiani, erano «concausa, effetto ed espressione»²⁴.

La «crise catholique» presenta importanti paralleli in tutti i contesti nazionali che abbiamo preso in considerazione in questo lavoro. Denis Pelletier, occupandosi del caso francese, ha individuato correttamente tre diverse fasi nella storia di una crisi che inizia negli anni Sessanta e giunge fino agli anni Ottanta²⁵.

Una prima fase, che copre sostanzialmente gli anni Sessanta, riguardò il confronto con la secolarizzazione (calo della partecipazione alle celebrazioni domenicali, calo delle vocazioni) ma

²² Roberto De Vita, Romano Paci, *Appunti su unità e pluralismo nella Chiesa*, «Materiali di Documentazione», 2, gennaio 1978

²³ Ilaria Biagioli e Alfonso Botti, a c. di, *La laicità dei cattolici: Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo* (Viella, 2018).

²⁴ *Natura e ruolo di Cps*, marzo 1976, CdP, Archivio Paci, 28.55.6

²⁵ Denis Pelletier, *La crise catholique: religion, société et politique en France, 1965-1978* (Paris: Payot, 2002).

anche il complicato processo di ricezione dell'*aggiornamento* conciliare. Il confronto con i testi e lo «spirito» del Concilio Vaticano II sollevò una serie di contraddizioni all'interno di un mondo cattolico che si trovava a rimettere in discussione diversi aspetti del suo funzionamento e della sua identità, in particolare a proposito dell'autorità all'interno della Chiesa: emersero così la contestazione del ruolo del sacerdote, le crisi dei movimenti di Azione cattolica legate alla ricerca di autonomia del laicato, fino alla progressiva perdita di autorità del magistero papale, esemplificata dalla contestazione generalizzata, spesso anche silenziosa, dell'enciclica di Paolo VI *Humanae Vitae* sul matrimonio e la contraccezione.

Da queste braci, su cui soffiò con forza il vento del Sessantotto globale, prese avvio la seconda fase di questa crisi, il cosiddetto «moment gauchiste», che raggiunse il suo picco nella prima metà degli anni Settanta²⁶. Per questo motivo, ogni capitolo di questo lavoro sarà diviso in due parti: la prima, focalizzata ad indagare la storia del mondo cattolico tra postconcilio e Sessantotto, e la seconda dedicata più direttamente ai Cristiani per il socialismo, nella convinzione appunto che si tratti di due momenti distinti ma consequenziali della «crisi cattolica».

In cosa consistette quindi il «moment gauchiste» di cui Cps fu una delle espressioni maggiori? Come nota giustamente lo studioso Yvon Tranvouez, è in questo periodo che la *gauche chrétienne* assume la sua identità specifica, fondata su un doppio *déplacement*, politico e religioso: lo spostamento dalla Democrazia cristiana al socialismo, e dalle riforme conciliari alla contestazione della sclerosi dell'apparato ecclesiastico, fino anche alla perdita di fede in favore di un *engagement* totalizzante in ambito temporale²⁷. Una *gauche chrétienne* che è stata chiamata in vario modo: dissenso cattolico, cristiani di sinistra, cristiani nella sinistra, sinistra cristiana, cristiani di base, *chrétiens en recherche*, *gauche chrétienne*, *cristianos de izquierda*, cristiani progressisti, etc. Spesso sono appellativi che intendono focalizzare l'attenzione su questioni specifiche – come lo schieramento politico (*gauche*) o l'atteggiamento nei confronti della Chiesa (*dissenso*, *recherche*), ma che sostanzialmente possono essere tutti utilizzati per indicare questa realtà multiforme e sfaccettata. Ai fini della nostra trattazione, non sembra necessario scegliere una definizione univoca: si userà di preferenza l'appellativo politico (sinistra cristiana), per due motivi: in parte perché la politica fu il *focus* privilegiato dei Cristiani per il socialismo, e in parte perché specificare la denominazione «cattolico» invece di un più generico «cristiano» metterebbe in ombra la presenza rilevante di una componente protestante nel movimento italiano e in quello francese.

Il più importante studioso della storia transnazionale della sinistra cristiana Gerd-Reiner Horn nota giustamente che non si tratta della prima manifestazione di una *gauche chrétienne* quanto più di una

²⁶ Rebecca Clifford e Nigel Townson, «The Church in Crisis. Catholic activism and '1968'», *Cultural and Social History* 8, fasc. 4 (2011): 529–48.

²⁷ Yvon Tranvouez, «Géographie de la gauche catholique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

«seconda ondata» successiva ad una prima di cui sono esemplari i cattolici comunisti italiani e la «crise progressiste» francese. Di questa «second wave», il Concilio e il Sessantotto furono i principali fattori che ne permisero lo sviluppo – anche per un caso come quello spagnolo, una «anomalia» che produsse sommovimenti sociali e religiosi paragonabili a quelli degli altri paesi, solo in anticipo di almeno un paio d’anni rispetto alla contestazione studentesca ed operaia²⁸.

Solo molto recentemente la storiografia ha iniziato ad indagare in prospettiva transnazionale l’esistenza di un connettore diretto tra le due fasi (postconcilio e «moment gauchiste»), e cioè la crisi dell’Azione cattolica. Si trattò di un vuoto di prospettive e di attivismo militante che favorì il passaggio a nuove forme di impegno, nella maggior parte proiettate verso l’azione politica, e in particolare nei partiti e movimenti di sinistra.

Tra la metà degli anni Sessanta e l’inizio degli anni Settanta ci fu un sorprendente fenomeno simultaneo di crisi d’autorità nei movimenti di Azione cattolica: le ACLI in Italia, la JEC e il MRJC in Francia, JOC, JEC, HOAC, ACO in Spagna. Le varie storiografie nazionali si sono occupate variamente dei motivi di queste crisi. Queste però andrebbero riviste in una prospettiva più ampia, dal momento che avvennero parallelamente in contesti anche piuttosto diversi tra loro²⁹. In tutti i casi infatti troviamo un’esperienza di ripensamento della militanza nell’Azione cattolica, descritta sempre come una vera e propria «scoperta» dell’*engagement* politico con caratteristiche radicali e totalizzanti. La risposta episcopale è varia ma sostanzialmente simile, con il tentativo di porre sotto il proprio diretto controllo l’azione politica di movimenti sociali che rischia di coinvolgere una istituzione ecclesiastica che si vuole *super partes* nei conflitti (non solo in Spagna, ma anche in Francia e in Italia). Questa risposta porta all’insubordinazione del gruppo dirigente dei movimenti, acuendo così un già presente processo non conflittuale ma silenzioso di abbandono della militanza religiosa in favore dell’esclusivo impegno sociale e politico in altre organizzazioni. Allo scontro, tra la metà e la fine degli anni Sessanta, segue il tentativo di dialogo nella prima metà degli anni Settanta, con un tendenziale ritorno all’ordine entro la fine del decennio da parte di movimenti che, nel frattempo, non sono riusciti a recuperare l’emorragia di iscritti e dirigenti, perdendo così peso e influenza all’interno della comunità ecclesiale. Come sintetizza Claude Proudhomme a proposito del caso francese, queste crisi segnano la fine di un’epoca, dal momento che la novità non riguarda tanto la presenza di conflitti d’autorità tra le associazioni e la gerarchia³⁰, quanto più la loro simultaneità: si trattò cioè di un

²⁸ Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

²⁹ Un primo esempio in questo senso è Maria Bocci e Marta Busani, a c. di, *Towards 1968: studenti cattolici nell’Europa occidentale degli anni Sessanta* (Roma: Studium, 2020). Si veda anche il recente e completo aggiornamento bibliografico di Marta Busani, «Perché una storia dei movimenti sociali oggi? Nuovi approcci storiografici alla transnational history», *Ricerche di storia politica*, fasc. 1 (2022): 45–58.

³⁰ Danièle Hervieu-Léger ad esempio ha notato l’esistenza di un «conflit récurrent [...] à propos de la définition et de la délimitation» della missione specifica dei movimenti, tanto che spesso la storia dei movimenti di Azione cattolica è una

complessivo «échec des projets de recristianisation élaborés entre les deux guerres»³¹. Il proselitismo tipico dei movimenti di Azione cattolica nel corso degli anni Sessanta perdettero il suo fascino in favore di una politicizzazione sempre più radicale che metteva in discussione gli schemi consolidati della dottrina sociale della Chiesa³². Questa politicizzazione seguì vie diverse, dall'azione missionaria nel Terzo mondo alla militanza sindacale sempre più conflittuale, fino all'accompagnamento della contestazione studentesca nelle scuole e nelle università. Il suo risultato, come nota Pelletier, fu una vera e propria inversione dello schema iniziale che aveva dato origine a questi movimenti, specialmente quelli specializzati: non più portare il messaggio della Chiesa nel mondo, ma portare le rivendicazioni «laiche» (autonomia, potere, democrazia, rivoluzione) all'interno dell'istituzione ecclesiastica³³. In Italia significò anche una importante delegittimazione per la Democrazia cristiana, che sull'*intelligenza* cattolica proveniente dall'Ac aveva fondato non tanto il suo potere elettorale quanto il suo prestigio come unico partito dei cristiani.

È quindi a partire dalla messa in discussione di questo modello che si spiega non soltanto la nascita del dissenso cattolico, ma di una vera e propria *gauche chrétienne* che si struttura nel corso degli anni Settanta. Cristiani per il socialismo rispondeva infatti ad un'esigenza di istituzionalizzazione del dissenso cattolico come risposta alternativa al modello di militanza dell'Azione cattolica. Nel contesto spagnolo questo era particolarmente evidente e riconosciuto dai suoi stessi attori: il teologo Reyes Mate affermò esplicitamente che Cps in Spagna era nato per risolvere le aporie della concezione di *compromiso* temporale dei movimenti specializzati di Azione cattolica (JOC e HOAC soprattutto), i quali non riuscivano a conciliare, nella separazione tra sfera religiosa e sfera politica, l'impianto marxista della propria azione sociale con il mantenimento della propria fedeltà ad una Chiesa considerata asservita alle classi dominanti³⁴. In Francia l'alternativa rappresentata da Cps si trasformò in una vera e propria competizione con le organizzazioni cattoliche, esemplificata dall'ostilità di JOC ed ACO, unici movimenti specializzati in campo operaio a non aver vissuto un

storia delle loro crisi. Cfr. Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? introduction à la sociologie du christianisme occidental* (Paris: Cerf, 2008), 310.

³¹ Claude Proudhomme, «Les jeunesses chrétiennes en crise (1955-1980)», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

³² A testimoniare come il Sessantotto avesse profondamente delegittimato la rivendicazione di una risposta autonoma della Chiesa ai problemi sociali si può notare come lo stesso Paolo VI avesse seguito un percorso simile (non in favore di prospettive radicali o marxiste) nelle sue encicliche sociali: *Populorum Progressio* (1967) e *Octogesima Adveniens* (1971). Su questo passaggio cfr. Fulvio De Giorgi, *Paolo VI: il papa del moderno* (Brescia: Morcelliana, 2015).. Non si trattò tuttavia di un abbandono definitivo della dottrina sociale: questa infatti fu ripresa da Giovanni Paolo II, e non a caso si inserì nel suo progetto di normalizzazione e ripresa di «cattolicesimo di identità» di cui avremo modo di parlare tra poco.

³³ Pelletier, *La crise catholique*.

³⁴ Reyes Mate, *Transfondo teórico del fenómeno Cristianos por el Socialismo*, «Iglesia Viva», n. 52-53, luglio-ottobre 1974

conflitto con la gerarchia, e proprio per questo assai poco propensi a «onestamente morire», come suggerito da Ernesto Balducci all’Azione cattolica italiana³⁵.

Come si cercò di strutturare questa risposta alternativa di Cps? Come ha individuato Horn, l’inizio degli anni Settanta segnò in generale una svolta nel dissenso cattolico a livello internazionale. Si assistette infatti ad un progressivo passaggio dall’azione di contestazione sessantottina legata ad obiettivi di riforma-rivoluzione nella Chiesa ad una presa di coscienza che andasse oltre questi problemi, sottoponendo ad una critica radicale la società occidentale nel suo complesso, e il capitalismo come manifestazione esplicita dei suoi mali. Contribuirono a questo repentino passaggio sia il terzomondismo di matrice latinoamericana, sia gli scarsi risultati ottenuti nel cercare risposte soddisfacenti da parte dell’istituzione ecclesiastica – dalle chiusure del Papa su diversi temi (come la contraccezione e il celibato dei sacerdoti) all’inconcludenza dei sinodi dei vescovi. Questo processo, esemplificato proprio dal destino cui andarono incontro nella prima metà degli anni Settanta le associazioni del clero dissidente in Europa (*Septuagint, Echanges et Dialogue*, 7 Novembre), vide l’emersione di un maggiore protagonismo dei laici a scapito dei sacerdoti e, non a caso, il prevalere dell’idea di una sostanziale inutilità di gruppi e organizzazioni esplicitamente o esclusivamente dedicati alla riforma della Chiesa³⁶. Dopo un primo momento di riflusso, con lo scioglimento delle realtà che avevano guidato il Sessantotto cattolico, Cristiani per il socialismo costituì una formula per riprendere i temi della riforma della Chiesa senza abbandonare quelli, divenuti ormai prevalenti, della rivoluzione nella società.

Cristiani per il socialismo trovò la sua ragion d’essere nell’individuare delle motivazioni politico-religiose su cui riunire le forze disperse del dissenso cattolico (la lotta all’ideologia religiosa), senza però abbandonare l’idea di una militanza prioritaria all’interno delle organizzazioni della sinistra. L’obiettivo era quindi tenere insieme la militanza politica radicale recentemente scoperta con le ancora vive esigenze di una riflessione sulla fede, a dimostrazione del fatto che la totale laicizzazione dell’impegno politico lasciava un vuoto esistenziale in molti militanti che chiedeva di essere colmato. Non si trattò tuttavia di una risposta compatta e coerente, e soprattutto non si riuscì ad amalgamare il variegato fronte del dissenso, che anzi tese ad irrigidire le proprie divisioni interne. In questo periodo si cristallizzano le differenze, che seguendo Tranvouez possiamo schematizzare lungo i due assi che determinano le fratture: un asse politico, che copre gli schieramenti di partito tra le forze della sinistra storica (partiti comunisti e socialisti) e le forze dell’estrema sinistra; un asse religioso, in cui si confrontano le posizioni che cercano un dialogo con la gerarchia per il riconoscimento delle proprie

³⁵ Ernesto Balducci, *Azione cattolica, Chiesa locale e post-concilio*, «Testimonianze», n. 11, 1968

³⁶ Horn, *The Spirit of Vatican II*, 100–102.

istanze e al contrario quelle di chi intende rifiutare ogni mediazione istituzionale, fino alle punte più estreme di rinnegamento della «questione religiosa» e di sgretolamento delle basi stesse della fede³⁷. La prospettiva della «lotta ideologica» nella Chiesa permise in un primo tempo di tenere insieme tutte queste istanze tra loro conflittuali: si trattava di un'operazione politica, da compiere all'interno delle forze della sinistra, per decostruire il ruolo della Chiesa come «apparato ideologico dello Stato», secondo la definizione data dal filosofo francese Louis Althusser. Su questo fronte, se la *pars destruens* non richiedeva l'esplicitazione dei motivi alla base di questo impegno (purificare e riformare *questa* Chiesa oppure creare una *altra* Chiesa), la *pars costruens* si rilevò ben più problematica e, in ultima analisi, inconcludente. Il tema della «riformulazione della fede», fu un vero e proprio *mantra* ripetuto ossessivamente da tutte le componenti dei tre movimenti nazionali senza però riuscire a dare sbocchi duraturi se non nelle esperienze gruppuscolari di «lettura materialista della Bibbia». Mancò in sostanza un'elaborazione teologica complessiva che riuscisse a dare ampio respiro alle istanze di rinnovamento religioso e azione politica. Gli storici Alfonso Botti e Rocco Cerrato, che parteciparono all'esperienza dei Cristiani per il socialismo in Italia, nel 1981 fornirono un'interpretazione del dissenso che individuava come suo principale limite il «balbettio» in campo teologico. Altrettanto acutamente, la redattrice della rivista francese «La Lettre» Martine Sevegrand insistette su questo punto:

Nous n'avons ni élaboré cette nouvelle théologie à laquelle nous aspirions ni même, et c'est plus grave [...], construit une synthèse équilibrée entre notre engagement politique et notre référence chrétienne. [...] La Lettre comme tant d'autres mouvements des années 1970 a été un lieu de passage du religieux au politique (ou tout simplement, pour de nombreux prêtres, à la vie laïque !) non au sens d'une nouvelle synthèse mais d'une liquidation de toute référence chrétienne. [...] Cette évolution du religieux nous est apparue d'autant plus irréversible que chacun d'entre nous expérimentait un dépouillement progressif des gestes, des mots et des réflexes religieux. [...] Je pense que nous sommes arrivés, depuis plusieurs années, à un point limite où la foi, pour beaucoup parmi nous, ne s'exprime ni par des mots, ni par des gestes, où elle n'est plus qu'un attachement un peu étrange au Jésus révélé par les Évangiles. [...] Une peur nous paralyse, la peur de la répétition névrotique de notre expérience passée du christianisme³⁸.

Esaminando i conflitti interni ai Cps italiani, il redattore di «Testimonianze» Enzo Micheli sintetizzava la tensione religiosa come contrapposizione tra teologia della liberazione e liberazione dalla teologia: la prima intendeva dare «una identità teorica più coerente alla realtà del dissenso», cercando di superare la separazione tra fede e politica per evitare l'abbandono della fede o la sua privatizzazione; la seconda invece intendeva «esaurire nella militanza stessa il senso della propria

³⁷ Yvon Tranvouez, «Géographie de la gauche catholique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

³⁸ Martine Sevegrand, *Foi : il faut chercher autrement*, «La Lettre», dicembre 1981

professione di fede»³⁹, mettendo tra parentesi la questione di Dio, come esemplificato dalle posizioni di Lidia Menapace in Italia e della stessa Sevegrand in Francia.

Come ha sottolineato Yvon Tranvouez parlando dell'esperienza francese, l'arcipelago della *gauche chrétienne* costituiva più una «communauté de refus»⁴⁰ che una coerente e strutturata prospettiva unitaria, una convergenza quindi di carattere più difensivo che costruttivo: «sa visibilité est largement dépendante de l'institution qu'elle critique. [...] Elle vit de la crise, elle fonctionne à la crise»⁴¹.

Al «balbettio teologico», una parte significativa di Cps cercò di rispondere attingendo allo studio della storia. Data la preminenza delle questioni intellettuali nel profilo dei suoi protagonisti, non dovrebbe stupire l'incessante opera di raccolta bibliografica compiuta soprattutto dalle riviste di area. Periodicamente, tra le pagine di «COM/Nuovi Tempi», «Notre Combat» o anche «Iglesia Viva» si potevano trovare riferimenti a libri, articoli e dichiarazioni che riguardavano l'esperienza dei Cristiani per il socialismo, e da più parti venivano riprodotti i documenti fondativi, fino all'esempio del libro di José Ramos Regidor del 1976⁴². Questa ricostruzione della propria esperienza avveniva nell'immediato, e specialmente nei momenti più caldi dal punto di vista politico. A questa raccolta e pubblicazione continua di dati, che non dovrebbe stupire vista l'utilità che aveva in termini di pubblicità e diffusione dei movimenti, si aggiungeva tuttavia un particolare interesse a ritrovare nel passato, specialmente quello recente, esempi e modelli di riferimento per la propria esperienza. Da un lato, gli intellettuali che parteciparono ai movimenti di Cristiani per il socialismo erano pienamente inseriti nel loro contesto culturale, e vivevano nel periodo forse culminante della storiografia marxista. Più in generale, gli anni Settanta videro l'emergere di studi su un passato recente che aveva importanti implicazioni per chi era interessato al rapporto tra religione e politica, tra cristianesimo e società. In Italia, ad esempio, si assisteva ad una importante stagione di studi sul fascismo, mentre in Spagna cominciava una rilettura non di regime della traumatica esperienza della guerra civile. Inseriti in questo contesto, i Cristiani per il socialismo iniziarono a rivolgersi al passato in momenti critici della loro esperienza, quando cioè si faceva più pressante l'esigenza di una definizione o ridefinizione del proprio ruolo. Il caso italiano da questo punto di vista è assai ricco di spunti, perché in esso assistiamo ad una tendenza allo studio del passato come modello per il presente che è tratto comune a diverse aree del movimento cattolico. Nello stesso periodo infatti, ci fu un rinnovato interesse storiografico e memorialistico per l'esperienza della sinistra cristiana e dei cristiani comunisti, guidato soprattutto dal progetto di don Lorenzo Bedeschi, che ripubblicò la propria opera per inserire

³⁹ Enzo Micheli, *Cristiani per il socialismo: capitolo chiuso?*, «Testimonianze», n. 193-194, 1977

⁴⁰ Yvon Tranvouez, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle: apostolat, progressisme et tradition* (Paris: Karthala, 2011), 175.

⁴¹ Yvon Tranvouez, «Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978)», *Histoire@Politique* 30, fasc. 3 (2016): 144-54.

⁴² Ramos Regidor e Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*.

i Cristiani per il socialismo all'interno della storia del modernismo religioso⁴³. Allo stesso modo può essere interpretata anche l'importante opera storiografica di Pietro Scoppola che su un altro fronte, quello della Lega Democratica e dei settori progressisti della Democrazia cristiana, teneva insieme la ricostruzione della politica degasperiana con il sostegno al progetto di Aldo Moro della solidarietà nazionale⁴⁴. La rivista «La Lettre» fu piuttosto esplicita nel proporre come elemento di rinnovamento della *gauche chrétienne*, oltre alla lettura materialista della Bibbia, anche lo studio della storia. Dall'ottobre 1975 si riunì infatti un gruppo di lavoro espressamente dedicato a «retrouver la mémoire refoulée des groupes dissidents, exclus ou marginalisés par le système catholique, afin d'opposer la 'force historique' de la tradition prophétique à l'idéologie de la tradition magistérielle»⁴⁵, un lavoro cui si dedicarono gli «amis historiens» come Jean Baubérot, Michel de Certeau, Etienne Fouilloux e Yvon Tranvouez. Un frutto voluminoso di quest'opera di riscrittura del passato furono i dodici tomi di *Les Hommes de la fraternité*, una vera e propria contro-storia del cristianesimo a firma di Michel Clévenot, per non parlare della fiorente attività di ricerca di questi storici e dei loro allievi, che dura tutt'ora.

Perché dunque questo fallimento? Non si trattò soltanto di una mancanza di attori in grado di compiere questa sintesi feconda ed unificante (in Italia il collegamento delle Comunità di base forniva un serbatoio importantissimo, mentre in Francia sicuramente l'esperienza della Communion de Boquen aveva aperto una strada significativa), ma anche della compresenza di due fattori, uno interno ed uno esterno alla Chiesa.

Il fattore interno fu costituito dalla terza fase della «crise catholique» indagata da Denis Pelletier, dopo il postconcilio e il «moment gauchiste», cioè il «ritorno all'ordine». Questa fase, sostanzialmente coincidente con la fine del pontificato di Paolo VI e l'avvio di quello di Giovanni Paolo II fu caratterizzata da un più netto rifiuto da parte della gerarchia a concedere spazio e legittimità alle posizioni della sinistra cristiana, anche attraverso il mai sopito ricorso a strumenti di censura e repressione che culminarono tra 1984 e 1986 con la condanna delle posizioni della teologia della liberazione⁴⁶. Sul rapporto con l'episcopato e la Santa Sede è utile una precisazione: l'impossibilità attuale di consultare fonti prodotte dalle autorità ecclesiastica (specialmente dalla curia romana) non consente di farsi un'idea precisa sul grado di considerazione dei problemi posti dai

⁴³ Lorenzo Bedeschi, *Cattolici e comunisti: dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti* (Milano: Feltrinelli, 1974).

⁴⁴ Cfr. Biondi, *La Lega democratica*.

⁴⁵ Antoine Lion, *Histoire de l'Église ou histoire des chrétiens ? Pistes pour une mise à jour de la face cachée de l'histoire du christianisme*, «La Lettre», n. 224, aprile 1977. Un primo esempio di questo impegno fu il numero monografico *Nous, chrétiens de gauche (1934-1978)*, «La Lettre», n. 231, novembre 1977.

⁴⁶ Si vedano i documenti della Congregazione per la dottrina della fede *Libertatis Nuntius* del 6 agosto 1984 (consultabile al link https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html) e *Libertatis Conscientia* del 22 marzo 1986 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_it.html)

Cristiani per il socialismo. In questo lavoro sono state riportate le scarse occorrenze in cui la documentazione interna dei Cps dà traccia dei rapporti con i vescovi, ma chiaramente sarà necessario, quando possibile, approfondire la questione. È probabile infatti che la relazione fosse più sfumata di quanto le polemiche pubbliche facessero trapelare: in Spagna i dissidenti antifranchisti erano ascoltati e spesso anche protetti dall'episcopato, in Francia il rapporto con le componenti operaie dell'Azione cattolica aveva dato importanti segni di apertura sul piano politico e in Italia ci furono alcuni attori che si interessarono di un rapporto non di sola condanna del movimento. Non è da escludere che su questo come su altri temi la questione dei Cristiani per il socialismo (e più in generale della sinistra cristiana) costituisse un punto di scontro ai vari livelli dell'autorità ecclesiastica: all'interno degli episcopati nazionali, tra le conferenze episcopali e la Santa Sede, tra i diversi organi della Curia romana.

Detto ciò, è chiaro però che complessivamente verso la fine del decennio si assistette complessivamente ad una risposta centralizzatrice: le spinte centrifughe che si erano scatenate a partire dal postconcilio vennero progressivamente normalizzate e spente. Questo processo implicava anche una riproposizione «aggiornata» delle prospettive di ricristianizzazione della società che avevano caratterizzato l'intransigentismo otto-novecentesco: non più una riconquista cristiana in opposizione agli errori della modernità, bensì una cristianizzazione dei valori moderni accettati dal Concilio, il quale peraltro veniva solidamente inserito in piena continuità con la tradizione precedente⁴⁷. Questo tipo di posizioni si trovò in particolare sintonia con un fenomeno che emerse parallelamente alla seconda ondata della sinistra cristiana, cioè la multiforme realtà dei movimenti carismatici, che in forme diverse ma consonanti proponevano in modo forte il tema dell'«identità cristiana» e della «presenza» visibile del cristianesimo nella società. Comunione e liberazione, che rappresentò uno dei movimenti di maggior successo in Europa, e soprattutto in Italia, riuscì ad affermarsi proprio in questo periodo, fornendo una risposta alla crisi cattolica che faceva perno appunto su proposte di tipo identitario. Era una risposta agli antipodi della sinistra cristiana: quest'ultima infatti, volendo evitare le derive «integriste», era rimasta sostanzialmente afona sui temi delle «specificità cristiane», concentrata com'era a combattere innanzitutto l'esistenza del «cattolico» come autonoma categoria politica. Riprendendo in modo non rigido le categorie sociologiche proposte da Philippe Portier, possiamo dire che ad un cristianesimo «d'ouverture», disposto cioè a «diluirsi» all'interno della società si contrappose un cristianesimo «d'identité», nuovamente fondato

⁴⁷ Su questi temi è fondamentale Giovanni Miccoli, *In difesa della fede: La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI* (Milano: Rizzoli, 2007).. Molto utile per comprendere questo passaggio anche l'interpretazione (limitata alla concezione della comunità internazionale) di Jacopo Cellini, *Universalism and liberation: Italian Catholic culture and the idea of international community 1963-1978* (Leuven: Leuven University Press, 2017).

sulla difesa di uno spazio autonomo della Chiesa e poi, progressivamente, incentrato sui temi biopolitici (i cosiddetti «valori non negoziabili» di Benedetto XVI)⁴⁸.

Alla chiusura degli spazi sul fronte interno corrispose tuttavia anche una chiusura sul fronte «esterno»: la storia dei Cristiani per il socialismo mostra infatti che nella tensione tra asse religioso ed asse politico fu, in ultima analisi, sempre quest'ultimo a prevalere – legando in modo indistricabile questa esperienza ai destini delle forze politiche di riferimento.

Al convegno di Bologna dei Cps italiani, risultò piuttosto chiaro che la riforma della Chiesa e la rivoluzione nella società andavano di pari passo, considerati come due aspetti inscindibili dello stesso problema di transizione ad una società socialista. Con il passare del tempo però, specie dopo il 1974, la battaglia si focalizzò di più sul fronte politico che su quello ecclesiale, e proprio per questo motivo fu la crisi della sinistra a scandire le tappe dell'involuzione del movimento. Le prime scosse interne arrivarono dopo le elezioni del 1976, con la sconfitta dell'estrema sinistra alla prova elettorale; la contestazione del movimento del '77 esacerbò le divisioni e il riflusso degli anni Ottanta, con la fine della stagione della solidarietà nazionale e il blocco del sistema politico privarono il movimento di energie e di militanti.

In Spagna fin da subito l'attenzione si focalizzò maggiormente sulle questioni politiche, in una difficile condizione di clandestinità e con l'urgenza della lotta alla dittatura. Nel periodo di transizione alla democrazia, i Cps si concentrarono soprattutto nella battaglia per il riconoscimento legale del Partito comunista, non riuscendo a ritagliarsi uno spazio adeguato a transizione avvenuta, intrecciando il loro destino con il fallimento delle aspirazioni di massa del Pce. Nell'acceso dibattito francese la contrapposizione tra le due piattaforme era esplicitamente legata a motivi di carattere ecclesiale (il dialogo con la gerarchia ecclesiastica o il rifiuto di ogni mediazione), ma sottintendeva anche una reciproca ostilità tra appartenenze politiche, in questo caso tra i sostenitori del Partito socialista e le formazioni di estrema sinistra, e non è un caso che le aspirazioni unitarie di Cps in Francia fossero naufragate insieme a quelle della Union de la gauche.

Questa tesi non sarebbe tuttavia completa se non si approfondisse il tipo di legame instaurato con i partiti della sinistra: perché affermare che la fine di Cps dipende soprattutto dalla crisi della sinistra se nel 1981-82 in Francia e Spagna i partiti socialisti conquistano il potere?

Per il caso spagnolo è abbastanza facile dare una risposta: il Psoe contò al suo interno pochissimi esponenti della sinistra cristiana, e soprattutto di Cps – i quali preferirono legarsi invece al Partito comunista, dal momento che nel periodo della lotta clandestina rappresentava la forza politica di sinistra egemone. La situazione non cambiò nel periodo successivo anche per l'indisponibilità del

⁴⁸ Philippe Portier, «Pluralité et unité dans le catholicisme français», in *Catholicisme en tensions*, a c. di Céline Béraud et al. (Paris: EHESS, 2012), 19–36.

partito di Felipe González ad instaurare un dialogo con queste forze, proponendo invece la tradizionale posizione di laicità del partito che, quando non sfociava in manifestazioni laiciste o anticlericali, comunque presupponeva la separazione tra religione e politica; un tipo di atteggiamento che peraltro possiamo dire fosse ampiamente condiviso anche nel Partito socialista italiano⁴⁹.

Il caso francese presuppone invece una risposta più sfumata, che va accompagnata ad una riflessione più generale sul tipo di impegno politico prefigurato dai Cps europei. In estrema sintesi, possiamo affermare che le posizioni politiche della *gauche chrétienne* francese derivavano tutte dall'esperienza della *deuxième gauche*, alternativa al Partito comunista e divisasi dopo il Sessantotto tra le frange di estrema sinistra e quelle che diedero vita all'esperienza di rinnovamento del Partito socialista. All'interno del PS, tuttavia, non si riuscì ad instaurare un dibattito culturale sul tipo di apporto ideologico che potevano dare i cristiani, i quali peraltro finirono per diventare capro espiatorio della battaglia tra correnti che, con il prevalere della posizione di Mitterand, finì per mettere a tacere non solo le prospettive di carattere più politico-religioso, ma anche quelle più direttamente politiche, come il tema dell'autogestione⁵⁰.

Una differenza evidente che emerge dalla comparazione di questi tre casi nazionali mostra come l'appartenenza politica dei Cristiani per il socialismo vedesse, oltre ad una generalizzata militanza nei partiti di estrema sinistra, un prevalente interesse per i partiti comunisti in Italia e Spagna e per il Partito socialista in Francia. Possiamo però trovare un *trait d'union* all'interno di questa differenza, cioè un comune modo di intendere la militanza che poi si articolò sulla base dell'offerta politica dei singoli paesi.

Questa «seconda ondata di cristiani di sinistra» infatti si sviluppò, a partire dagli anni Sessanta, all'interno del più ampio contesto di nascita di interpretazioni alternative e rinnovate del marxismo, che diedero vita a movimenti variamente definiti di «New Left», «*deuxième gauche*» o «Nuova sinistra». Si trattava di movimenti e interpretazioni il cui obiettivo, grazie agli spazi forniti dalla distensione internazionale e all'esempio del terzomondismo, intendevano forzare le strettoie del bipolarismo tra Stati Uniti ed Unione Sovietica, interrogandosi cioè su modalità di transizione al socialismo che non implicassero le «degenerazioni burocratiche» di un blocco sovietico che non rappresentava più, come nel decennio precedente, l'aspirazione unitaria delle forze rivoluzionare⁵¹. I

⁴⁹ Abel Hernández, *Crónica de la Cruz y de la Rosa. Los socialistas y la Iglesia hoy* (Barcelona: Argos Vergara, 1984). Sul rapporto dei socialisti italiani con il mondo cattolico si può fare riferimento a Paolo Pombeni, Gennaro Acquaviva, e Michele Marchi, a c. di, *Democristiani, cattolici e Chiesa negli anni di Craxi* (Venezia: Marsilio, 2018).

⁵⁰ Vincent Soulage «L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti Socialiste, deuxième gauche et gauchisme» in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

⁵¹ Sulla nascita della New Left cfr. Martin Klimke, Jacco Pekelder, e Joachim Scharloth, a c. di, *Between Prague Spring and French May: opposition and revolt in Europe, 1960-1980* (New York: Berghahn Books, 2011); Ingrid Gilcher-Holtey, a c. di, *A Revolution of Perception? Consequences and echoes of 1968*, volume 5 (New York: Berghahn Books, 2014). Sulla dimensione transnazionale della New Left cfr. Lucia Bonfreschi e Frank Georgi, «La transnazionalizzazione di reti e culture politiche negli anni Settanta. Introduzione», *Ventesimo Secolo*, fasc. 46 (novembre 2020): 5–10.

cristiani parteciparono a questo sforzo di rinnovamento perché, avendo accettato il marxismo come strumento di analisi della realtà e metodo privilegiato di giustizia sociale ed emancipazione degli oppressi, chiaramente non potevano trovare alcun tipo di sintonia con le interpretazioni più rigide del marxismo-leninismo in merito alla religione, che avevano portato a forme di ateismo di stato e persecuzione religiosa in Urss. In Francia, lo abbiamo detto, alcune di queste forze della *deuxième gauche* furono convogliate all'interno del Partito socialista. In Spagna, questo tipo di posizioni emerse all'interno di movimenti clandestini come il FLP e nelle organizzazioni operaie. In Italia, convissero l'«ipotesi socialista» delle Acli, il radicalismo della Cisl, l'esperienza del Movimento Politico Lavoratori di Livio Labor ed i gruppi spontanei legati alla rivista «Questitalia». Tutti questi esempi forniscono un quadro piuttosto chiaro dell'esistenza di una «componente cristiana» della New Left. Con l'inizio degli anni Settanta non venne meno questo afflato riformatore del marxismo, ma cambiarono i destinatari cui rivolgere questo sforzo. Con la fine della contestazione del Sessantotto (vittoria di De Gaulle in Francia, governo Andreotti in Italia, proclamazione dello Stato d'eccezione in Spagna), alcuni intellettuali e militanti della sinistra cristiana sentirono l'urgenza di più efficaci mediazioni istituzionali, e rivolsero quindi le loro attenzioni verso i partiti che, nel campo della sinistra, sembravano poter offrire più garanzie, e cioè i partiti comunisti in Italia e Spagna e il Partito socialista in Francia.

Il Pce e il Pci non erano infatti soltanto le forze egemoni del campo d'elezione dei cristiani di sinistra; dopo la condanna dell'invasione sovietica della Cecoslovacchia del 1969 si era aperta infatti in questi partiti la questione della «riforma del comunismo»⁵².

In Italia, Francia e Spagna, la storia del comunismo negli anni Settanta fu infatti in gran parte la storia di un processo di riposizionamento internazionale e di revisione ideologica che prese il nome di «eurocomunismo»: una prospettiva dai tratti spesso nebulosi che tuttavia possiamo sintetizzare nel tentativo di emancipazione dal modello rivoluzionario sovietico, senza rinunciare alla democrazia⁵³. Un elemento non particolarmente sottolineato dalla storiografia, è che la «questione cattolica» costituì un settore di impegno della politica dei partiti eurocomunisti. In questo periodo si assistette infatti ad un aggiornamento, più o meno vistoso, della politica religiosa di questi tre partiti.

Il legame tra eurocomunismo e questione cattolica era dato dall'intreccio tra politica interna e schieramento internazionale: l'avvicinamento al mondo cattolico, attraverso riconoscimenti positivi

⁵² Silvio Pons e Michele Di Donato, «Reform Communism», in *The Cambridge History of Communism*, a c. di Silvio Pons et al., vol. 3: Endgames? Late communism in global perspective, 1968 to the present (Cambridge: University Press, 2017).

⁵³ Tra i molti lavori che si occupano dell'eurocomunismo si vedano almeno Silvio Pons, *Berlinguer e la fine del comunismo* (Torino: G. Einaudi, 2006); Michelangela Di Giacomo, «Identità eurocomunista: la traiettoria del Pce negli anni Settanta», *Studi Storici* 2 (giugno 2010): 461–94; Emanuele Treglia, «El PCE y el movimiento comunista internacional (1969-1977)», *Cuadernos de Historia Contemporánea* 37 (2015): 225–55; Marco Di Maggio, *The Rise and Fall of Communist Parties in France and Italy: Entangled Historical Approaches* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021).

della religione, implicava infatti il riconoscimento della democrazia, del pluralismo interno al partito (anche se più tiepidamente), e soprattutto una esplicita presa di distanza dall'ateismo di stato e dalla persecuzione religiosa praticata in Urss. Se è vero che la messa in discussione del modello rivoluzionario sovietico in Europa occidentale non iniziò negli anni Settanta (né si focalizzò primariamente sull'aspetto religioso), il discorso però fu ripreso ed ampliato nei momenti in cui il contrasto con i sovietici si fece più duro. La «questione cattolica» nei partiti comunisti occidentali diventa così un capitolo, certamente secondario ma non per questo assente, della più complessiva individuazione di una strategia rivoluzionaria alternativa e democratica.

Si trattò di un aggiornamento che in parte rimandava ad una tradizione precedente, e in parte aveva diversi *target* di riferimento. Tradizione e *target* differenti contribuiscono a spiegare il diverso spazio che ottennero le posizioni dei cristiani di sinistra e i diversi risultati cui arrivò questo aggiornamento della questione cattolica, che significativamente ricalcano il grado di distacco dei tre partiti da Mosca: una rottura totale del Pce, una frattura in parte ricomposta del Pci, una opposizione ondivaga del Pcf. In Francia lo sforzo di aggiornamento su queste questioni fu più debole, in linea appunto con l'investimento del partito di Georges Marchais sui temi dell'eurocomunismo. Nel corso degli anni Settanta, le dichiarazioni ufficiali e meno ufficiali del partito non si discostarono infatti dalla strategia più o meno strumentale della «mano tesa» degli anni del Fronte popolare (1936). Le posizioni di più aperto confronto con il cristianesimo si erano spente con l'espulsione del filosofo Roger Garaudy dal partito nel 1970 e d'altra parte i dirigenti francesi non avvertivano particolare urgenza nel rivedere le proprie posizioni: obiettivo primario della politica del Pcf di avvicinamento ai cattolici erano infatti le organizzazioni operaie (JOC e ACO), che predicavano una netta separazione tra fede e impegno politico, in chiara opposizione agli sforzi contrari dei Cps. Non occorre quindi un particolare sforzo di giustificazione e pubblicità di questa convergenza, tanto più che era nel diretto interesse di JOC ed ACO attirare il meno possibile l'attenzione e i sospetti dell'episcopato. Anche per questi motivi i *chrétiens de gauche* che partecipavano all'esperienza di Cps non trovarono particolari stimoli alla militanza nel Pcf: il loro obiettivo era partecipare ad un rinnovamento del marxismo che da un lato riconoscesse il valore rivoluzionario della religione, ma dall'altro lato permettesse anche di condurre una battaglia all'interno della Chiesa, e nessuna delle due prospettive interessava né al Pcf né alle organizzazioni operaie cristiane.

In Italia l'attenzione al mondo cattolico da parte del Pci aveva una tradizione ormai ampiamente consolidata, dalle analisi di Antonio Gramsci dei *Quaderni del carcere* alla via italiana al socialismo tracciata da Palmiro Togliatti. L'azione del segretario del partito Enrico Berlinguer su questo fronte si inserì pienamente nel solco già tracciato, approfondendo soprattutto la dimensione istituzionale del rapporto con il mondo cattolico: contrariamente a quanto gli veniva più volte sollecitato dagli

ambienti del dissenso, Cps *in primis*, gli interlocutori principali di Berlinguer erano la Democrazia cristiana e i vescovi. Se per fare pressioni sulla prima, in modo da favorire il «compromesso storico», il Pci elaborò la strategia della candidatura degli indipendenti, per dimostrarsi aperto al dialogo con i secondi accettò la revisione ideologica: al Congresso del 1979, sollecitato dal vescovo Bettazzi e dall'«Osservatore romano», il Pci risolse l'incongruenza presente nel suo Statuto che, dopo aver dichiarato la propria laicità predicava invece l'adesione al marxismo-leninismo. Su questo secondo punto la convergenza con i Cristiani per il socialismo era piena, perché un gesto del genere significava una apertura alla democrazia interna al partito, all'influenza di nuovi valori sulla cultura comunista e quindi anche all'apporto dei cattolici di sinistra al suo interno; sul primo punto invece c'era una distanza assai profonda – dal momento che i Cps facevano della critica alla Democrazia cristiana la propria ragion d'essere.

In Spagna invece l'eurocomunismo inteso come distacco da Mosca e revisione ideologica ebbe un impatto più profondo: non a caso, nel Pce le posizioni dei Cristiani per il socialismo ebbero almeno in un primo tempo una eco molto maggiore, e i suoi dirigenti ruoli più significativi all'interno del partito. Nel partito guidato da Santiago Carrillo la tradizione di rapporto con i cattolici non era di lunga data. Un peso rilevante assunse il profondo trauma della guerra civile, che divenne anche una vera e propria guerra religiosa (tra persecuzioni e violenze ai danni dei cattolici e appello alla *Cruzada* da parte dei vescovi). Al fine di proporsi come principale partito dell'opposizione al franchismo, dalla metà degli anni Cinquanta il Pce avviò una più flessibile politica di alleanze per la «Reconciliación nacional». All'interno di questa prospettiva, il ruolo dei cattolici antifranchisti assumeva un peso ben più rilevante che nelle altre realtà che abbiamo preso in considerazione: sia perché costituivano una concreta forza di opposizione al regime, sia perché potevano contribuire, nella fase di lotta clandestina, ad offrire sponde per un rapporto con la gerarchia. L'eurocomunismo in Spagna funzionò soprattutto come prosecuzione di quella «via spagnola al socialismo» che intendeva proporre il Pce come principale autore della transizione democratica (come era stato per il mito della Resistenza in Italia) e quindi come forza egemonica della sinistra nella Spagna liberata dal regime, superando gli stigmi dell'anticomunismo franchista. Considerato quindi l'intreccio tra franchismo e religione, il cosiddetto «nazionalcattolicesimo», era chiaro che il Pce volesse impegnarsi per mostrare il suo rispetto della religione, ed anzi il valore che essa poteva avere nella lotta per la democrazia e il socialismo. Le dichiarazioni degli organi comunisti del 1975-1976 e l'abbandono del marxismo-leninismo nel 1979 rientravano quindi pienamente all'interno dello stesso schema, ben esemplificato dal percorso intellettuale e politico di Alfonso Carlos Comín, e dal suo slogan di successo: «Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia»⁵⁴.

⁵⁴ Alfonso Carlos Comín, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia* (Madrid: Laia, 1977).

Anche in Spagna tuttavia il Pce mostrò infine un prevalente interesse per il rapporto istituzionale con la gerarchia, come dimostrò in occasione del dibattito costituzionale – quando Carrillo accettò la menzione esplicita del rapporto privilegiato dello Stato con la Chiesa cattolica, in modo parallelo a quanto avvenuto in Italia nel 1947-48. Questo perché complessivamente il rapporto tra sinistra cristiana e partiti comunisti ebbe un carattere sbilanciato e a tratti paradossale: i comunisti venivano infatti sollecitati a rivedere la propria politica religiosa da parte di tutto il mondo cattolico, compresi i *chrétiens de gauche*, i quali insistevano su un aggiornamento del marxismo per legittimare nel campo socialista la loro particolare forma di militanza politico-religiosa. I comunisti però tendevano a spostare la questione più sul fronte politico-istituzionale che su quello ideologico, mantenendosi sul piano della laicità interna al partito e di apprezzamento esterno delle forze cattoliche, senza cioè supportare l'azione di critica della Chiesa di quest'area che cercava di raggruppare Cps. Per questo motivo in Spagna ma soprattutto in Italia il rapporto tra dissenso cattolico e partito comunista fu una questione fortemente divisiva per Cps.

In questi due paesi, la difficile unità delle anime del dissenso cattolico si poté realizzare in pochi momenti, che spiegano forse anche i motivi del maggior successo di Cristiani per il socialismo in Italia: dove infatti l'intreccio tra politica e religione si faceva più evidente, lì le posizioni del dissenso potevano trovare ascolto ed interesse, come nel caso della battaglia sul divorzio. Per un certo periodo anche la lotta contro il Concordato fornì concrete possibilità di tenere unita l'area dei cristiani di sinistra: si trattava infatti di una lotta squisitamente politica per la laicità dello Stato (quindi «anti-integrista»), che però poteva essere declinata a partire da radicali esigenze di tipo religioso: il Concordato rappresentava il segno più visibile della collusione della Chiesa con le classi dominanti, e il suo rifiuto doveva costituire il punto di partenza per la costruzione di una comunità ecclesiale liberata dal giogo del potere capitalistico e aperta al pluralismo. Diventò terreno di scontro all'interno di Cps quando appunto questa battaglia dovette trasformarsi da testimoniale a politica – necessitando cioè della mediazione dei partiti – e soprattutto quando anche su questo tema si creò una divisione tra le forze della sinistra storica (favorevoli ad una revisione del Concordato) e quelle dell'estrema sinistra (per la sua totale abolizione).

La questione del Concordato è dunque uno degli esempi più chiari della svolta degli anni Settanta per gli ambienti della sinistra cattolica. Andando oltre alla «scoperta della politica» (e del marxismo) del decennio precedente, i Cristiani per il socialismo esprimevano la necessità di un diretto impegno nelle organizzazioni del movimento operaio, che necessariamente metteva in contraddizione la forte spinta etica e testimoniale con i compromessi della politica dei partiti. Si tratta di un fatto particolarmente evidente sui temi etici e «biopolitici», come il divorzio e l'aborto, dove è chiara la subordinazione alle esigenze della politica.

Anthony Favier ha descritto l'impegno delle organizzazioni di Azione cattolica radicalizzate negli anni Sessanta e Settanta come una «via mediana al cambiamento sociale»: in riferimento soprattutto al modo in cui vennero trattate le questioni di genere all'interno dei movimenti cattolici femminili, lo storico francese ha notato come all'interno della galassia dei *chrétiens de gauche* fosse ancora presente un certo conservatorismo in merito ai temi sessuali. La via è quindi «mediana» perché la «action en faveur du changement [...] ne prend pas nécessairement son référencement dans les courants idéologiques dominants structurant l'émancipation individuelle»⁵⁵. Andando oltre il caso francese – e su questo è particolarmente illuminante il caso italiano – più che di una via mediana al cambiamento dovremmo forse parlare di una «via *mediata* al cambiamento», cioè direttamente legata a dei referenti politici precisi, i partiti e le forze della sinistra. Più in generale, ma specialmente in Italia, l'apertura sulle questioni di genere, ma anche sull'omosessualità e i diritti civili in generale, si legò storicamente a filiazioni politiche di carattere liberale-libertario più che alle organizzazioni della sinistra storica o anche dell'estrema sinistra. In Italia, questo tipo di battaglie fu rappresentato politicamente soprattutto dal Partito radicale, verso il quale una gran parte dei cristiani di sinistra, specie i Cps, nutriva un profondo sospetto. In sostanza, sembra che nell'elaborazione dei Cps abbia prevalso più il posizionamento politico sugli interrogativi di carattere morale. Da questo punto di vista la partecipazione dei Cps al dibattito sull'aborto in Italia è particolarmente significativa: si trattò di fatto di una posizione sostanzialmente subalterna ai partiti della sinistra storica (Pci in particolare), tanto che in occasione del referendum del 1981 quello che restava del movimento si schierò non soltanto contro la proposta abrogativa del Movimento per la vita, ma anche contro la più ampia liberalizzazione proposta dal Partito radicale, con il quale si trovarono sporadici accordi soltanto in occasione della battaglia anticoncordataria.

Questa necessaria dipendenza dalle forze della sinistra permette così di spiegare la parabola che caratterizzò l'esperienza dei Cristiani per il socialismo, di fatto avviata a conclusione tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, proprio quando – significativamente – la Chiesa cattolica cominciava ad assumere i temi biopolitici come fulcro del proprio cattolicesimo identitario.

When, by the early-to-mid 1970s, the painful realization set in that redemption might be further away than imagined, Left Catholic utopian ideals became increasingly unattractive – much as nonconformist New and Far Left ideologies lost their audience at the very same time⁵⁶.

⁵⁵ Anthony Favier, «Les jeunes catholiques de la jeunesse ouvrière chrétienne face à la “révolution sexuelle” des années 1970 en France», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 134 (2017): 101–13.

⁵⁶ Horn, *The Spirit of Vatican II*, 262.

L'ultimo breve capitolo è dedicato alla descrizione dei rapporti internazionali di Cps, che si auto-descrivevano come una vera e propria «mouvance» internazionale⁵⁷. Riprendendo una distinzione già molto comune negli anni Settanta, recentemente Yvon Tranvouez ha descritto l'esistenza di tre poli dell'esperienza della *gauche chrétienne* in Europa occidentale. Un primo polo costituito dai paesi del Nord Europa (Olanda, Belgio, Germania e Svizzera), tendenzialmente più concentrato sulle rivendicazioni ecclesiali; un secondo polo, la cosiddetta «Europa romana» (Spagna e Portogallo) quasi esclusivamente concentrato sulla dimensione politica, considerata anche l'urgenza della lotta per la democrazia; ed infine un terzo polo, collocato a metà strada e comprendente Italia e Francia, in cui l'intreccio tra questione politica e religiosa fu più presente. Per Tranvouez quindi alla divisione dei *chrétiens de gauche* sul piano nazionale, corrisponde una pressoché identica distinzione sul piano internazionale, che rende particolarmente difficile trovare una piattaforma unitaria e funzionante di riferimento. Per questo, a suo dire, le connessioni transnazionali furono particolarmente deboli, nonostante i tentativi di realtà come il Coeli e del coordinamento europeo di Cps⁵⁸.

A questa tesi su un collegamento debole ed in ultima analisi fallimentare, Horn contrappone l'esistenza di una «transnational community of spirit» che travalicava le frontiere nazionali: i problemi erano simili e la ricerca condotta in comune, o quantomeno parallelamente, senza contare che ci furono importanti eventi e personaggi che ebbero una rilevante eco nazionale. La lotta della Comunità dell'Isolotto di Firenze contro il suo vescovo, l'esperienza della Communion de Boquen in Francia, l'impegno antifranchista dei sacerdoti dissidenti spagnoli imprigionati nelle carceri costituirono tutti eventi che crearono un legame internazionale dei *chrétiens de gauche*.

Il confronto tra la posizione di Horn e quella di Tranvouez dipende essenzialmente dalla diversa considerazione sull'aspetto «materiale» del collegamento transnazionale:

For, what precisely constitutes a transnational movement or current? Is it absolutely necessary and essential to be able to point to international organizational structures, vibrant transnational publications and an array of regular international conferences and actions in order to call a movement truly transnational? Is it not, instead, more convincing to recognize the close links and interconnections between activists in two or more states – in the case of Western European Second Wave Left Catholicism approximately a dozen states! – in spite of the absence of regular personal exchanges and the common ties of connecting publications? How do individuals form their opinions of the world surrounding them? And what propels them into action?⁵⁹

⁵⁷ Uno dei fondatori del Coeli giustificò questo impegno perché vedeva nella nascita di Cps una comune «reazione di difesa dell'Evangelo, che è tradito ogni volta che è sposato agli interessi degli oppressori». Cfr. Gonzalo Arroyo, *La congiuntura internazionale, le chiese e i cristiani*, «Idoc», n. 16-17, 15-31 ottobre 1974

⁵⁸ Tranvouez, «Connections de faible intensité».

⁵⁹ Gerd-Rainer Horn, «European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?», *Histoire@Politique* 30, fasc. 3 (2016): 155–66, <https://doi.org/10.3917/hp.030.0155>.

Seguendo la prospettiva di Horn, il collegamento internazionale di Cps è sicuramente interessante da rilevare, perché effettivamente parte dalla condivisione di presupposti molto simili e da una circolazione di idee e personaggi non indifferente. In particolare, si può concentrare l'attenzione sul fatto che alcuni protagonisti dell'esperienza di Cps si impegnarono concretamente per favorire una più ampia circolazione internazionale delle idee della galassia dei *chrétiens de gauche*: il teologo salesiano Giulio Girardi rappresenta certamente la personalità più esemplificativa di questo interesse per la circolazione delle idee, essendo anche fisicamente presente in tutti gli ambienti e i contesti che abbiamo analizzato: fu uno dei partecipanti dell'incontro di Santiago del Cile, in Italia fu considerato uno dei teologi di riferimento del movimento, visse e lavorò in Francia e fu spesso invitato in Spagna dalle Comunità di base e dai gruppi antifranchisti⁶⁰.

Detto questo, non possiamo però non notare come, al di là di una vaga condivisione di quella che Jacopo Cellini ha chiamato «culture of liberation»⁶¹, l'indagine storica sulle organizzazioni concrete mostra in modo piuttosto evidente come a queste date per i vari movimenti di Cristiani per il socialismo fossero assolutamente prevalenti gli interessi nazionali su ogni altro tipo di considerazione. Non solo: se la dimensione globale del fenomeno Cps mostra, nel corso degli anni Settanta, una progressiva separazione tra le prospettive provenienti dall'America latina e le preoccupazioni dei paesi europei che avevano «importato» la teologia della liberazione, il collegamento europeo di Cps conferma quanto è stato detto più sopra sulla prevalenza delle questioni politiche su quelle religiose. Nonostante anche nell'arena internazionale venissero ripetuti gli appelli alla sperimentazione e riformulazione della fede, di fatto gli argomenti più dibattuti avevano caratteri squisitamente politici, come dimostrò per esempio l'organizzazione del seminario sulla Democrazia cristiana europea da parte dei Cps italiani.

Anche per questo motivo risulta difficile ricondurre ad una metodologia storiografica precisa ed univoca il tipo di lavoro che si è cercato di fare in questa tesi. Da un lato infatti siamo in presenza di un fenomeno almeno nominalmente transnazionale – cioè il passaggio di un'organizzazione legata alla teologia della liberazione dall'America latina all'Europa. Dall'altro lato, il focus di questo lavoro è prettamente europeo, e la diversità dei contesti politici e religiosi di Italia, Francia e Spagna impone l'adozione di una prospettiva comparativa, quantomeno considerando la prevalenza della dimensione nazionale nell'ottica degli attori presi in considerazione⁶².

⁶⁰ Il suo archivio personale è conservato presso la Fondazione Lelio e Lisli Basso a Roma.

⁶¹ Cellini, *Universalism and liberation*.

⁶² Per una visione complessiva del dibattito sulla storia comparativa e la storia transnazionale si vedano almeno Akira Iriye, *Global and transnational history: the past, present, and future* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013); Hartmut Kaelble, «Comparative and Transnational History», *Ricerche di storia politica*, 2017, 15–24. Per un focus sulla storia del cristianesimo cfr. Gerd-Rainer Horn, «The Methodology and Practice of Transnational History. With Special Attention to Religious Studies», in *Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne*, a c. di David Käbis, Johannes Wischmeyer, e Gordon S. Mikoski (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018); Cécile Vanderpelen-Diagre, «National,

Gerd-Reiner Horn ha più volte sottolineato come nelle sue ricerche sul Western European Left Catholicism gli strumenti della storia transnazionale gli abbiano permesso di «recognize the existence of similarities», e notare «the parallel emergence of closely related movements engaged in all sorts of similar actions»⁶³: nel caso di questa ricerca sui Cristiani per il socialismo possiamo dire che la domanda di partenza di questo lavoro è sicuramente transnazionale, ma il metodo è stato necessariamente comparativo. Oggetto di questa ricerca è un insieme di movimenti che si conoscono tra loro, che sono in contatto, che si sentono parte di una medesima «corrente di liberazione», tanto da essere appunto raggruppati sotto una comune etichetta, «Cristiani per il socialismo». Risultava però assai difficile concentrarsi fin da subito sulla dimensione transnazionale, per un motivo essenzialmente pratico, concernente lo stato assai lacunoso della ricerca storica in questo campo. Ad oggi non esistono infatti opere complessive che si confrontino con la storia dei Cristiani per il socialismo in Europa, e gli studi che indagano i casi nazionali sono pochi e recenti⁶⁴. Questo silenzio della storiografia costituisce quindi un primo ostacolo ad una valutazione complessiva su una scala più ampia. Di fronte al rischio di sorvolare sulle specificità nazionali, dando così un'immagine falsata dell'esperienza dei Cristiani per il socialismo, si è preferito concentrare l'attenzione su tre realtà che per una serie di motivi offrono utili spunti per la comparazione. Riassumendo, il caso italiano, è particolarmente rilevante perché pur non rappresentando il movimento più longevo, sicuramente fu quello dalla maggiore diffusione quantitativa e dal più grande impatto politico e mediatico. Il movimento spagnolo, oltre ad essere il primo ad impiantarsi in Europa, era caratterizzato dalla particolare condizione della clandestinità e di conseguenza dell'obbligato rapporto con la principale forza di opposizione al franchismo, il Partito comunista. Da ultimo, il caso francese, con il ritardo e il definitivo fallimento nella costituzione di un movimento nazionale, costituisce un'anomalia di cui è utile ricostruire le cause per far luce sui motivi che invece permisero lo sviluppo negli altri due paesi.

A questa considerazione, nel corso del lavoro, si è aggiunta anche una questione di carattere più storiografico: la storia dei Cristiani per il socialismo, nel suo particolare manifestarsi di un intreccio tra fede e politica, è fondamentalmente, in tutti i casi presi in esame, la storia di un tentativo di unificazione di una realtà che però è profondamente frammentata. Senza dunque una preliminare indagine sui motivi di differenziazione interna ai singoli movimenti, che emergono studiandone la

international, transnational? Quelques tendances de l'historiographie du catholicisme contemporain», *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, fasc. 24 (1 dicembre 2017): 109–18.

⁶³ Horn, «The Methodology and Practice of Transnational History. With Special Attention to Religious Studies».

⁶⁴ Il caso francese è stato studiato da Vincent Soulage, «Le débat autour de “Chrétiens Pour le Socialisme” en France (1975-1978)» (Mémoire DEA, Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2001). Mentre era in opera questa ricerca (2017-2022) sono usciti due utili articoli che hanno indagato il caso italiano: Daniela Saresella, «I Cristiani per il socialismo in Italia», *Studi Storici* 2 (2018): 525–49; Luca Kocci, «Cristiani per il socialismo. Un movimento fra fede e politica nell'Italia degli anni settanta», *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2022): 333–68.

storia, si sarebbe corso il rischio di ricondurre a forzata unità un fenomeno per sua natura sfuggente e multiforme come quello dei *chrétiens de gauche*.

Il lavoro di ricerca sui casi nazionali ha presentato una serie di caratteristiche disomogenee tra loro. Comune a tutti è stato il riferimento imprescindibile alle riviste che animavano il dibattito della sinistra cristiana, che ha permesso di ricostruire in modo piuttosto completo la dimensione pubblica del dibattito che ha animato Cristiani per il socialismo. Lo stesso non si può dire per quanto riguarda le fonti d'archivio e la storiografia.

In Italia la disponibilità delle fonti interne al movimento è piuttosto ampia: l'archivio di Romano Paci (Pistoia) e quello di Roberto De Vita (Firenze) permettono di ricostruire con sufficiente completezza l'evoluzione del movimento negli anni Settanta, mentre il ricorso agli archivi personali del gruppo romano (conservati all'Irsifar), in particolare quello di Nino Lisi, garantisce di avere uno sguardo non parziale (cioè non legato alla sola componente vicina al Partito comunista) sui conflitti interni e soprattutto sul progressivo disintegrarsi del movimento nel corso degli anni Ottanta. Dal punto di vista storiografico, oltre ai lavori specifici di Saresella e Kocci, occorre segnalare come il tema del dissenso cattolico italiano abbia avuto rilevanti avanzamenti negli ultimi dieci anni, ma prevalentemente limitati all'esperienza della contestazione e al «Sessantotto cattolico»⁶⁵. Sono ancora carenti cioè gli studi sulla fase «organizzativa» e sul tramonto dell'esperienza del dissenso cattolico tra anni Settanta e Ottanta, una scarsità che è comune più in generale alla storia del movimento cattolico italiano degli anni Settanta, di cui mancano ricostruzioni di carattere complessivo.

Per quanto riguarda la storia dei Cps in Spagna, va notata la totale assenza di studi sul fenomeno. In parte, la clandestinità di questo movimento minoritario dell'antifranchismo ha fatto sì che l'esperienza non risaltasse nell'interesse degli storici, rispetto ad altre che ebbero un destino ben più significativo⁶⁶. A differenza del movimento italiano inoltre, sembra non esistano al momento archivi personali consultabili che abbiano raccolto materiale sull'esperienza di Cps in Spagna: l'unico fondo che sembrava poter offrire qualche pista, le carte del gesuita Juan García-Nieto, tra il 2018 e il 2020 risultava in riordino presso la Fundació Utopia di Cornellá de Llobregat, e attualmente trasferito all'Arxiu Comarcal Baix Llobregat, dove ancora non è consultabile. Per indagare le origini del movimento si è quindi fatto riferimento a fonti alternative: presso l'Archivo General de la

⁶⁵ Ancora fondamentali restano i lavori di Mario Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia: 1965-1980* (Milano: Rizzoli, 1983); Guido Verucci, «Il dissenso cattolico in Italia», *Studi Storici* 43, fasc. 1 (2002): 215–33. Ad essi si aggiunge una nuova ricerca storiografica esemplificata dai volumi di Alessandro Santagata, *La contestazione cattolica: movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68* (Roma: Viella, 2016); Marta Margotti e Silvia Inaudi, a c. di, *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta* (Roma: Studium, 2017); Marta Margotti, a c. di, *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta* (Roma: Studium, 2019).

⁶⁶ Si veda ad esempio l'esperienza dei «Cuadernos para el Diálogo» studiata da Javier Muñoz Soro, *Cuadernos para el diálogo, 1963-1976: una historia cultural del segundo franquismo* (Madrid: Marcial Pons, 2006).

Administración di Alcalá de Henares è stato possibile misurare il grado di attenzione del regime verso i Cristiani per il socialismo, e in generale verso il mondo cattolico; presso gli archivi dei partiti comunisti (l'Archivo Histórico del Pce conservato a Madrid e il fondo del Psuc dell'Arxiu Nacional de Catalunya di Sant Cugat del Vallès) è stato possibile reperire alcune fonti che hanno permesso di vedere la nascita e l'evoluzione di Cps attraverso alcuni informatori del partito. Considerato l'interesse generato dalla lotta al franchismo e il processo di transizione, un primo aiuto per indagare la storia di questo movimento vissuto in gran parte in clandestinità è data dalle autobiografie di alcuni dei protagonisti⁶⁷. Di uno dei principali leader di Cps, Alfonso Comín, è oltretutto disponibile una importante raccolta di scritti, oltre ad alcune biografie⁶⁸. Come per il caso italiano, esiste una mole non indifferente di studi sui movimenti cattolici ed il loro rapporto con il franchismo, che però si focalizzano principalmente sugli anni Sessanta, affrontando solo tangenzialmente o superficialmente la fase dell'ultimo franchismo e dell'avvento della democrazia⁶⁹.

Diverso il discorso per quanto riguarda il contesto francese. Anche in questo caso il movimento Cps ha lasciato poche fonti a disposizione, considerato il fallimento cui andò incontro la sua assemblea costitutiva. È stato possibile però ricostruire in modo piuttosto completo il dibattito che animò gli anni precedenti, sia perché in buona parte esso avvenne pubblicamente sulle riviste di area, sia perché gli archivi dei movimenti che parteciparono all'esperienza hanno fornito ulteriore materiale. In buona parte, questo lavoro si basa sulla tesi di DEA di Vincent Soulage, che ha avuto modo di visionare gli archivi di ACU e JEC. Si è cercato di definire meglio alcuni passaggi del dibattito facendo soprattutto riferimento all'archivio del movimento La Vie Nouvelle, conservato presso gli Archives Nationales du Monde du Travail a Roubaix, specialmente di carte che erano ancora da inventariare quando Soulage effettuò la sua ricerca. Più in generale, nel contesto francese la storiografia sul mondo cattolico e sulla *gauche chrétienne* è assai ricca. Oltre all'ancora fondamentale opera di sintesi di Pelletier, che a differenza di quanto accade per la storiografia italiana prende in conto complessivamente l'esperienza degli anni Settanta, offre ancora molti spunti il collettaneo *A la Gauche du Christ*. Se a questo si sommano i molti lavori di Yvon Tranvouez ed Etienne Fouilloux e

⁶⁷ José María González Ruiz, *Memorias de un cura. Papeles en la democracia*, vol. 2 (Miramar, 1998); José Antonio González Casanova, *El Dios presente, Confesiones de un viejo cristiano* (Barcelona: Kairós, 2008); Vincente Enrique Tarancón, *Confesiones* (Madrid: Editorial PCC, 2005).

⁶⁸ Si veda la raccolta di opere di Comín del 1986 e le due biografie Albert Marzà, *Alfonso Comín, esperança en la història: la persona de Comín i el debat cristianisme-marxisme en la perspectiva d'un cristianisme d'alliberament* (Barcelona: Edicions 62, 1995); Francisco Martínez Hoyos, *La cruz y el martillo. Alfonso Carlos Comín y los cristianos comunistas* (Barcelona: Ediciones Rubeo, 2009).

⁶⁹ Feliciano Montero García, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)* (Madrid: Encuentro, 2009); José María Castells Caballos Castells, a c. di, *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005); Manuel Ortiz Heras e Damián-Alberto González Madrid, a c. di, *De la cruzada al desenganche: la iglesia española entre el franquismo y la transición* (Madrid: Sílex, 2011).

le opere più recenti, il quadro storiografico del contesto francese risulta abbastanza completo⁷⁰, se non per alcune organizzazioni cattoliche (come ACO e JOC) su cui mancano ricostruzioni complessive che prendano in considerazione gli anni Settanta.

Per l'ultimo capitolo si è fatto prevalente riferimento al materiale fornito dai contesti nazionali e soprattutto dall'archivio del Centre Oecumenique de Liaisons Internationales (Coeli) conservato presso il centro Kadoc di Lovanio, che ha permesso di ricostruire le vicende dell'organo di collegamento di questa particolare esperienza transnazionale di cristiani di sinistra.

⁷⁰ Pelletier, *La crise catholique*; Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*; Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes : la crise du progressisme chrétien (1950-1955)* (Paris: Cerf, 2000); Yvon Tranvouez, *L'ivresse et le vertige : Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980*, 1 voll. (Paris Perpignan: Desclée de Brouwer, 2021); Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté : la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)* (Paris: Desclée de Brouwer, 2006); Yann Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation: la politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)* (Paris: Belin, 2016); Anthony Favier, «La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français», *Archives de sciences sociales des religions*, fasc. 186 (11 luglio 2019): 141–62.

1. I CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN ITALIA

1.1 CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN ITALIA: LE COMPONENTI (1968-1972)

La nascita di Cristiani per il socialismo in Italia avvenne in un particolare momento storico in cui le spinte generate dal Concilio Vaticano II, trasformatesi in rivendicazioni politiche sull'onda del Sessantotto, sembrarono richiedere un luogo di elaborazione collettiva per evitare di disperdere le energie. Cristiani per il socialismo si poneva l'urgenza di dare uno sbocco positivo in termini di militanza e di strategia complessiva ai cristiani di sinistra. La novità che caratterizzò il movimento fu senz'altro questo sforzo di tenere insieme varie istanze che si erano sviluppate nel periodo precedente in forme poco comunicanti tra di loro, ma che condividevano alla base alcuni elementi comuni.

Prima di affrontare più nello specifico la storia dell'evoluzione del movimento, è sembrato utile proporre una disamina dei più importanti passaggi che contraddistinsero l'esperienza di un variegato fronte di mondo cattolico progressista nel corso degli anni Sessanta. In questo capitolo si è scelto di dividere il racconto secondo tre direttrici principali, per inquadrare le diversità nei punti di partenza e nei punti di arrivo di tre tipi e modalità di «dissenso». In una prima parte, si analizzerà quella che fu considerata dai Cristiani per il socialismo la prima «componente» che diede vita al movimento, quella cioè delle organizzazioni impegnate nel mondo del lavoro, il cui percorso fu caratterizzato primariamente, specie nel caso delle Acli, da una forte spinta politica sempre più orientata verso la proclamazione della fine del collateralismo con la Democrazia cristiana e da una “scoperta” del marxismo come strumento d'analisi privilegiato per leggere la società contemporanea. Una seconda parte invece si concentrerà maggiormente sulle questioni teoriche principali affrontati da parte delle figure più rilevanti di una *intelligenza* cattolica che si poneva in modo sempre più critico nei confronti della vita politica e religiosa italiana: attraverso un impegno di informazione focalizzato soprattutto su alcune riviste, questi intellettuali cominciarono a confrontarsi, stimolati dalle innovazioni conciliari, su problemi e questioni che manterranno negli anni successivi tutta la loro importanza, riguardanti principalmente, per i temi su cui si concentra questa ricerca, il nodo del rapporto tra fede e politica e le conseguenze del confronto con il marxismo. Da ultimo, oltre a vedere i momenti di intersezione di queste elaborazioni teoriche con le vicende politiche e sociali, si prenderà in considerazione la seconda «componente» di Cristiani per il socialismo, e cioè il vero e proprio arcipelago del dissenso cattolico: nata in forme piuttosto spontanee in connessione con il più generale moto di protesta studentesco e operaio del Sessantotto, questa realtà multiforme creò una commistione inestricabile di radicalismo religioso e radicalismo politico, denunciando i ritardi

nell'attuazione del Concilio e proponendosi esplicitamente di portare forme e linguaggi della contestazione studentesca all'interno della Chiesa stessa.

1.1.1 Il dissenso delle organizzazioni operaie: il Sessantotto delle Acli e della Cisl

Il mondo cattolico italiano era caratterizzato, nel secondo dopoguerra, da una struttura per organizzazioni che convogliavano i settori produttivi e culturali della società. Nel mondo del lavoro, le principali organizzazioni erano indubbiamente – oltre alla Coldiretti che raggruppava il mondo contadino – le Acli e la Cisl. Le prime, più strettamente confessionali, erano nate in seguito al Patto di Roma del 1944 per rappresentare la corrente cattolica all'interno della neocostituita Cgil, il nuovo sindacato unitario. L'acuirsi del conflitto politico nell'immediato dopoguerra, culminato in Italia con l'espulsione delle sinistre dal governo De Gasperi nel marzo 1947 sulla base della strutturazione dell'ordine bipolare della Guerra fredda, si riverberò sul sindacato: la scissione della corrente cattolica in seguito alla proclamazione dello sciopero politico da parte della Cgil in occasione dell'attentato a Togliatti segnò la fine del percorso unitario, aprendo tuttavia una fase di incertezza per la vita delle Acli.

Nonostante le pressioni della gerarchia ecclesiastica, Giulio Pastore, primo Segretario nazionale della Cisl, rifiutò fin dall'inizio una caratterizzazione prettamente confessionale del sindacato. Il suo intento fu non solo quello di costituire un sindacato che accogliesse anche le componenti socialdemocratiche separatesi dalla Cgil (tentativo poi fallito per la nascita della Uil), ma anche della creazione di una cultura sindacale innovativa che facesse riferimento non già alla dottrina sociale della Chiesa, bensì alle più moderne concezioni di un equilibrato sistema di relazioni industriali che provenivano dagli Stati Uniti, filtrate soprattutto dall'attività intellettuale di Mario Romani, professore di economia all'Università Cattolica di Milano e primo direttore dell'Ufficio Studi della Cisl¹.

La scelta del «sindacato nuovo», oltre ad uno specifico intervento presso il Papa del Pro-segretario di Stato Giovanni Battista Montini, permise alle Acli di continuare a sopravvivere, non più ora come sindacato ma come organizzazione formativa e assistenziale dei lavoratori cattolici, riconosciuta dalla gerarchia ecclesiastica soprattutto attraverso la nomina di sacerdoti Assistenti².

¹ Cfr. Andrea Ciampani, *Giulio Pastore (1902-1969): rappresentanza sociale e democrazia politica* (Roma: Studium, 2020); Andrea Ciampani, *Lo statuto del sindacato nuovo (1944-1951): identità sociale e sindacalismo confederale alle origini della Cisl* (Roma: Edizioni Lavoro, 1991); Guido Baglioni, *La lunga marcia della CISL: 1950-2010* (Bologna: Il Mulino, 2011).

² Carlo Felice Casula, *Le frontiere delle ACLI: pratiche sociali, scelte politiche, spiritualità* (Roma: Edizioni Lavoro, 2001); Maria Cristina Sermanni, *Le ACLI: dal ruolo formativo all'impegno politico-sindacale (1944-1961)* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978). Sull'origine della Cisl cfr. Maurizio Antonioli et al. (a cura di), *Le scissioni sindacali: Italia e Europa* (Pisa: BFS, 1999).

Nel corso degli anni Cinquanta, sotto la presidenza di Ferdinando Storchi e poi di Dino Penazzato, le Acli si strutturano come «movimento sociale dei lavoratori cristiani», impegnato in attività di formazione religiosa e professionale dei lavoratori, oltre che nella fornitura di servizi previdenziali (Patronato Acli), mentre la Cisl guidata da Pastore guadagnava progressivamente terreno in campo sindacale, specie nel settore del pubblico impiego, e costruiva una nuova classe dirigente sindacale attraverso l'Ufficio Studi.

La caratterizzazione della Democrazia cristiana come partito interclassista, strutturato per correnti, favorì l'ingresso e la partecipazione alla vita politica italiana delle Acli e della Cisl (come di molte altre organizzazioni) attraverso la militanza nel partito. Per tutti gli anni Cinquanta e Sessanta fu comune la prassi di candidare importanti membri delle organizzazioni cattoliche alle elezioni amministrative e nazionali nelle liste della Dc, fornendo in questo modo un esplicito supporto elettorale al principale partito di governo, creando però allo stesso tempo un gruppo abbastanza coeso di rappresentanti degli interessi dei lavoratori cattolici.

Tra il 1958 e il 1962 le Acli vissero una fase piuttosto turbolenta nei loro legami con la gerarchia cattolica a causa delle loro iniziative in campo politico: l'impegno esplicito a favore di un accordo con i socialisti per la costituzione di un governo di centro-sinistra³ (condotto anche all'interno del partito con la corrente *Rinnovamento democratico* capeggiata da Penazzato e Bruno Storti, che sostituì Pastore alla guida della Cisl nel 1958) suscitò le preoccupate reazioni dell'episcopato⁴. Non potendo avere un diretto controllo sulle attività del sindacato, la Conferenza episcopale si focalizzò quindi sulle Acli e, nella persona del suo presidente, il card. Giuseppe Siri, chiese che venissero applicate forme di incompatibilità tra incarichi dirigenziali e mandati esplicitamente politici.

La questione dell'incompatibilità era fortemente sostenuta dal presidente delle Acli milanesi Livio Labor e avversata dagli aclisti parlamentari. Labor appoggiava la posizione episcopale per una serie di motivazioni: da una parte il principio stesso dell'incompatibilità era per lui già noto ed accettato, poiché le Acli milanesi lo avevano già applicato dal 1952, senza per questo perdere influenza politica; inoltre, dalla Santa Sede erano giunte assicurazioni su uno dei timori maggiori di tutti i responsabili del movimento, cioè che l'applicazione dell'incompatibilità non intendesse trasformare le Acli in un sottogruppo dell'Azione Cattolica o in una semplice opera di formazione operaia. Per Labor le Acli potevano continuare ad avere influenza «anche politica» nel «massimo della distinzione e

³ Le tormentate vicende che portarono alla nascita del centro-sinistra sono state ampiamente scandagliate dalla storiografia. Per un inquadramento nazionale si rimanda per comodità a Paul Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi* (Torino: Einaudi, 2007).

⁴ Sulla nascita di *Rinnovamento democratico*, poi *Forze Nuove* dal 1964, cfr. Vittorino Colombo, *Cattolicesimo sociale, movimento operaio, Democrazia cristiana: Acli-Cisl-Sinistra DC-Acpol-Mpl* (Milano: Massimo, 1983), 63–77.

collaborazione» motivo per cui non era utile, a suo dire, entrare in diretto conflitto con la gerarchia e perdere così preziosi spazi di autonomia⁵.

Poiché le pressioni del Pro-segretario di Stato mons. Tardini si fecero improrogabili e la stessa Presidenza non aveva una linea unitaria al suo interno, la questione dell'incompatibilità venne portata al VII Congresso Nazionale di Milano, tenutosi dal 5 all'8 dicembre 1959. L'incompatibilità fu approvata, ma il gruppo di Penazzato riuscì a far passare un emendamento che prevedesse la possibilità di deroghe all'incompatibilità. Dopo soli tre mesi però Penazzato fu costretto a dimettersi dall'incarico a causa delle ripetute pressioni della gerarchia, e in seguito alla breve parentesi della presidenza di Ugo Piazzi, al Congresso di Bari del 1961 la linea di Labor uscì vittoriosa, e permise l'insediarsi di un nuovo gruppo dirigente, che intendeva proiettare il «Movimento operaio cristiano» verso un nuovo protagonismo politico e sociale.

Nel frattempo, il processo di rapido sviluppo conosciuto come «miracolo economico» aveva avviato importanti trasformazioni dell'assetto produttivo del paese, che richiesero ai sindacati un generale cambiamento di prospettiva rispetto alle battaglie condotte durante la Ricostruzione. Negli anni Sessanta venne diffondendosi nelle aree più industrializzate del paese la pratica di unità d'azione tra sindacati, che iniziò ad allentare la forte tensione competitiva che si era sviluppata nel periodo precedente. In particolare, fu proprio su questo punto che un gruppo di giovani combattivi riuscì a conquistare la dirigenza della Federazione italiana metalmeccanici (Fim), affiliata alla Cisl, eleggendo segretario Luigi Macario⁶.

Le Acli sotto la presidenza Labor attraversarono tutti gli anni Sessanta andando incontro a cambiamenti di tipo politico ed ideologico che è fondamentale seguire nella loro evoluzione per comprendere come l'organizzazione dei lavoratori cattolici arrivò, in alcune sue componenti, a partecipare al primo Convegno nazionale dei Cristiani per il socialismo.

Ancora al Congresso Nazionale della Dc di Napoli del gennaio 1962, che approvò l'apertura a sinistra, la prospettiva di impegno delle Acli nella vita del partito era improntata alla dinamica tradizionalmente seguita nel corso degli anni Cinquanta: l'adesione – affermò Labor nel suo intervento – era motivata dalla comune ispirazione cristiana, sottolineando però uno spazio di autonomia nell'azione sociale per le Acli. La differenza rispetto all'impostazione che aveva dato precedentemente Penazzato stava nella considerazione della piattaforma parlamentare aclista, «non sottovalutata, ma [...] deliberatamente posta in secondo piano, subalterna e strumentale all'iniziativa del movimento in quanto tale», unitamente ad un impegno dei singoli che non si identificava

⁵ Le rassicurazioni della gerarchia, mediate dall'Assistente Nazionale mons. Santo Quadri si trovano in Aurelio Boschini, *Chiesa e Acli* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975), 57–60.

⁶ Sulla sua figura cfr. Mario Dellacqua, *Luigi Macario: un fondatore e un innovatore del sindacalismo italiano* (Roma: Edizioni Lavoro, 2003).

«nemmeno con questa o con quella corrente dei cattolici militanti nella politica»⁷. Garantendo il pluralismo interno si intendeva favorire l'autonomia tra partito e Associazione, per evitare così le polemiche che si erano avute in occasione della costituzione della corrente *Rinnovamento democratico*.

Di fronte però ad una evoluzione e ad un aggiustamento dei rapporti formali con il partito, la sostanza non venne sconfessata, ma anzi ribadita negli stessi termini con cui era stata perseguita negli anni precedenti. Una chiara dimostrazione di questo fu in occasione delle elezioni dell'aprile 1963: nonostante già vi fossero infatti alcune reticenze in Presidenza⁸, Labor e il gruppo dirigente aclista decisero di continuare la prassi ormai ampiamente consolidata del sostegno esplicito alla Democrazia Cristiana. La giustificazione dell'impegno e i motivi che vi sottostavano erano gli stessi degli anni Cinquanta: la Dc rappresentava tuttora l'unica forza politica con cui le Acli, per via della comune ispirazione cristiana, condividessero i valori fondamentali della democrazia e della libertà, cioè le premesse per la realizzazione di una società più aperta alle esigenze dei lavoratori, e vera alternativa al comunismo; le Acli poi presentavano un programma di obiettivi che il partito avrebbe dovuto raggiungere per essere fedele alla classe lavoratrice che dava il suo voto alla Dc; infine, per garantire l'attuazione di questo programma, inserivano all'interno delle liste elettorali propri candidati che partecipando attivamente e a titolo personale al governo del Paese potevano essere una garanzia per i lavoratori affinché le loro richieste fossero corrisposte ed attuate.

I tempi dunque non erano ancora maturi, nel mondo cattolico dei primi anni Sessanta, perché la strategia di Labor di rimarcare l'autonomia tra Acli e Dc potesse dare uno stimolo alla politica del partito: di fatto, finché l'unità politica dei cattolici permaneva quasi nelle caratteristiche di un «dogma» e il voto alla Democrazia Cristiana rappresentava ancora un vincolo di coscienza religiosa per gli elettori, il partito di Aldo Moro poteva ancora assicurarsi un solido bacino elettorale da parte dell'Associazione, che quindi non aveva modo di sfruttare appieno la forza dei suoi voti per orientarli verso specifiche richieste politiche⁹.

La chiave di lettura con cui le Acli motivavano la loro adesione al centro-sinistra era la prospettiva della partecipazione dei lavoratori alla vita pubblica del Paese: in quest'ottica il movimento si esprime nel dibattito sulla programmazione economica (una «pianificazione democratica» basata non su semplici criteri di efficienza e razionalizzazione della produzione, che prevedesse la collaborazione

⁷ Così dichiarava in un'intervista pubblicata dal settimanale aclista «Azione sociale» del 18 novembre 1962, ora pubblicata in Livio Labor, *Scritti e discorsi*, vol. 1 (Milano: M&B Publishing, 2003), 308.

⁸ Cfr. l'intervento del dirigente Campanozzi: «Nei confronti delle elezioni politiche, ritiene che non ci si debba legare indissolubilmente alla D.C. in quanto non possiamo non manifestare le nostre preoccupazioni nei confronti di certi atteggiamenti o prese di posizione» in Archivio Storico Acli [d'ora in poi AS-ACLI], Verbali Consiglio di Presidenza 9-10 gennaio 1963

⁹ Sulla questione dell'unità politica dei cattolici, che sarà al centro anche delle questioni che troveremo nel prossimo capitolo, cfr. Enzo Pace, *L'unità dei cattolici in Italia: origini e decadenza di un mito collettivo* (Milano: Guerini, 1995).

delle forze della società, in particolare del mondo del lavoro, alla preparazione dei piani ai fini di una più equa distribuzione della ricchezza), nel supporto al decentramento amministrativo e all'istituzione delle regioni¹⁰.

Questo tipo di impostazione era sostanzialmente condiviso anche all'interno della Cisl, che aveva condotto insieme alle Acli la battaglia per l'apertura a sinistra e si aspettava ora l'avvio di una seria politica riformista che affrontasse i nodi della regolazione dello sviluppo¹¹. Allo stesso tempo, la partecipazione dei socialisti al governo costituì un importante punto di incontro tra la Cisl e i settori socialisti all'interno della Uil e soprattutto della Cgil, permettendo il mantenimento delle pratiche di unità d'azione nei gruppi più di avanguardia, specialmente i metalmeccanici¹².

La grave crisi di governo che si aprì a giugno del 1964, con le dimissioni di Aldo Moro e il «rumor di sciabole» del piano Solo organizzato dal generale De Lorenzo, spinse Labor a fare duri commenti in consiglio di Presidenza (poi non emersi nel comunicato dato alle stampe) che si incentrarono sull'immobilismo del governo e sul fatto che fosse necessario, di fronte alle aspettative deluse, «un nuovo governo di centro sinistra, ma liberato dai limiti, dai difetti e dalle debolezze per cui il primo rischiava di risultare deludente», inclusi i giochi di corrente e i sospetti tra le parti. Ciò che emergeva dunque, oltre alla sfiducia per un governo che aveva fatto poco e che presto sarebbe caduto, era il rinnovarsi di una speranza di attuazione delle riforme, e di fatto un sostegno ribadito alla formula del centro-sinistra, per evitare da una parte un'involuzione in senso conservatore e dall'altra l'alternativa «falsa ed errata, ma chiara e precisa» rappresentata dal comunismo¹³.

Era significativo comunque che mentre, come vedremo a breve, altre frange del mondo cattolico si ponevano in modo molto critico nel discorso pubblico rispetto alla Dc, nelle Acli resistesse ancora, quantomeno a livello pubblico, la fiducia nelle possibilità riformatrici del partito: non era però facile mantenere salda questa convinzione, specialmente di fronte agli evidenti dissidi interni tra le correnti e all'emergere sempre più evidente della «fortezza dorotea» e delle opposizioni forti che venivano da destra a quella politica che le Acli chiedevano ma che faticava grandemente a vedere la luce¹⁴.

¹⁰ Maria Cristina Sermanni, *Le ACLI alla prova della politica (1961-1972)* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986).

¹¹ Sulle posizioni espresse dalla Cisl a proposito della politica economica del centro-sinistra cfr. Giovanni Michelagnoli, *La CISL dal 1950 al 1971: sindacato e politica economica* (Roma: Lavoro, 2011).

¹² Sull'origine e la prosecuzione di questa intesa tra gruppi di avanguardia all'interno dei tre sindacati cfr. Fabrizio Loreto, *L'anima bella del sindacato: storia della sinistra sindacale: 1960-1980* (Roma: Ediesse, 2005).

¹³ Cfr. AS-ACLI, Verbali Consiglio di Presidenza 3 luglio 1964

¹⁴ Cfr. a riguardo le considerazioni sulla «svolta stabilizzatrice» dell'estate del 1964 (e in particolare sulla minaccia del «Piano Solo» del generale De Lorenzo) che viene indicata da una parte della storiografia come inizio del declino della prospettiva riformistica del centro-sinistra: Nicola Tranfaglia, «La modernità squilibrata: dalla crisi del centrismo al "compromesso storico"», in *Storia dell'Italia repubblicana*, a c. di Francesco Barbagallo, vol. II.2 (Torino: Einaudi, 1995), 75–85., Ginsborg, *Storia d'Italia*, 373–77; Giuseppe Tamburrano, *Storia e cronaca del centro-sinistra* (Milano: Rizzoli, 1990), 328–38. Sulla situazione delle Forze Armate e dei servizi segreti negli anni Sessanta si rimanda da ultimo a Davide Conti, *L'Italia di piazza Fontana: alle origini della crisi repubblicana* (Torino: Einaudi, 2019), 3–79.

Esemplare della sfiducia montante nei confronti della Dc è una lettera riservata inviata da Labor ad un suo collaboratore e responsabile dell'ufficio stampa, Vittorio Pozzar: per il presidente delle Acli era necessario innanzitutto evitare eccessive identificazioni tra le due organizzazioni, e quindi mantenersi sulla prospettiva del distacco formale iniziata con l'attuazione dell'incompatibilità, per impedire che «le Acli [fossero] solo un Sancho Panza collaterale» di un partito di cui non si riusciva a prevederne né a modificarne gli sviluppi.

Se non esistono altre alternative, almeno tacciamo, ma per carità non roviniamo questi tre anni di nostra Presidenza sull'altare di una unità politica dei cattolici, facendo noi, in difesa di un certo tipo di democrazia italiana, quello che eventualmente la Dc non è disposta a fare. Se rompono le uova si mangino la loro frittata: se rompono il partito ne traggano le conseguenze e non lasciamoci noi coinvolgere. Se uniscono il partito su posizioni non coerenti con un'autentica politica di sviluppo democratico e sociale, ci sarà sempre tempo a parlar chiaro e forte domani. Io preferirei, ecco la conclusione, che nel breve periodo noi ci pensassimo su e non ci lasciassimo prendere dai nervi né da motivi emozionali che rendono sempre difficile pensare e guardare lontano¹⁵.

Si trattava di una linea che cercava di mettere in risalto un ruolo proprio delle Acli al di fuori del mondo politico, tale da permettere il proseguimento dell'impegno in ambito sindacale e formativo dei lavoratori cristiani senza subire eccessivamente l'imbarazzo di essere riserva elettorale di un partito che cominciava a dimostrare la sua scarsa predisposizione verso una politica di sviluppo favorevole alle classi lavoratrici.

Ma alla prova dei fatti Labor si dimostrava ancora legato potentemente alla Dc: pur condividendo osservazioni molto critiche di suoi collaboratori, che chiedevano anche «un discorso di lungo periodo per trovare strade nuove», il Presidente poneva un freno nel ricordare il necessario raccordo del «breve col lungo periodo» e quindi, per esempio, la riconferma dell'appoggio alla Democrazia Cristiana per le elezioni amministrative del 1966 con l'inserimento di candidati aclisti nelle liste¹⁶.

Di fronte a questi primi fallimenti dell'esperienza governativa, acuiti da una breve fase negativa per la vita economica nazionale, la cosiddetta «congiuntura», la cui responsabilità veniva polemicamente fatta cadere sulle conquiste salariali ottenute dai sindacati nel 1962, spinse la Fim ad approfondire le sue istanze di autonomia dal potere politico. Mentre infatti il Segretario nazionale Bruno Storti, egli stesso deputato nelle fila della Dc, continuò ad insistere sulla necessità di agire politicamente all'interno della Dc attraverso il tradizionale ricorso alla pattuglia di «sindacalisti parlamentari», Macario cominciò a premere per l'adozione di forme di incompatibilità tra cariche politiche e sindacali. Il senso di questa operazione, che si sarebbe sviluppato con sempre maggiore forza sul finire degli anni Sessanta, consisteva nel recupero della formula dell'«autonomia del sindacato»: una

¹⁵ Lettera di Labor a Pozzar del 27 gennaio 1965 in AS-ACLI, Fondo Labor, b. 21

¹⁶ Cfr. l'intervento di Marino Carboni e replica di Labor in Verbali Consiglio di Presidenza 22-23 marzo 1966

parola d'ordine del bagaglio ideologico e culturale della Cisl che era nata come rivendicazione di uno spazio sindacale alternativo alle prospettive di sindacato «cinghia di trasmissione» del partito di matrice leninista e che permetteva di giustificare l'istanza di partecipazione del sindacato alla direzione dell'impresa. Se questa prospettiva autonomista si inseriva, nel disegno originario della Cisl, all'interno di una visione sostanzialmente collaborativa con il padronato per la realizzazione di un moderno sistema di relazioni industriali e di regolazione del conflitto di fabbrica, l'indisponibilità della controparte imprenditoriale spinse la Fim a dare progressivamente un impianto più direttamente conflittuale alla dimensione dell'autonomia e della modernizzazione delle relazioni industriali:

Questa è infatti, secondo noi – affermava Macario – una particolare fase storica in cui il sindacato deve avere ragione di resistenze pregiudiziali, di principio, della controparte imprenditoriale. [...] Se con il contratto il principio è stato scardinato, restano in piedi la mentalità, le posizioni concrete di predominio aziendale, le difficoltà di adattamento alle nuove esigenze. Il superamento di tutto ciò è compito prima di tutto della nostra organizzazione poiché essa discende dalla nostra concezione contrattualistica. Si può massimizzare in certe fasi storiche l'esigenza del rapporto di forza, perché non vedere per questa strada dell'azione non solo uno stato di necessità ma altresì un mezzo opportuno di crescita della consapevolezza democratica dei lavoratori?¹⁷

Nelle Acli che iniziavano ad approfondire gli esiti del Concilio Vaticano II (1962-1965), attirati in particolare dal riconoscimento delle nuove responsabilità attribuite ai laici¹⁸, si alternavano momenti intensi di aspre critiche alla Dc e sostegni nei periodi elettorali che creavano non pochi problemi di coerenza all'interno del movimento.

Era evidente che l'unità politica dei cattolici fosse un mito assai difficile da sfatare per le Acli, che non sentivano di avere gli strumenti culturali e le opzioni alternative per separarsi dalla Dc.

Il Congresso Nazionale del novembre 1966 venne a porsi in diretta continuità con il tentativo di richiamare la Dc ai suoi obblighi verso gli elettori popolari, tentativo che acquistò tanta più risonanza a causa dell'«incidente diplomatico» costituito dai fischi dell'assemblea al Segretario Mariano Rumor, dopo che questi aveva invitato le Acli a far valere le proprie idee all'interno del partito in modi già ripetuti dieci anni prima dall'allora Segretario Amintore Fanfani: quel discorso venne infatti interpretato come il segno del fatto che la Dc non sembrava aver colto l'evoluzione in atto nel mondo cattolico, rimanendo ferma alle soluzioni prospettate dieci anni prima e che, evidentemente, non si erano realizzate.

Nel suo intervento, Labor fece delle considerazioni sull'unità politica dei cattolici che sostanzialmente trovavano la sua utilità solamente come «fatto di coscienza che si fonda sull'efficienza del partito», che quindi non poteva essere dato per scontato nei momenti elettorali. L'obiettivo di questa unità,

¹⁷ Comitato Direttivo della Fim, 21 maggio 1964, in Archivio Storico Fim-Cisl [d'ora in poi ASFIM] -Comitati direttivi

¹⁸ Sulla ricezione del Concilio nelle Acli cfr. Maurilio Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI* (Brescia: Morcelliana, 2019), 88-93.

cioè l'affermazione dei valori cristiani nella società, poteva essere raggiunto anche attraverso canali alternativi¹⁹. Nella replica però frenava rispetto a quelle che potevano essere le conseguenze estreme di questo ragionamento, e rinnovava il suo impegno a mantenere saldi i rapporti:

vi chiedo [...] di non bruciare il Movimento con scelte avventate o premature. Ma chiedo altresì a tutti gli impegnati di restare, anche rischiando, là dove sono e domando a tutti di comprenderli e di rispettarli, perché non è facile oggi – nella delicata fase di assestamento in cui viviamo – il loro ruolo di testimonianza e iniziativa. [...] Ancora oggi assicuriamo una copertura a sinistra, veramente popolare alla Dc. [...] Gli acilisti e i loro dirigenti, presenti e futuri, non sono degli incoscienti – anche se questo Congresso ha coraggiosamente fatto conoscere ai lavoratori e al paese le nostre tensioni e i problemi ideali e reali; hanno il diritto di sapere che essi sanno scegliere, in modo inequivoco, ma che non sono disposti a “regalarsi” a nessuno. Perciò valuteremo i fatti, li valuteremo insieme, come un sicuro banco di prova, ma occorre che quanti desiderano dialogare con noi accettino un incontro su una piattaforma che noi proponiamo, di metodi o di strumenti di effettiva partecipazione democratica. Ci accettino come siamo e per quel che siamo²⁰.

Venivano quindi sostanzialmente riconfermati i termini dell'appoggio alla Democrazia cristiana, ricordando però che il dialogo che fino a questo punto aveva avuto risultati deludenti andava svolto efficacemente per evitare che i lavoratori cristiani optassero per altre soluzioni. Come dimostra una lettera inviata ai suoi collaboratori²¹, Labor era preoccupato di due fatti che non aveva preventivato, cioè i fischi a Rumor e la mancata elezione di Storti al Consiglio nazionale delle Acli, motivo per cui aveva valutato di non esasperare ulteriormente la situazione e di restare entro gli ambiti tradizionali di rapporto con la Democrazia cristiana. L'opposizione a Storti rifletteva la costituzione di un «sentire comune» tra le Acli e il gruppo dirigente della Fim che portava avanti la battaglia per l'incompatibilità e il processo di unità sindacale, in un intreccio di rispettive influenze difficilmente districabile, caratterizzato soprattutto dall'insofferenza verso le pratiche di collateralismo con la Dc e dalla progressiva ricerca di canali alternativi per lo sbocco delle istanze riformistiche di movimento e sindacato, che si risolvevano in una prospettiva sempre più autonomistica, giustificata su base prevalentemente religiosa per le Acli, attraverso il ricorso alle novità conciliari, e più marcatamente sindacale (incompatibilità e unità con le altre federazioni sindacali) per la Fim²². Al Convegno di Studio della Dc tenutosi a Lucca nell'aprile 1967, di cui diremo a breve, Labor espresse la forma più compiuta del ragionamento che le Acli stavano sviluppando in ordine ai rapporti tra cattolicesimo e politica emersi dalla novità del Concilio Vaticano II.

¹⁹ Livio Labor, *Le ACLI per la partecipazione dei lavoratori alla società democratica. Relazione al X Congresso Nazionale* in Labor, *Scritti e discorsi*, 2003, 1: 492–523.

²⁰ Labor, 1: 525–26.

²¹ Cit. in Sermanni, *Le ACLI alla prova*, 185–86.

²² Cfr. Paolo Trionfini, *La laicità della CISL: autonomia e unità sindacale negli anni Sessanta* (Brescia: Morcelliana, 2014), 320–21.

Di fronte ad una classe politica democristiana in genere abbastanza cauta nei confronti di questo grande evento della Chiesa, conscia del fatto che alcuni suoi risultati sul rapporto tra fede e politica avrebbero potuto mettere in crisi il sostegno praticamente incondizionato che fino a quel momento il mondo cattolico organizzato aveva dato al partito²³, il punto chiave individuato da Labor intorno alle novità conciliari (in particolare nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sui rapporti tra Chiesa e mondo moderno) era di carattere squisitamente politico, e riguardava la rivalutazione del ruolo positivo dei laici nella vita terrena e la «legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali» che gli erano concesse, a fronte di una Chiesa che dichiarava di ritirarsi nell'ambito puramente religioso lasciando piena libertà d'azione ai cattolici. Questo apriva numerosi spazi all'«autonoma responsabilità dei laici», che potevano testimoniare la loro fede in campo politico non soltanto attraverso opzioni prestabilite, ma attraverso una concreta analisi storica dell'efficacia di queste opzioni, tutte opinabili. Labor era quindi sicuro che:

Dopo il Concilio anche coloro che non ne fossero stati persuasi hanno dovuto convenire su un punto fermo: che non si può far derivare dall'insegnamento della Chiesa un obbligo assoluto di unità dei cattolici sul terreno politico od anche, più semplicemente, una preferenza per questa o per quella formula di organizzazione politico-partitica di cattolici²⁴.

Da ciò Labor non deduceva ancora una rottura dell'unità dei cattolici, bensì una seria «consapevolezza politica», che se impegnava la Democrazia cristiana a meritarsi un voto che finora dava per scontato, d'altra parte avrebbe potuto permetterle di guadagnare anche nuovi consensi tra le fila di coloro che votavano il Partito comunista per protesta rispetto a politiche di governo non attente ai bisogni delle classi lavoratrici, secondo quell'ottica tradizionale di «anticomunismo positivo» che le Acli e i settori della sinistra Dc proponevano già da diverso tempo.

Il compito della Democrazia cristiana ora non era più, come un tempo, di copertura religiosa di una Chiesa da proteggere, ma era un compito politico di assunzione delle «esigenze essenziali di sviluppo e di rinnovamento di una società che cambia rapidamente»²⁵: si trattava dunque di un ruolo essenzialmente laico e indipendente dalla gerarchia. E di fronte a questa ampia libertà che si apriva per l'azione politica dei cattolici del post-concilio, che poteva prevedere la costituzione di altri partiti di ispirazione cristiana come anche una «diaspora improduttiva» nei vari partiti, Labor vedeva come più plausibile e praticabile una «riqualificazione politica» della DC, cui era necessario rimanere fedeli purché essa fosse veramente attenta alle forze sociali.

²³ Cfr. Antonio Acerbi, «La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia Cristiana», in *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a c. di Antonio Acerbi (Vita e Pensiero, 2003), 455–56.

²⁴ Livio Labor, *Intervento al Convegno di studio della Democrazia Cristiana* in Labor, *Scritti e discorsi*, 2003, 1:533.

²⁵ Labor, 1:537.

Se dunque il Concilio non aveva ancora avuto vere conseguenze sul piano pratico, perché l'adesione alla Dc rimaneva costante e declinata allo stesso modo, il suo insegnamento ne aveva avute di importanti sul piano delle possibilità, perché:

L'ipotesi [di un secondo partito cattolico] non va scartata, soprattutto se dovessero risultare impossibili altri metodi per far evolvere l'attuale esperienza dei «cattolici» in modo più rispondente alla coscienza dei lavoratori, dei giovani, delle masse popolari che hanno preso sul serio e *sine glossa* il messaggio dello Spirito che al mondo è stato inviato attraverso il Concilio²⁶.

In questo senso dunque il Concilio era stato liberatorio per l'apertura di un ventaglio di nuove «scelte opinabili» che prima erano mancate e che permettevano ora alle Acli di funzionare davvero come gruppo di pressione: il sostegno elettorale non si basava più su una scelta religiosa, ma su un piano essenzialmente politico nel quale sembrava che la Chiesa non avesse più facoltà di indirizzo.

L'errore di Labor, che avrebbe avuto importanti conseguenze per le Acli negli anni futuri, era sopravvalutare l'ampiezza di questa autonomia dei laici, per i quali la Chiesa prevedeva in realtà ancora forme di legittimazione che dovevano derivare dalla gerarchia ecclesiastica, in un'influenza sul piano delle scelte opinabili che era tutt'altro che accantonata²⁷, a maggior ragione per un'associazione che, valendosi della figura dell'Assistente ecclesiastico, si metteva in contatto diretto con l'episcopato, ed in un qualche modo ad esso doveva ricondurre le proprie scelte.

Il discorso di Lucca, unito ad una campagna elettorale condotta senza accenti trionfalistici, suscitò serie preoccupazioni nei vescovi, riportate dall'Assistente nazionale mons. Cesare Pagani, riguardo all'atteggiamento delle Acli, con il timore che questo sostegno con riserve alla Dc potesse rappresentare un tentativo di «creare punti di forza per le elezioni del 1973» per un'eventuale candidatura di Labor forse addirittura in un altro partito cristiano. A queste considerazioni, significativamente, Labor rispose che la sua intenzione era ripresentarsi candidato alla Presidenza nel 1969, e che quindi non prevedeva un impegno politico nel futuro²⁸. Nel frattempo però diversi collaboratori di Labor sentivano sempre più strette le maglie dell'unità politica dei cattolici, come testimoniato dall'affermazione di Emilio Gabaglio al Consiglio nazionale del 9-10 dicembre 1967: «dobbiamo chiederci che cosa le Acli possono fare per favorire nel medio e lungo periodo la nascita

²⁶Labor, 1:541.

²⁷ Cfr. ad esempio Francesco Trainello, «La Chiesa e la politica», in *Storia della Chiesa. La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, a c. di Maurilio Guasco e Francesco Trainello, vol. XXV/2 (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994), 351. ma anche il discorso di Paolo VI al III Congresso Mondiale dell'Apostolato dei Laici dell'ottobre 1967 in cui pur riconoscendo questo nuovo ruolo dei laici nella vita della Chiesa, si negava decisamente la possibilità che esistessero «gerarchie parallele», richiamando la necessità di una permanenza entro l'insegnamento del Magistero e l'obbedienza alla Gerarchia. Cfr. al riguardo Giorgio Vecchio, «I laici nella vita della Chiesa», in *Storia della Chiesa. La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, vol. XXV/2 (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994), 84-85; Rosemary Goldie, «Paul VI, les laïcs, et le laïcat», in *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome, (Rome 2 - 4 juin 1983)* (Roma: École Française de Rome, 1984), 301-15.

²⁸ Verbale Comitato Esecutivo 4-5 maggio 1967, in AS-ACLI, Organi Statutari, Comitato Esecutivo, b. 19.

di una nuova forza di democrazia socialista che raccolga i consensi dei lavoratori»²⁹. D'altra parte però, il gruppo dirigente si mostrò compatto nella sconfessione della scelta del presidente delle Acli lombarde Gian Mario Albani, che si dimise dalla carica per accettare la candidatura al Senato come indipendente nelle liste del Pci, facendo correre contro di lui il vicepresidente nazionale Vittorio Pozzar³⁰.

Dopo le elezioni del 19 maggio 1968 – che furono caratterizzate da più marcati episodi di contestazione cattolica della Dc, come avremo modo di vedere – iniziò così a prendere corpo una nuova prospettiva di impegno politico, evidentemente influenzata dall'esplosione della contestazione studentesca ed operaia del Sessantotto, specie nei settori giovanili delle Acli ma anche in buona parte del gruppo dirigente nazionale. All'incontro di studi di Vallombrosa dell'agosto 1968 il presidente delle Acli di Torino Ettore Morezzi difese le prospettive di più radicale conflittualità operaia che erano state ormai fatte proprie dalla Fim³¹. Si diffuse un atteggiamento diverso verso la società e l'impresa, di carattere prevalentemente contestativo e conflittuale, venato di tinte marxiste, che approfondivano la considerazione della Dc come forza conservatrice e moderata, inaccettabile da seguire sul piano politico per un'organizzazione che proponeva la trasformazione della società.

Nella seconda metà degli anni Sessanta si era infatti approfondito lo scontro tra il gruppo di Macario e la dirigenza nazionale di Storti, che si rifletteva su tutte le questioni più importanti che furono affrontate in campo sindacale: la Fim si oppose infatti alla strategia del «risparmio contrattuale» proposta dalla Cisl per venire incontro alle richieste governative e confindustriali di moderazione salariale, e d'altra parte l'avvio di dibattiti tra i vertici confederali sull'unità sindacale suonava sempre di più come un tentativo di frenare le esperienze più innovative che venivano compiute dai metalmeccanici, in particolare in occasione della lotta contrattuale del 1966, condotta attraverso una piattaforma unitaria tra Fim, Fiom e Uilm, e dalla conseguente accettazione dell'incompatibilità da parte della Fiom nello stesso anno³². All'Assemblea dei quadri della Cisl di Montecatini del giugno 1967, Macario ancora una volta non riuscì a far passare la linea dell'incompatibilità, ma trovò questa volta un più ampio sostegno tra diverse categorie ed Unioni provinciali, e in occasione delle elezioni Fim e Fiom firmarono una dichiarazione comune in cui rifiutavano di partecipare alla propaganda elettorale (tanto che lo stesso segretario della Fiom Bruno Trentin, in ossequio alle disposizioni sull'incompatibilità, decise di non ricandidarsi nel Pci), sostenendo invece la necessità che i sindacati, svincolati dal rapporto con i partiti, diventassero interlocutori diretti e non mediati del governo³³.

²⁹ Cit. in Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 98.

³⁰ Sermanni, *Le ACLI alla prova*, 248.

³¹ Cit. in Sermanni, 272.

³² Cfr. Pierre Carniti, *Era il tempo della speranza: la FIM negli anni Sessanta* (Roma: Lavoro, 2001), 84–95.

³³ *Il sindacato di fronte alle elezioni*, «Sindacato moderno», 2, novembre 1967

Lo stesso Labor, notando la difficoltà con cui i partiti tradizionali si relazionavano con l'intricato mondo della contestazione, poco dopo le elezioni annunciò di aver cominciato, a titolo personale, a prendere contatti con esponenti del mondo della sinistra per la costituzione di una associazione culturale che avrebbe potuto avere sbocchi politici³⁴: all'alba della fondazione dell'Associazione di cultura politica (Acpol) annunciò ufficialmente al Consiglio nazionale delle Acli del 15 febbraio 1969 di non ricandidarsi al ruolo di presidente. Non volendo però disperdere i frutti dell'elaborazione che era stata compiuta nel corso degli anni Sessanta, ritenne di celebrare anticipatamente il Congresso, proponendo che questo si esprimesse sul voto libero degli aclisti: in questo modo si sarebbe definitivamente accantonato il collateralismo con la Dc, prendendo atto della nuova domanda politica di cambiamento che emergeva dalla società e dalle lotte dei lavoratori.

Questa prospettiva, che denunciava una crisi ritenuta ormai irreversibile dei rapporti con il partito cattolico, aveva inevitabilmente suscitato le perplessità e i timori della gerarchia ecclesiastica. Secondo quanto testimoniato dieci anni dopo dallo stesso Labor, i termini della questione erano insieme politici ed ecclesiali:

dissi [a mons. Pagani] «sì, noi dobbiamo ancora tener presente tutto quanto Ella ci ha detto, non possiamo però accettare ancora l'11° comandamento, non avrai altro partito al di fuori di me, non possiamo far finta che il Concilio non ci sia stato e non possiamo non trarne le conseguenze anche per il modo in cui il nostro Movimento si muove nella lotta politica»³⁵.

Il Congresso anticipato, tenutosi a Torino nel giugno 1969, affermò la «scelta permanente e irreversibile» della fine del collateralismo con la Dc, indicando nel voto libero la garanzia di non stringere legami preferenziali con altre forze politiche. «La validità della loro testimonianza cristiana – affermava Labor nella relazione introduttiva – si misurerà dalla sua concreta efficacia e fedeltà, e non tanto da caratteristiche esteriori e formali»³⁶.

Nella relazione di Emilio Gabaglio, di lì a pochissimo nominato successore di Labor alla Presidenza, si ripercorreva un *letimotiv* delle Acli sensibilmente modificato alla luce del Concilio e dei sommovimenti culturali, politici e religiosi del Sessantotto:

Il nostro impegno deve essere quello di contribuire a sanare la frattura sopravvissuta per troppo tempo tra religione e mondo operaio [...] per dimostrare nei fatti che non vi è contraddizione tra l'essere dei cristiani vivi e consapevoli e l'essere dei militanti che lottano per gli obiettivi di libertà e dignità e progresso della classe lavoratrice³⁷.

³⁴ Cfr. Verbale Consiglio Presidenza 5 giugno 1968, in AS-ACLI, Verbali Consiglio di Presidenza

³⁵ Livio Labor, *Non l'MPL ha fatto soffrire le Acli*, «Quaderni di azione sociale», novembre-dicembre 1979, ora in Livio Labor, *Scritti e discorsi*, vol. 2 (Milano: M&B Publishing, 2003), 313–38.

³⁶ Relazione introduttiva al Congresso, cit. in Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 109.

³⁷ Relazione di Gabaglio, cit. in Lovatti, 110.

Il problema del distacco tra cristianesimo e classi lavoratrici aveva una storia ormai centenaria (era infatti all'origine della nascita della dottrina sociale della Chiesa con la *Rerum novarum* di Leone XIII), e giustificava il lavoro formativo e pastorale delle Acli *dall'interno* del mondo operaio. Ora però non veniva più interpretato nell'ottica della «conquista cristiana» del mondo del lavoro, ma letto all'interno di una dimensione più attenta al dialogo e al confronto. Nel loro crescente impegno politico le Acli intendevano rimarcare una vicinanza alle lotte di tutti i lavoratori: non solo ai cristiani e non solo per convertire al cristianesimo, ma per dimostrare a una classe operaia da sempre sospettosa nei riguardi del mondo cattolico che la professione di fede cristiana non era unicamente al servizio delle classi dominanti. Si tratta di un tema che sarà centrale, nelle elaborazioni e nei dibattiti che caratterizzeranno la storia dei Cristiani per il socialismo negli anni seguenti, e seguiremo negli anni Settanta nell'impostazione della «questione cattolica» in rapporto al mondo operaio.

Nello stesso 1969 si celebrarono i Congressi di Cisl e Cgil, in cui le rispettive minoranze guidate dai metalmeccanici riuscirono a far passare le prospettive di autonomia politica da realizzare attraverso l'incompatibilità. Questa iniziale vittoria delle posizioni più all'avanguardia nel processo di unità sindacale diede alle Federazioni lo slancio che gli permise di affrontare l'Autunno caldo sindacale attraverso una piattaforma unitaria che, grazie soprattutto all'avvio di un'ondata conflittuale senza precedenti nella storia repubblicana, si risolse nella firma-lampo di un contratto particolarmente innovativo a pochi giorni dalla strage di piazza Fontana³⁸.

Occorre però restare ancora sulla storia delle Acli, nella convinzione che la loro elaborazione teorica e anche le esperienze concretamente vissute dai dirigenti locali e nazionali costituiscano un punto di riferimento imprescindibile per gli attori che daranno vita ai Cristiani per il socialismo all'inizio degli anni Settanta.

Il Congresso di Torino certificò a larga maggioranza le proposte della dirigenza, approvando la libertà di voto degli aclisti: uno scossone consistente all'unità politica dei cattolici, da alcuni addirittura definito «*requiem* cantato solennemente per l'unità politica dei cattolici italiani»³⁹. Il crinale su cui si muovevano ora le Acli, con l'abbandono di Labor e l'avvio della presidenza del trentaduenne Emilio Gabaglio, era però assai stretto, e venne ripresentandosi, con una gravità senza precedenti nella storia dell'organizzazione, quella che Domenico Rosati definisce la «questione politica delle Acli»⁴⁰.

Dopo la manifestazione di una prima preoccupazione da parte della Conferenza episcopale nel marzo 1969, i dubbi divennero pressanti immediatamente dopo il Congresso. Sui suoi risultati mons. Pagani

³⁸ Giancarlo Pellegrini e Andrea Ciampani, a c. di, *L' autunno sindacale del 1969* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013); Pietro Causarano, Paolo Giovannini, e Luigi Falossi, *Il 1969 e dintorni: analisi, riflessioni e giudizi a quarant'anni dall'autunno caldo* (Roma: Ediesse, 2010).

³⁹ Wladimiro Dorigo, *Editoriale*, «Questitalia», nn. 136-139, 1969

⁴⁰ Domenico Rosati, *La questione politica delle Acli* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975).

inviò una relazione a mons. Franco Costa, Assistente generale dell’Azione cattolica, sottolineando gli aspetti positivi della svolta e ribadendo come questa non avesse cambiato il tipo di impegno e di ispirazione cristiana che sottintendeva l’azione delle Acli. La relazione di Pagani trovò un’accoglienza piuttosto fredda nella Commissione episcopale per il laicato: lo stesso Costa la considerava «un po’ troppo ottimistica», mentre mons. Santo Quadri, promosso vescovo di Villanova e che a sua volta aveva ricoperto l’incarico di Assistente centrale negli anni Cinquanta, dimostrava esplicite preoccupazioni per la qualifica delle Acli come movimento politico e per la buona fede del nuovo gruppo dirigente. Sarà lo stesso mons. Quadri a porre, in una lettera riservata a Gabaglio, il problema principale su cui si misurerà il confronto tra la gerarchia e la dirigenza aclista nel biennio successivo: la presenza dei sacerdoti nel movimento e il contributo delle Acli alla pastorale nel mondo del lavoro⁴¹. In un complicato intreccio tra preoccupazioni politiche ed esigenze pastorali, la Presidenza della Cei, guidata dal card. Poma esplicitò i suoi motivi di disagio nei confronti della svolta delle Acli in una lettera inviata il 6 marzo 1970 a Gabaglio, dopo un primo incontro con Paolo VI il 15 gennaio che evidentemente non aveva fugato a sufficienza i dubbi vaticani. La lettera, insistendo su alcuni punti su cui si richiedeva un chiarimento da parte delle Acli, evidenziava da un lato il timore che questo «sconfinamento» nell’ambito politico (al di fuori cioè dei richiamati «scopi originari» dell’organizzazione, di carattere formativo, previdenziale, cooperativistico e ricreativo) potesse coinvolgere la gerarchia nel merito di scelte compiute dal laicato, e poneva quindi in dubbio l’utilità e l’opportunità della presenza nell’organizzazione degli Assistenti ecclesiastici, che costituivano la figura di cerniera con l’episcopato. Dall’altro lato, a questi problemi di opportunità e di distinzione di ruoli e responsabilità tra clero e laicato, si aggiungevano però anche implicite accuse di eterodossia, cioè di non voler tenere in debito conto «i valori fondamentali dell’insegnamento sociale del cristianesimo». Quando infatti i vescovi interrogavano le Acli sull’aderenza alla «dottrina del cristianesimo» nella loro attività e soprattutto sulla conformità del loro «metodo per il cambiamento della società» all’insegnamento del magistero ecclesiastico, mostravano evidentemente il loro sospetto nei confronti del nuovo quadro di impianto marxista su cui venivano basate le nuove scelte politiche dei lavoratori cattolici.

Una prima risposta su questo punto venne data dal Comitato Esecutivo delle Acli in una “memoria” del 18 marzo 1970, in cui, riaffermando la coerenza degli orientamenti attuali con la storia del movimento si affermava:

Per le Acli essere cristiani ed essere lavoratori comporta oggi [...] *una scelta di classe*, incarnandovi la propria testimonianza cristiana, come singoli e come gruppo. In questo senso

⁴¹ Lettera di Santo Quadri a Gabaglio, in AS-ACLI, Fondo Gabaglio, b. 1, fasc. Mons. Quadri, cit. in Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 121.

scelta di classe significa collocarsi dalla parte dei lavoratori, degli oppressi, degli sfruttati, degli esclusi dalla moderna società industriale. [...]

Le Acli hanno inteso e intendono far propri [...] gli insegnamenti che il Concilio affida alla più diretta responsabilità dei laici [...] con il proposito di animare cristianamente le realtà temporali. Questo atteggiamento richiede che all'adesione ai principi – per le Acli indiscussa – si accompagni la capacità di operare dall'interno del mondo operaio e di prendere decisioni autonome ed opinabili. [...]

L'esistenza di scelte differenziate ed opinabili sul piano sociale non può e non deve turbare l'essenziale della comunione ecclesiale alla quale le Acli partecipano con un patrimonio di esperienza, di cultura e di linguaggi propri del mondo in cui operano⁴².

Veniva qui per la prima volta posto un tema che vedremo sarà centrale nell'esperienza di Cristiani per il socialismo, e cui la gerarchia tenterà di dare una risposta diversa soltanto a partire dal 1976 con il convegno *Evangelizzazione e promozione umana*, e cioè il rapporto di una scelta di classe compiuta sulla base di una autonoma valutazione della realtà storica e sociale da parte dei laici con la comunione ecclesiale, ovvero più concretamente sulla possibilità o meno di conciliare diverse e contrastanti opzioni politiche con un comune riferimento religioso.

Mentre all'interno delle Acli questo confronto con la gerarchia causava le prime frizioni interne, il 12 maggio 1970 si tenne un primo incontro tra una delegazione della Cei (i vescovi Nicodemo, Costa, Santo Quadri e, nella figura di consulente, mons. Pietro Pavan) e una delle Acli (il presidente Gabaglio, i vicepresidenti Geo Brenna e Maria Fortunato e l'assistente centrale mons. Pagani). Al termine di questo primo colloquio, un misto di disputa teologica sulla dottrina sociale e rassicurazioni di tipo più schiettamente politico, si decise di continuare gli incontri dopo l'estate.

A complicare in maniera ormai irrimediabile il già non facilissimo dialogo con la gerarchia intervenne però il convegno di studi di Vallombrosa del 27-30 agosto 1970. Di questo incontro suscitò particolare clamore mediatico la relazione conclusiva del presidente Gabaglio, nella quale veniva proposta per le Acli una «scelta anticapitalistica ed autenticamente orientata allo sviluppo umano e che quindi non esclude l'ipotesi socialista». La relazione di Gabaglio era stata preparata da Franco Passuello e Angelo Gennari⁴³ (il primo poi importante protagonista dell'esperienza di Cristiani per il socialismo), e arrivava a prospettare questa non meglio precisata “ipotesi”, partendo da una critica radicale del capitalismo, che andava superato attraverso la socializzazione dei rapporti di produzione. Le Acli si impegnavano politicamente per ottenere una «società del lavoro» che, si precisava, non era stata attuata nel mondo occidentale ma nemmeno nei paesi del socialismo reale, i quali non avevano eliminato la logica del profitto e non davano garanzie di libertà e di sviluppo integrale dell'uomo⁴⁴.

⁴² Testo integrale pp. 77-84 del *Notiziario CEI*, n. 4, 31 marzo 1970

⁴³ Testimonianza di Passuello in Alberto Scarpitti e Carlo Felice Casula, a c. di, *L'ipotesi socialista. Trent'anni dopo: 1970-2000* (Roma: Aesse, 2001).

⁴⁴ Accenti antisovietici erano presenti anche nelle relazioni precedenti di Gabriele Gherardi e Pietro Praderi. Si tratta di una convinzione di lungo corso delle Acli, che non poteva che essere acuita dalla recente repressione della primavera di Praga da parte dell'intervento sovietico nell'agosto 1968.

Gabaglio sottolineò come «una scelta socialista autentica non [fosse] incompatibile con la coscienza cristiana», deducendo dai testi del Magistero ecclesiastico la non sacralità della proprietà privata e la sua prevalente funzione sociale, destinata al bene comune. Per questo motivo, l'impegno nella costruzione della società socialista rientrava, nella visione di Gabaglio e del suo gruppo dirigente, nell'ambito della legittima pluralità delle opzioni politiche che i cristiani potevano compiere in piena autonomia di giudizio, secondo quanto prevedeva l'aggiornamento conciliare.

L'evoluzione in senso anticapitalista, con l'adozione di un linguaggio marxista e un'impostazione più schiettamente classista, si svolgeva in parallelo anche all'interno delle punte più avanzate e radicali della Cisl, e in particolare della Fim, la quale si avviava sempre più – attraverso le battaglie per l'autonomia e l'unità sindacale – a costituire un polo di quella che è stata definita una vera e propria «sinistra sindacale» interconfederale⁴⁵. L'arrivo a queste conclusioni fu un percorso graduale, influenzato fortemente dalle concrete vicende politiche e sindacali degli anni Sessanta e dalle questioni irrisolte, nella cultura della Cisl, a proposito del rapporto con la controparte imprenditoriale e più in generale del ruolo del “sindacato nuovo” rispetto alla politica e alla società. Momento capitale di sistemazione e rilancio di questa prospettiva fu senz'altro il Congresso nazionale della Fim del giugno 1969, a pochi giorni da quello delle Acli e all'interno della più ampia «stagione dei congressi» che portò – oltre al voto libero delle Acli – anche l'approvazione dell'incompatibilità all'interno di Cgil e Cisl sulla spinta delle sue componenti metalmeccaniche. Interessante notare come questo processo di radicalizzazione, che le Acli giustificavano sulla base della libertà di ricerca favorita dal Concilio, fosse ricostruito dai dirigenti della Fim a partire dalla lezione del Centro Studi della Cisl «che poneva a coloro che ne erano i partecipi convinti un serio problema di coerenza tra le cose dette e predicate e quelle che non si facevano» e quindi alla luce del più schietto pragmatismo. Nella sua relazione al Congresso, Macario sostenne che l'unità di classe rappresentava

non tanto una categoria ideologica, quanto una esigenza obiettiva che sorge dalla nostra analisi della condizione operaia che esige, di fronte al prevalere crescente delle forze economiche, di fronte alla sua emarginazione e subordinazione nelle grandi scelte che riguardano la fabbrica come lo Stato e la società, una risposta ai suoi problemi in termini di nuovo potere⁴⁶.

Questa esigenza era venuta presentandosi nel momento in cui le forze economiche da un lato e quelle politiche dall'altro non erano riuscite a dare risposte positive alle esigenze dei lavoratori. L'esperienza degli anni Sessanta aveva dato modo alla Fim di approfondire le questioni del «conflitto industriale»⁴⁷, rilevandolo come dato ineluttabile della vita di fabbrica, che però attraverso la

⁴⁵ Cfr. Loreto, *L'anima bella del sindacato*.

⁴⁶ Luigi Macario, *Relazione generale al Congresso della FIM*, in ASFIM -Congressi Nazionali

⁴⁷ Del 1966 era ad esempio il volume di Guido Baglioni, *Il conflitto industriale e l'azione del sindacato* (Bologna: Il mulino, 1966), che si confrontava con questo problema a livello teorico.

contrattazione, prevedendo il riconoscimento tra le parti, arrivava a trovare una sua composizione. Il problema nasceva dallo scontro della propria teoria con la pratica sindacale: «di fronte ad un padronato [...] sempre più aggressivo, l'unica risposta è un atteggiamento altrettanto aggressivo del sindacato per cambiare la condizione di lavoro nelle fabbriche»⁴⁸. Il discorso veniva poi allargandosi dalla fabbrica alla società, sulla scorta del riconoscimento dell'autonomia dei sindacati dai partiti politici. La «politicizzazione» del sindacato era quindi sia uno strumento di difesa dei lavoratori di fronte all'influenza del potere economico sul potere politico, ma anche una risposta a quelle «tensioni innovatrici» della società (tra le quali aveva avuto un grande peso anche l'azione del Movimento Studentesco) che mostravano come i partiti non fossero più «luogo esclusivo e privilegiato di democrazia e di guida politica», e che ponevano come nuovo problema per il sindacato un'azione «a livello di sistema» (impegno nella programmazione, politica di riforme) ed un adeguamento alle nuove richieste di partecipazione che emergevano dal sindacato⁴⁹.

In casa Acli, la forte eco mediatica suscitata dall'ipotesi socialista⁵⁰, specialmente per le sue implicazioni fortemente politiche, rese più difficile la posizione degli aclisti al successivo incontro con la delegazione dei vescovi. Tra il dicembre 1970 e il febbraio 1971 si susseguirono gli incontri, nei quali i vescovi ancora una volta accompagnavano le loro perplessità dottrinali (sul socialismo e sull'adozione del linguaggio e dell'analisi marxista) a preoccupazioni di carattere politico legate al tipo di rapporti che le Acli politicizzate potevano intrattenere con le forze della sinistra e della «contestazione estremista». Questo tipo di preoccupazioni sembrava essere quello prevalente: se ne parlava in termini di «pericolo, nonostante la volontà contraria delle Acli, di essere strumentalizzati dal Pci» e di coinvolgimento, con il proprio impegno politico «davanti all'opinione pubblica la responsabilità della gerarchia in un settore che non le è proprio». Nella riunione della Commissione episcopale del laicato del 9-10 marzo 1971 mons. Costa affermò chiaramente che: «non è da dubitare della buona volontà in genere degli Aclisti. Sono le posizioni politiche apertamente assunte che creano un problema pastorale».

A fronte di ciò, il Consiglio di presidenza della Cei si esprime definitivamente sull'argomento in una dichiarazione del 6 maggio 1971:

la Gerarchia mentre rispetta ogni legittima libertà, non può né deve essere compromessa da opinabili opzioni temporali. [...] Le scelte operate in questi ultimi tempi dalle Acli hanno suscitato non lievi difficoltà e turbamenti all'interno e fuori dalle Associazioni stesse, ed hanno creato non poche situazioni pastoralmente difficili. [...] I vescovi non ritengono che oggi le Acli rientrino

⁴⁸ Luigi Macario, *Relazione generale*, ASFIM-Congressi Nazionali

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. Scarpitti e Casula, *L'ipotesi socialista. Trent'anni dopo*.

tra quelle associazioni per le quali il decreto *Apostolicam actuositatem* prevede il «consenso» della Gerarchia⁵¹.

Il Comitato Esecutivo delle Acli interpretò pubblicamente questa dichiarazione come un «elemento di distinzione di responsabilità della gerarchia», che riconosceva l'autonomia delle Acli nel campo temporale secondo la dottrina conciliare della responsabilità dei laici. Veniva minimizzato il tono evidentemente amareggiato con cui era scritto l'intervento episcopale, escludendo «ogni ipotesi di sconfessione di scelte opinabili» e confermando «l'ispirazione cristiana» dell'organizzazione⁵². Ma per fugare ogni dubbio circa il senso dell'intervento della Cei decise di entrare in scena lo stesso Paolo VI: in un discorso ai vescovi del 19 giugno 1971, il Papa espresse il «rammarico» di fronte al «recente dramma delle Acli», del quale esplicitava subito i termini:

abbiamo deplorato, pur lasciando piena libertà, che la Direzione delle Acli abbia voluto mutare l'impegno statutario del movimento e qualificarlo politicamente, scegliendo per di più una linea socialista, con le sue discutibili e pericolose implicazioni dottrinali e sociali. Il movimento, che ha goduto in Italia per non brevi anni di particolare interessamento da parte della Chiesa, è purtroppo così uscito, di sua iniziativa, dall'ambito delle associazioni, per le quali la Gerarchia accorda il suo «consenso»⁵³.

Alla deplorazione, che inquadrava la dichiarazione dei vescovi in una prospettiva di più aperta e chiara sconfessione dell'operato dei dirigenti aclisti, seguiva l'auspicio per la formazione di sacerdoti dedicati alla pastorale del mondo del lavoro, a dimostrazione del fatto che le Acli non fossero ritenute più idonee a promuovere l'assistenza religiosa, morale e formativa negli ambienti operai. Le motivazioni che spinsero Paolo VI a questa presa di posizione, che costituì un grave shock per l'associazione, acuito dal fatto che Montini aveva avuto un ruolo centrale nella sua nascita, possono essere fatte rientrare all'interno del più complessivo atteggiamento con cui il Pontefice si confrontò con il fenomeno della contestazione all'interno della Chiesa, e in cui intervenivano questioni di natura religiosa accanto a considerazioni di ordine più direttamente politico. Permettendoci di tornare a breve su queste questioni, possiamo intanto segnalare che le aperture conciliari e di magistero (da ultimo anche nella Lettera Apostolica *Octogesima adveniens* del maggio 1971⁵⁴) al pluralismo politico dei cattolici si scontravano con una considerazione degli equilibri della società italiana che,

⁵¹Su queste vicende cfr. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 146–49.

⁵²*Le Acli continuano*, «Azione sociale», 16 maggio 1971

⁵³ https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1971/june/documents/hf_p-vi_spe_19710619_assemblea-cei.html

⁵⁴ Il paragrafo §50, citando il §43 della *Gaudium et Spes* esplicitava che «nelle situazioni concrete e tenendo conto delle solidarietà vissute da ciascuno, bisogna riconoscere una legittima varietà di opzioni possibili. Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi». La lettera è consultabile all'indirizzo:

http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

Un'analisi approfondita dell'enciclica, in cui si individua insieme il culmine del magistero sociale della Chiesa e un suo tentativo di chiusura, superando la prospettiva di presentazione di una compatta dottrina in favore di una autolimitazione all'indicazione di indirizzi in De Giorgi, *Paolo VI*, 610–18.

secondo il Papa, non permettevano una rottura dell'unità intorno alla Dc. Secondo lo storico Antonio Acerbi, la centralità della Dc era essenziale per «la tenuta di quel quadro politico generale che per lui era una condizione, sia pur esterna, ma necessaria, per il rinnovamento della Chiesa italiana, anzi in un certo senso per il suo stesso futuro»⁵⁵.

A questo punto della narrazione non si spiegherebbe con chiarezza l'insieme di preoccupazioni di carattere politico della gerarchia e del Pontefice se non si facesse riferimento alla nascita di un nuovo partito che aveva evidentemente rapporti e connessioni con le Acli: il Movimento politico dei lavoratori (Mpl) guidato da Livio Labor. Un primo riferimento compiuto al progetto di Labor si trova nel già citato convegno di Vallombrosa di fine agosto 1968.

È tempo – affermò il Presidente nella relazione conclusiva – di pensare a una riforma della politica, a una nuova dislocazione di forze, cioè, capace di rappresentare realmente le istanze nuove presenti nel Paese, cominciando con l'enucleare, almeno nel dibattito e nel confronto culturale e politico, tutte le forze di sinistra democratica⁵⁶.

È partendo da questa esigenza di carattere culturale per un confronto tra le forze di «sinistra democratica» (escluso cioè, per una serie di motivazioni che vedremo, il Pci) che poco meno di un anno dopo prese vita l'Associazione di cultura politica (Acpol), nel marzo 1969⁵⁷. Questo esperimento si proponeva come piattaforma di dibattito per stabilire un rapporto tra alcuni settori della sinistra che giudicavano insufficiente l'azione dei rispettivi partiti e le nuove istanze e pressioni che, dopo il Sessantotto, provenivano dai movimenti studenteschi ed operai. A prendere parte a questo nuovo soggetto, di carattere ancora non meglio definito, furono quei gruppi e quelle correnti che già lungo tutti gli anni Sessanta si erano spesi per favorire l'avvio delle riforme del centro-sinistra e per denunciarne poi il carattere involutivo e le occasioni mancate. In particolare, oltre alla componente aclista rappresentata da Labor, parteciparono esponenti della sinistra Dc della corrente di *Forze Nuove* (guidata da Carlo Donat-Cattin e Guido Bodrato), la corrente del Partito socialista riunita attorno a Riccardo Lombardi ed importanti esponenti del mondo sindacale, specie dei settori di avanguardia dei metalmeccanici.

Le diverse personalità che animavano l'Acpol partivano da una comune constatazione: l'emersione di una nuova domanda politica per il rinnovamento dell'assetto economico-sociale (riforme) e soprattutto degli equilibri di potere nella società (democrazia), come un filo rosso che attraversava

⁵⁵ Antonio Acerbi, *Paolo VI: il papa che baciò la terra* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997), 132.

⁵⁶ «Azione Sociale», 8 settembre 1968, cit. in Colombo, *Cattolicesimo sociale*, 118.

⁵⁷ I soci promotori che firmarono il *Manifesto* furono Acquaviva, Ammassari, Bartocci, Benadusi, Cassola, Cicchitto, Covatta, Enriques Agnoletti, Fichera, Fontana, Gatti, Giannotta, Incerpi, Lauzi, Lombardini, Merli Brandini, Miraglia, Morezzi, Pazzini, Ranci Ortigosa, Romano, Signorile, Tempestini. Va notato che nessuno di loro prenderà parte diretta, con incarichi esecutivi, all'esperienza dei Cristiani per il socialismo.

tutta l'esperienza dei movimenti di contestazione. Le risposte che le forze politiche tradizionali avevano dato finora a questa domanda, secondo Labor, Lombardi, e gli altri dirigenti di spicco dell'associazione, erano state repressive o insufficienti, ed era necessario trovare ad esse uno sbocco politico. Non era tuttavia stabilito, all'interno del gruppo, quale fosse la via per realizzare queste prospettive. Inizialmente, i militanti e dirigenti di partito dichiararono, per evitare eccessive polemiche, di voler mantenere l'associazione come terreno di confronto senza però per questo abbandonare la lotta all'interno delle rispettive organizzazioni⁵⁸. Già dal primo convegno dell'Acpol, tenutosi a Grottaferrata a fine agosto 1969, Labor mise però sul tavolo un'altra opzione: «un nuovo movimento politico popolare autonomo», che superando la dimensione culturale avrebbe creato un nuovo partito, prospettando quindi la scissione delle componenti di sinistra dai rispettivi partiti di riferimento, principalmente cioè Democrazia cristiana e Partito socialista.

La decisione sembrò non più rimandabile quando il 4 luglio 1970 fu deciso lo scioglimento dell'Acpol e l'apertura della fase costituente per la creazione di un nuovo partito. Neanche due giorni dopo, venne a mancare la componente democristiana: in una riunione all'albergo Villa Sciarra di Monte Porzio Catone, in provincia di Roma, Donat-Cattin e il suo gruppo dichiararono la loro indisponibilità ad uscire dalla Dc, nel timore che l'assenza di una qualificata rappresentanza di sinistra avrebbe condannato il partito cristiano ad un'involuzione moderata che non era inevitabile (secondo una prospettiva che, come abbiamo visto, era stata espressa già da Labor alla metà degli anni Sessanta). In questa decisione, oltre ad evidenti considerazioni di rapporti di forza, influiva probabilmente anche l'esperienza che lo stesso Donat-Cattin stava compiendo in quel periodo in qualità di Ministro del Lavoro: una posizione di forza, come dimostrato anche dai risultati della contrattazione dell'Autunno caldo e dall'approvazione dello Statuto dei lavoratori, che probabilmente Donat-Cattin non voleva sacrificare sull'altare di un'incerta nuova formazione, proprio ora che sembravano aprirsi spazi per un'azione riformista autonoma della componente di sinistra all'interno della Dc.

Allo stesso modo, i dirigenti delle Acli e della Cisl presenti all'incontro (Gabaglio, Borroni, Brenna e Bosio per le prime, Macario, Carniti, Marini e Merli Brandini per la seconda) davano la loro piena solidarietà al progetto politico, condividendo l'idea della ristrutturazione delle forze politiche della sinistra in cui fosse protagonista anche la componente cattolica, ma dichiaravano la loro contrarietà alla messa a disposizione delle loro strutture per i compiti politici della nuova formazione.

Le Acli in particolare, come abbiamo visto, erano infatti nel pieno dei colloqui con la gerarchia, esplicitamente preoccupata dalla «pericolosa confusione che potrebbe crearsi tra le Acli [...] e nuove formazioni [...] dalla cui tendenza eversiva, autoritaria e distruttrice dei valori essenziali della

⁵⁸ Cfr. a questo proposito la dichiarazione di Guido Bodrato, *Acpol e partito*, «La Discussione», 22 marzo 1969, cit. in Colombo, *Cattolicesimo sociale*, 162.

persona non può attendersi la vera promozione sociale della classe lavoratrice»⁵⁹, mentre i dirigenti sindacali, impegnati in quel momento nell'importante battaglia sull'approvazione dell'incompatibilità, intendevano mantenere la propria coerenza con la prospettiva dell'autonomia dai partiti.

In questa situazione di oggettiva debolezza in cui nasceva l'Mpl – messo in difficoltà anche dalle ritrosie dei socialisti che, come i democristiani, sentivano di poter giocare ancora un ruolo importante all'interno del partito, specie in seguito alla scissione dei socialdemocratici nel luglio 1969 - la relazione di Gabaglio al convegno di Vallombrosa del 1970 rese ancora più difficile la posizione delle Acli di fronte alla proposta politica del suo ex presidente. Come ricordò molti anni dopo in una sua testimonianza, Labor giudicò l'ipotesi socialista «un ingenuo errore politico che ha tirato addosso alle Acli (non certo la prima volta!) la gerarchia cattolica»⁶⁰, dal momento che questa scelta, a suo dire, non andava fatta dal movimento nel suo complesso ma dai singoli militanti. La fine del collateralismo, e la conseguente uscita di scena di Labor, avrebbe infatti dovuto garantire «il processo di serena differenziazione politica all'interno», garantendo così maggiori spazi di manovra per le Acli in quella fase delicata di interlocuzione con i vescovi sul nuovo corso dell'organizzazione. Era però assai difficile non creare confusione: lo stesso Labor infatti a Vallombrosa aveva chiaramente pubblicizzato la sua formazione ai partecipanti al convegno. Il problema di fondo, che non fu risolto dall'ufficiale abbandono di incarichi esecutivi nelle Acli da parte di Labor, era nei fatti la mancata differenziazione e lo stretto collegamento tra Labor e Gabaglio, motivo per cui la differenza tra un impegno politico dell'organizzazione *tout court* e un impegno a solo titolo personale diventava una distinzione del tutto formale, con poco peso nei fatti e soprattutto impossibile da credere per la gerarchia ecclesiastica.

Pur troncato delle sue componenti più immediatamente partitiche e supportato in maniera cauta e indiretta dalle Acli e dalla Cisl, l'Mpl creò una struttura organizzativa e presentò in un manifesto le proprie tesi politiche. Come si vedrà chiaramente nel prossimo capitolo, una breve disamina delle proposte del partito di Labor permette di anticipare alcuni temi che saranno al centro dell'esperienza dei Cristiani per il socialismo. In primo luogo, sulla base di una lettura marxista della società italiana, l'Mpl criticava l'ideologia interclassista della Democrazia cristiana, vedendo in essa uno strumento di integrazione al sistema capitalistico delle fasce popolari ai fini di mantenimento del potere della classe dominante. L'alternativa socialista si manifestava quindi nella presa di coscienza di una parte importante del mondo cattolico (le Acli in primis) e dei ceti medi (impiegati, tecnici e studenti) della crisi della Democrazia cristiana come partito riformatore. Si trattava di un'alternativa che però

⁵⁹ Così la lettera del card. Poma alle Acli del 6 marzo 1970 già citata.

⁶⁰ Livio Labor, *Non l'Mpl ha fatto soffrire le Acli*, cit., p. 316

rifiutava esplicitamente il modello sovietico⁶¹, incentrata sulla partecipazione dei lavoratori alla vita politica ed economica del paese con tinte autogestionarie.

A dispetto del poco spazio che nell'elaborazione teorica era dedicato al tema, e della stessa volontà dei protagonisti di non chiudersi nell'«orticello cattolico», l'Mpl passò alle cronache come il primo esperimento di un secondo partito cattolico dopo l'egemonia trentennale della Dc. A spingere verso questa identificazione nell'opinione pubblica venivano da un lato la solitudine di Labor, abbandonato da tutte le componenti più direttamente partitiche, e dall'altro la stretta continuità tra l'ex presidente e il suo successore alla guida delle Acli.

Al mondo cattolico era dedicata nelle tesi dell'Mpl una considerazione strategica che vedremo sarà centrale negli anni seguenti, e che già abbiamo trovato in parte sviluppata nella scelta anticapitalistica delle Acli:

realizzare nel breve periodo un processo di massa che coinvolga finalmente nelle lotte politiche della sinistra italiana anche milioni di lavoratori, di giovani, di intellettuali, che per 25 anni in gran parte hanno sorretto, con il loro consenso, il distorto sviluppo del sistema capitalistico, contrario ai valori, ai bisogni politici, agli interessi globali delle masse popolari italiani⁶²

Veniva quindi ribadito che il partito si presentava come laico e non confessionale, per quanto si apprezzasse la rilevanza politica del «prevalere qualitativo di militanze provenienti dal mondo cattolico» che permettevano «l'inserimento nella lotta politica, per una strategia alternativa, di masse sempre più vaste di lavoratori cattolici»⁶³.

È opportuno notare come un'opinione di questo tipo riflettesse non soltanto le posizioni interne alle Acli, ma fosse una prospettiva condivisa anche all'interno della Fim. In un'opera del 1972 in cui si cercò di giustificare le posizioni assunte dalla Fim nel corso degli anni Sessanta in vista dell'unità sindacale, un gruppo di sociologi vicini al sindacato riconosceva che

Il fatto che masse di lavoratori cattolici o spolitizzati siano usciti da una posizione di emarginazione rispetto allo scontro di classe e al processo di costruzione della nuova società, non è soltanto un rafforzamento quantitativo del movimento, rappresenta anche un suo arricchimento

⁶¹ Negli anni della sua presidenza, Labor fece ben poche concessioni al Partito comunista, mantenendo una «intransigenza di principi» che lo portò a non partecipare alla stagione del «dialogo» tra cattolici e marxisti (su cui cfr. più avanti), insistendo su una «conversione alla democrazia» dei lavoratori comunisti o al limite, sulla fine degli anni Sessanta, ad una convergenza pratica con la Cgil nell'impegno per l'unità sindacale, attraverso l'impegno per l'unità sindacale e il lancio della cosiddetta «politica del pianerottolo» al Convegno di Vallombrosa del 1967 (su cui cfr. Livio Labor, *L'azione delle Acli per una società del lavoro*, ora in Labor, *Scritti e discorsi*, 2003, 1:549–66.). E quando pure venne accolta positivamente la denuncia del Pci dell'invasione sovietica della Cecoslovacchia, nelle tesi dell'Mpl il Pci veniva indicato come una forza di contenimento delle tentazioni autoritarie del blocco moderato a guida Dc che però non proponeva una seria alternativa di blocco di forze e di contenuti (tesi 55-57 della *Proposta del Mpl per l'alternativa socialista*).

⁶² *Proposte del Mpl per l'alternativa socialista*, cit. in Colombo, *Cattolicesimo sociale*, 224.

⁶³ *Ibidem*

qualitativo, sul piano delle linee e dell'esperienza pratica. Di tutto questo la Fim è un momento esemplare⁶⁴.

Nel frattempo, l'uscita dei socialisti dal governo Colombo nel febbraio 1972 sfociò nell'inedita decisione del Presidente della Repubblica Giovanni Leone di sciogliere anticipatamente le Camere. L'Mpl si trovò quindi costretto a convocare un'assemblea straordinaria nel marzo successivo in cui, in anticipo sui tempi che si erano prefissati, prese la decisione di partecipare alla tornata elettorale per la sola Camera dei deputati. A indebolire ulteriormente la già fragile tenuta della nuova formazione, contribuì la tesa situazione interna alle Acli, impegnate a fronteggiare le difficoltà legate alla deplorazione papale e alle decisioni della gerarchia: al Congresso di Cagliari dell'aprile 1972 infatti si fronteggiarono tre distinte correnti, divise sulla questione dell'«ipotesi socialista»: la posizione centrale nello scontro fu assunta da Gabaglio e da coloro che come lui intendevano sostanzialmente difendere le posizioni espresse al Congresso di Torino per il voto libero e la scelta anticapitalistica ma indietreggiare sull'ipotesi socialista; a destra, un gruppo guidato da Vittorio Pozzar (dopo che un'ala scissionista guidata da Giovanni Bersani si era allontanata dall'associazione per formare il Movimento cristiano lavoratori) per rassicurare la gerarchia intendeva ritornare su posizioni ancora più concilianti, mentre a sinistra Geo Brenna, sostenuto da Fausto Tortora e Franco Passuello e dalla quasi totalità di Gioventù Aclista⁶⁵ intendeva confermare le conclusioni del convegno di Vallombrosa e approfondirle in una vera e propria «scelta socialista». Gabaglio ottenne la maggioranza e fu confermato alla Presidenza nazionale, ma le divisioni interne alle Acli impedirono ai suoi rappresentanti di impegnarsi più concretamente all'interno della campagna elettorale⁶⁶.

In queste circostanze, il Movimento politico lavoratori di Labor, nato come tentativo di federazione della sinistra critica di Dc e Psi, finì di fatto per diventare agli occhi dell'opinione pubblica un nuovo «partito cattolico» di sinistra, cioè una formazione legata esclusivamente alle Acli, che coerentemente con le scelte di libertà del voto e di non collateralismo non potevano sostenere apertamente. Il risultato fu un fallimento secco ed evidente, all'interno di un più generale spostamento a destra degli equilibri politici del Paese. L'Mpl ottenne lo 0,4% dei voti, non superando il *quorum*, e simili risultati negativi

⁶⁴ Gian Primo Cella, Paola Piva, e Bruno Manghi, *Un sindacato italiano negli anni Sessanta: la FIM-CISL dall'associazione alla classe* (Bari: De Donato, 1972), 11.

⁶⁵ Nelle sue caratteristiche di movimento giovanile, Gioventù Aclista fu chiaramente investita dalla contestazione del Sessantotto, procedendo ad una rapida radicalizzazione delle proprie posizioni che integravano le riflessioni provenienti dalle Acli con una maggiore prossimità con il movimento studentesco prima e con le formazioni della Nuova sinistra poi, resistendo anche alle prospettive normalizzatrici degli anni seguenti, che avremo modo di citare nel prossimo capitolo. Sull'incontro di Gioventù Aclista con il Sessantotto cfr. Paola Dal Toso, *L'associazionismo giovanile in Italia: gli anni Sessanta-Ottanta* (Torino: Società editrice internazionale, 1995), 117–19.

⁶⁶ Tortora e Passuello furono in realtà rimossi dai propri incarichi già nell'agosto 1971, a dimostrazione di una volontà di Gabaglio di isolare un'ala sinistra del movimento con cui fino a quel momento vi era stata piena sintonia e collaborazione. Riferimenti alle vicende del Congresso di Cagliari si possono trovare in Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 174–81.

ottennero le liste a sinistra del Pci (in particolare quella del gruppo degli scissionisti del Pci legati alla rivista «Il manifesto») e il Psiup. A sorpresa, la Dc dimostrò un'ottima capacità di tenuta dopo aver affrontato la contestazione, e un risultato ancor più clamoroso fu ottenuto dall'estrema destra unificata nella lista di Msi-Destra nazionale, che ottenne l'8,67% dei consensi.

Il fallimento dell'Mpl portò quindi i suoi aderenti a confluire nei vari partiti della sinistra: in particolare, Labor e alcuni dei suoi principali collaboratori come Luigi Covatta e Gennaro Acquaviva, entrarono nel Psi, mentre un gruppo guidato da Luciano Mazzoni confluì nel Pci. Le sorti di Gabaglio furono inevitabilmente segnate da questi sviluppi, e lo portarono alle dimissioni. Mentre quindi Marino Carboni conquistava la presidenza e dava avvio a una svolta moderata, pronto a riprendere contatti con la Dc e soprattutto attento a ricucire i rapporti con l'episcopato, la corrente di sinistra delle Acli e il suo ramo giovanile si stabilizzavano nelle loro posizioni, portando quindi il loro contributo al Convegno di Bologna che avrebbe dato vita a Cristiani per il socialismo, mentre Fim, Fiom e Uilm, cercando di superare le incertezze delle rispettive confederazioni, davano vita alla Federazione unitaria dei metalmeccanici.

1.1.2 Il dissenso degli intellettuali: le riviste del dissenso

Dopo aver ricostruito la storia delle principali organizzazioni operaie del mondo cattolico e aver mostrato il percorso attraverso cui arrivarono al Convegno di Bologna del 1973 che diede vita a Cristiani per il socialismo in Italia, riteniamo utile proporre un percorso parallelo per quelle realtà che corrisposero alla «seconda componente» che diede vita al movimento.

È unanimemente riconosciuto dalla storiografia il ruolo svolto da alcuni importanti periodici nel cogliere i principali nodi teorici con cui venne a confrontarsi la galassia del dissenso cattolico alla fine degli anni Sessanta. Una parte significativa di queste esperienze editoriali nacque negli anni Cinquanta, si stabilizzò nella prima metà del decennio successivo e guardò con estrema attenzione e speranza allo sviluppo dell'assise conciliare. Impostò la discussione e la riflessione in Italia sulla ricezione dei documenti del Vaticano II, sulla loro interpretazione e le conseguenze che si dovevano trarre per il rinnovamento della Chiesa, e si confrontò infine, in modo variegato, con la contestazione politica e religiosa del Sessantotto¹.

¹ Si faccia riferimento a Daniela Saresella, *Dal Concilio alla contestazione: riviste cattoliche negli anni del cambiamento, 1958-1968* (Brescia: Morcelliana, 2005); Rocco Cerrato, «Dal concilio al '68. Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta», in *Il lungo decennio. L'Italia prima del '68*, a c. di Carmelo Adagio, Rocco Cerrato, e Simona Ursi (Verona: Cierre, 1999), 309–28; Sergio Ristuccia, a c. di, *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull'integralismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta* (Milano: Edizioni di Comunità, 1975).

Sembra fondamentale ripercorrere a grandi linee il percorso di queste riviste negli «anni del cambiamento», al fine di capire quale fu il punto da cui partirono consapevolmente le riflessioni dell'area del cattolicesimo italiano progressista negli anni Settanta, su temi che intrecciavano problematiche ecclesiali e politiche.

Una delle principali protagoniste, sia per diffusione sia per acume della riflessione fu senza dubbio la rivista fiorentina «Testimonianze». Il periodico nacque intorno all'esperienza comunitaria del circolo del Cenacolo, fondato dal padre scolio Ernesto Balducci, nel contesto di un cattolicesimo fiorentino particolarmente attivo e d'avanguardia sotto molti punti di vista, per l'influenza soprattutto di due figure fondamentali dell'ambiente cittadino, il card. Dalla Costa e il sindaco Giorgio La Pira². Fin dal primo numero del 1958, la rivista pose l'esigenza di una riflessione teologica per un movimento cattolico italiano che doveva aprirsi ad un approfondimento intellettuale e religioso che guidasse la sua azione sociale e politica. Il nodo centrale attorno al quale si concentrarono le riflessioni dei principali animatori del periodico, Balducci, Mario Gozzini e Danilo Zolo fu la partecipazione non subordinata dei laici alla vita della Chiesa. Premessa di questo tipo di ragionamenti si trovava nell'influenza della *nouvelle théologie*, specie il pensiero di Jaques Maritain ed Emmanuel Mounier; conseguenza di questa volontà di impegno era invece la struttura della rivista come organo di opinione e di informazione sugli argomenti di attualità del mondo cattolico italiano ed internazionale, al fine di contribuire alla formazione di un'opinione pubblica critica nella Chiesa italiana³.

Altra rivista che costituì un punto di riferimento imprescindibile per il dibattito nel mondo cattolico italiano fu la veneziana «Questitalia», anch'essa fondata nel 1958. Il suo direttore era Wladimiro Dorigo, importante rappresentante della corrente di sinistra intellettuale della Dc «La Base» nel corso degli anni Cinquanta. Proprio al momento di fondare la rivista, Dorigo aveva deciso di abbandonare la militanza nel partito, complici anche l'estromissione dalla direzione del «Popolo del Veneto» a causa delle pressioni dell'episcopato, e la difficoltà con cui si era avviato il progetto di una alleanza d'avanguardia con il partito socialista alle elezioni amministrative della città.

Questo evento permette di comprendere chiaramente quale fu, sin dall'inizio, l'obiettivo polemico di «Questitalia»: una critica rigorosa e incessante alla Democrazia cristiana, per una sua maggiore indipendenza dalle direttive della gerarchia ecclesiastica, per l'abbandono di un'ideologia cattolica mistificante e conservatrice e per l'attuazione di una politica progressista attraverso la formula governativa del centro-sinistra, che proprio in quel periodo iniziava il suo lungo e tormentato processo

² Sull'ambiente cattolico fiorentino del secondo dopoguerra cfr. Luciano Martini, *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009). Su Ernesto Balducci cfr. la biografia di Bruna Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci: la Chiesa e la modernità* (Roma-Bari: Laterza, 2002).

³ Cfr. Maria Cristina Giuntella, «“Testimonianze” e l'ambiente cattolico fiorentino», in *Intellettuale cattolici tra riformismo e dissenso*, a c. di Sergio Ristuccia (Milano: Edizioni di Comunità, 1975).

d'avvio. Il nucleo concettuale primario attorno al quale ruotavano tutte le riflessioni del periodico (che per questo rifiutò sempre l'aggettivo «cattolico» per definirsi) era la critica all'integrismo, un tema di cui vedremo a breve le caratteristiche e implicazioni nel corso degli anni Sessanta, nonché la sua continua importanza e sopravvivenza nell'esperienza del dissenso cattolico degli anni Settanta⁴. Nel periodo immediatamente precedente l'apertura del Concilio Vaticano II, c'era anche un'altra rivista che si occupava di tematiche che poi sarebbero state sviluppate ampiamente negli anni successivi, «Il gallo» di Genova. Fondata da un gruppo di amici per creare un punto di incontro tra credenti e non credenti nel gennaio 1946, anche sulla scia dell'esperienza di collaborazione antifascista nella Resistenza tra cattolici e marxisti, la rivista diretta da Nando Fabro condivideva con le due precedenti l'interesse per la cultura cattolica francese e si poneva in una posizione di aperto dialogo e confronto tra culture differenti, distinguendosi in particolare per l'attenzione al rapporto con il mondo protestante⁵.

Altre esperienze editoriali importanti per l'attenzione e l'impatto che ebbero sui protagonisti del dissenso cattolico furono «Il tetto», fondata da alcuni giovani dell'Azione cattolica napoletana nel 1964 e più attiva e continuativa testata meridionale negli anni Sessanta e Settanta, oltre a «Momento», bimestrale milanese diretto da Marcello Gentili e nato nel 1965, e «Religioni Oggi», diretta da Alceste Santini e frutto della stagione del dialogo tra cattolici e marxisti di cui parleremo a breve⁶.

Non è questo ovviamente un quadro esaustivo del variegato panorama editoriale del mondo cattolico italiano, che si componeva anche di riviste sotto il più diretto controllo ecclesiastico o viceversa di emanazione politica, come anche di testate di tradizione laica interessate all'analisi del cattolicesimo italiano⁷. Ma per la continuità della loro attività editoriale, il protagonismo e l'importanza degli intellettuali che vi lavorarono, la funzione propositiva nell'indicare temi di discussione e orientare il dibattito, queste rappresentano senza dubbio le principali riviste di quell'area genericamente

⁴ Marcello Vigli, «“Questitalia”: una via cattolica alla laicità», in *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, a c. di Lucia Ceci e Laura Demofonti (Roma: Carocci, 2005); Francesco Sidoti, «“Questitalia” e la polemica sui temi dell'organizzazione politica dei cattolici», in *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, a c. di Sergio Ristuccia (Milano: Edizioni di Comunità, 1975).

⁵ Sull'esperienza della rivista fino alla fine degli anni Sessanta cfr. Paolo Zanini, *La rivista «Il Gallo». Dalla tradizione al dialogo (1946-1965)* (Milano: Biblioteca Francescana, 2012); Paolo Zanini, «Le riviste dei cattolici italiani nel Sessantotto: il caso de “Il Gallo”», in *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Marta Margotti (Roma: Studium, 2019), 99–113; Chito Guala e Romano Severini, «Dialogo, obbedienza, critica e dissenso nel “Gallo” momenti di una lunga presenza», in *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, a c. di Sergio Ristuccia (Milano: Edizioni di Comunità, 1975).

⁶ Una prima panoramica di alcune di queste riviste in Attilio Monasta, «Il dissenso cattolico nell'esperienza di quattro riviste: “Momento”, “Note di cultura”, “Note e rassegne”, “Il tetto”», in *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, a c. di Sergio Ristuccia (Milano: Edizioni di Comunità, 1975).

⁷ Per una visione d'insieme più completa, si rimanda al primo capitolo di Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, 37–90.

«progressista» dal punto di vista politico ed ecclesiale che avrebbe appunto preparato – e analizzato – il dissenso cattolico all'accendersi della contestazione.

Per i temi che presentano una più immediata attinenza con la materia di questo studio, le discussioni che più attirarono l'interesse delle riviste riguardarono, oltre al generale cambiamento di impostazione della relazione della Chiesa con la modernità, le sue specifiche declinazioni in termini di rapporti tra Chiesa e società, ruolo del laicato e riconoscimento del pluralismo.

In questo senso, era soprattutto il passaggio dalla Chiesa come *societas perfecta* a manifestazione del «popolo di Dio» in cammino a porre le basi per il riconoscimento del laico come figura centrale dell'esperienza di fede. Come già abbiamo detto, questo era un tema affrontato sin dalle origini da «Testimonianze», e non è un caso che il primo convegno nazionale della rivista, che negli anni precedenti aveva iniziato un'opera di diffusione di gruppi locali di suoi lettori e simpatizzanti, sul modello francese di «Témoignage Chrétien», fosse proprio dedicato a *Responsabilità del laicato italiano dopo il Concilio*. All'incontro, tenutosi a Firenze nel gennaio 1966, Balducci insistette sul nuovo significato che assumeva l'autonomia della coscienza del credente nel direzionare le sue scelte, mentre Gozzini si concentrò sulla dimensione partecipativa nella vita delle comunità, attraverso organi pastorali di collaborazione tra laici e credenti, che troveranno poi applicazione nei consigli pastorali e diocesani. Raniero La Valle, direttore del giornale bolognese «L'Avvenire d'Italia», poi bruscamente rimosso dal suo incarico nel 1967, si occupò invece di un tema che avrebbe caratterizzato la sua intensa vicenda personale e politica negli anni successivi: derivando dai testi conciliari la condizione dell'autonomia dei credenti sul piano politico, La Valle riteneva che spettasse ai laici, e non più alla gerarchia, elaborare i contenuti di un'azione politica e sociale per i cattolici, responsabilizzando così l'ampia maggioranza del «popolo di Dio» alla ricerca di un nuovo modo di affrontare i numerosi problemi di una società in trasformazione.

La connessione tra il potenziamento del ruolo del laicato e l'azione politica autonoma dei cattolici era del resto un tema all'ordine del giorno nell'immediato post-concilio e, nel caso italiano, chiamava in causa direttamente un problema che già abbiamo visto essere all'origine delle preoccupazioni dei vescovi sulla svolta delle Acli: la Democrazia cristiana come partito confessionale e l'unità politica dei cattolici.

«Questitalia», impegnata dalla prima ora nella battaglia politica per l'ingresso al governo del Partito socialista, riteneva che il centro-sinistra fosse la sola formula possibile che potesse garantire all'Italia le riforme di cui aveva bisogno, e soprattutto che l'alleanza avrebbe permesso alla Dc di svincolarsi dalle sue componenti conservatrici, su cui tanto peso aveva peraltro l'ingerenza ecclesiastica. Dorigo, con una serie di interventi poi raccolti nel volume *Polemiche sull'integrismo*⁸, contrastava

⁸Wladimiro Dorigo, *Polemiche sull'integrismo* (Vicenza: La Locusta, 1962).

apertamente le dure resistenze che venivano dalla gerarchia all'incontro tra Dc e Psi, affermando che l'ispirazione cristiana non poteva essere di per sé portatrice di una istanza politica autonoma se non come una proposta «integrata», cioè ideologica, mistificante, e quando non essenzialmente conservatrice comunque traditrice dei valori essenziali del Vangelo. Da questa premessa derivavano per Dorigo in primo luogo una svalutazione della dottrina sociale come metodo autonomo della Chiesa di trovare soluzioni per i problemi della società, e in secondo luogo la dannosità di un partito come la Dc, per il suo carattere confessionale e soprattutto per l'obbligo che veniva dalle indicazioni vescovili di militare in un unico partito. Partendo così da questa radicale distinzione tra fede e politica, «Questitalia» denunciava continuamente non solo l'operato politico del principale partito di governo, ma sollecitava l'abbandono di una subordinazione alle direttive ecclesiastiche per i cattolici e la rottura del partito unico, al fine di far emergere, al di là degli equivoci dell'interclassismo, un polo di cattolici democratici, laici ed autonomi che non fosse ingabbiato dall'obbligo politico e morale di permanenza in un solo partito.

Le polemiche di «Questitalia» non si indirizzavano però solo contro la Dc, per quanto concerneva l'unità politica dei cattolici. Se dal Vangelo non era possibile dedurre un univoco orientamento nella politica e nella società, era lo stesso aggettivo «cattolico» per qualificare politicamente un'organizzazione a costituire un problema per i redattori della rivista veneziana. Coerentemente con questo assunto, «Questitalia» nel 1966 si scagliò contro «Testimonianze» e la sinistra cattolica fiorentina: nel maggio 1964 infatti, da una costola giovanile del periodico di Nicola Pistelli «Politica»⁹, era nata la rivista «Note di cultura», della quale erano animatori due importanti redattori di «Testimonianze», Pier Giorgio Camaiani e Danilo Zolo. Nel 1966, dalle pagine della rivista uscì una aperta sconfessione della Dc: dichiarando che non vi fosse più spazio per una militanza efficace al suo interno dei cattolici progressisti, «Note di cultura» lanciò in termini abbastanza espliciti la proposta di un nuovo partito cattolico di sinistra. Se da un lato «Testimonianze» fu travolta dalle polemiche di destra guidate dalla giornalista del «Borghese» Gianna Preda suscitando per reazione il ritiro dell'approvazione ecclesiastica e la sostituzione di Balducci alla guida del periodico con un comitato direttivo composto da soli elementi laici, dall'altro lato «Questitalia» definì l'operazione come un «integrismo di sinistra», pubblicando un numero speciale in cui auspicava che dalla fine dell'unità politica non emergessero più partiti cattolici, bensì un più chiaro e accettato pluralismo di posizioni¹⁰.

⁹ Su cui cfr. Mario G. Rossi, «Partito cattolico e autonomia della politica: il contributo di Nicola Pistelli», in *Nicola Pistelli: un leader della sinistra democristiana tra cultura e politica (1929-1964)*, a c. di Giulio Conticelli, Giuseppe Matulli, e Mario G. Rossi (Roma: Viella, 2019).

¹⁰ *Bilancio conciliare e pericoli del neointegrismo in Italia*, «Questitalia», n. 98-99, 1966

La messa in crisi dell'unità politica dei cattolici da parte dei documenti conciliari suscitò anche una reazione da parte della Democrazia cristiana, che si vide costretta a tentare di rivedere la sua identità alla luce delle novità espresse dalla Chiesa. Partendo dallo stimolo di una lettera collettiva indirizzata al partito da un gruppo di intellettuali nella quale si chiedeva alla Dc di ribadire la sua profonda ispirazione cristiana e richiamarsi alla tradizione, che si riteneva perduta, del popolarismo, il segretario della Dc Mariano Rumor organizzò nell'aprile 1967 un convegno a Lucca su *I cattolici italiani nei tempi nuovi della cristianità*. Avendo già avuto modo di vedere le opinioni espresse in questa sede da Livio Labor, possiamo aggiungere che complessivamente, ad opera dei dirigenti democristiani e degli intellettuali vicini al partito, venne riaffermata la legittima presenza di formazioni politiche cattoliche, con maggiori o minori accenti sulla necessità storica o la validità ideologica di un partito cristiano, mentre le riviste polemizzarono apertamente contro questo tipo di impostazione: innanzitutto, rifiutarono l'esplicito invito di partecipazione al convegno; all'incontro presenziò poi, a titolo personale, Mario Gozzini, con un intervento chiarificatore che accusava la Dc di aver rallentato lo sviluppo di una coscienza religiosa approfondita e autonoma dei cattolici. In modo provocatorio, Gozzini propose l'eliminazione dell'aggettivo «cristiana» dal nome del partito e il rifiuto di un sostegno elettorale dei vescovi¹¹; da ultimo, il tema fu ripetutamente affrontato nelle pagine delle riviste stesse. «Il tetto», in una approfondita inchiesta sull'unità politica dei cattolici del maggio 1966, presentava un variegato arco di posizioni dell'area cattolica progressista, che andavano dalle proposte della giovane democristiana Lidia Menapace, per una laicizzazione del partito coerente con le impostazioni delle correnti di sinistra della Dc, a quelle di Marcello Vigli, redattore romano di «Questitalia», per il quale, non potendo offrire ai cattolici in quanto tali particolari formule politiche o contributi ideologici, l'esistenza di un partito cattolico non era in alcun modo giustificata¹².

Parallelamente al tormentato rapporto con la Dc, le riviste iniziarono ad impegnarsi anche sul tema del «dialogo» con il marxismo, inteso in questa fase come confronto teorico sulle differenze e i possibili punti di incontro tra queste due «visioni del mondo». L'interesse per il confronto teorico tra marxismo e cristianesimo aveva una lunga storia nel dibattito intellettuale cattolico italiano e internazionale. In epoca repubblicana, dopo che a partire dall'esperienza della Resistenza il tema era stato affrontato dal movimento dei cattolici-comunisti e dalla sinistra cristiana, prime riflessioni erano nate dalle pagine delle riviste, specialmente in occasione dell'apertura a sinistra¹³.

Negli anni Sessanta venne strutturandosi in particolare un confronto tra cattolicesimo e comunismo che rappresentò la parte più avanzata di quel «dialogo con il mondo moderno» che il Concilio sembrava aver legittimato con la *Gaudium et Spes*.

¹¹ Sullo svolgimento del convegno cfr. Santagata, *La contestazione cattolica*, 126–33.

¹² I contributi sono consultabili in «Il tetto», nn. 13-15, maggio 1966

¹³ Una breve panoramica è offerta da Saresella, *Cattolici a sinistra*.

Indiscusso protagonista della stagione del dialogo fu il redattore di «Testimonianze» Mario Gozzini che nel 1964 diede alle stampe il volume *Il dialogo alla prova*. Il libro, opera collettanea con interventi di diversi esponenti cattolici e comunisti, originò dall'incontro di Gozzini e Giampaolo Meucci con i dirigenti del Pci Lucio Lombardo Radice e Luciano Gruppi¹⁴. L'obiettivo era valorizzare un dialogo tra due culture, quella marxista e quella cattolica, che sembravano trovare, nell'opinione di qualificati esponenti intellettuali, nuove possibilità per superare gli steccati ideologici che avevano caratterizzato la loro aspra convivenza nel periodo precedente.

Nel capitolo di apertura del libro, Gozzini sostenne che l'iniziativa nasceva dal tentativo di mettere a frutto le innovazioni del pontificato di Giovanni XXIII confermate dal Concilio, in particolare quella distinzione tra dottrine errate e movimenti storici dell'enciclica *Pacem in terris* che favoriva un incontro e anche ad una collaborazione su alcuni importanti problemi, primo tra tutti quello del mantenimento della pace nell'era della minaccia nucleare¹⁵. Gozzini prendeva l'avvio da una considerazione fondamentale secondo cui «la concezione cristiana dell'uomo e della vita non presenta nessun appiglio per una conciliazione con la concezione marxista nella sua globalità, e viceversa»¹⁶; stabilito questo, affermava però la possibilità di un dialogo culturale che non avesse finalità politiche, ma che permettesse ai due rispettivi sistemi di individuare gli elementi di difficoltà e gli spazi di riformabilità di due sistemi di pensiero al fine di far fronte comune alle grandi sfide del presente. Gli interventi di parte comunista vennero da membri del partito che si erano occupati di tematiche legate all'analisi della religione e del mondo cattolico, come Lucio Lombardo Radice, Luciano Gruppi e Salvatore Di Marco. Tutti sottolineavano concordemente tre elementi di fondo, che è utile richiamare per sommi capi: in primo luogo, osservavano con interesse e partecipazione lo svolgimento del Concilio, esprimendo apprezzamenti per l'azione e l'insegnamento del defunto papa Giovanni XXIII, in ordine soprattutto alla collaborazione sui temi della pace, che i comunisti rivendicavano come elemento primario della loro lotta politica; si dedicavano poi (qualcuno con maggiore sistematicità, specie Lombardo Radice e Di Marco) a contestare le tesi recenti del «rapporto Ilcev», in cui il dirigente sovietico aveva ribadito il fondamento materialista ed ateo del comunismo, contrario ad ogni valorizzazione positiva del sentimento religioso. Contro questa posizione ufficiale dei sovietici, i comunisti italiani insistevano su un approccio meno dogmatico e intransigente alla dottrina marxista-leninista, cercando di dimostrare come le posizioni di Marx sulla religione non fossero assolute ma fondate storicamente (e quindi passibili di modifiche con il mutare della storia), e quelle di Lenin da

¹⁴ Cfr. Giambattista Scirè, «Le Carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra», *Italia Contemporanea* 233 (dicembre 2003): 15.

¹⁵ L'enciclica, e in particolare il paragrafo 83 dove si introduce questa distinzione, è consultabile all'indirizzo http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

¹⁶ Mario Gozzini, a c. di, *Il dialogo alla prova: cattolici e comunisti italiani* (Firenze: Vallecchi, 1965), 9.

rivedere alla luce dell'attualità e dei suoi problemi. Su questo punto, veniva teorizzata l'accettazione di un pluralismo di valori come base di una rivoluzione socialista che, concordemente con le esigenze della coesistenza pacifica, potesse essere realizzata per via non violenta e democratica. Era legato a questo tipo di concezione il terzo elemento richiamato con insistenza dall'intervento di Luciano Gruppi: al di là delle dichiarazioni sovietiche e della concreta situazione della libertà religiosa nei paesi dell'Urss, che mettevano in allarme i cattolici circa le «garanzie» che un sistema politico comunista poteva fornire loro, il partito comunista italiano si era sempre mosso secondo una traiettoria diversa, con un interesse per il mondo cattolico che, partito dall'elaborazione di Gramsci, era passato per la lotta comune nella Resistenza e nella collaborazione alla redazione della carta costituzionale ed era arrivato, nelle tesi per il X Congresso del 1962, non soltanto a riconoscere la possibilità per un cattolico di militare nel partito (già espressa dallo Statuto del 1946), ma 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 dell'uomo contemporaneo». Una riflessione sulle potenzialità rivoluzionarie della religione non relegata semplicemente ad «oppio dei popoli», che era propria anche dell'ultimo Togliatti del discorso di Bergamo (1963) e del Memoriale di Yalta, in cui si riconosceva la necessità di eliminare «la vecchia propaganda ateistica» dal bagaglio culturale del partito, ormai non più rispondente alla realtà del cattolicesimo contemporaneo¹⁷.

A questo tipo di impostazione, che non riusciva a occultare degli scopi più immediatamente politici di presentazione del Pci come partito di alternativa di governo alla Dc, si alternavano commenti di parte cattolica¹⁸ che, oltre a non rappresentare il pensiero di dirigenti politici o membri dell'apparato democristiano, erano anche più variegati nel loro giudizio sul dialogo. In generale, con la parziale eccezione dello scritto di Zolo – teso a cercare, sulla scorta del personalismo di Emmanuel Mounier, dei possibili contatti tra l'anticapitalismo cattolico e quello marxista – questi interventi si concentravano soprattutto nel ribadire l'inconciliabilità teorica e pratica tra cristianesimo e comunismo, affermando però l'urgenza e la possibilità di un confronto che andasse oltre gli eccessi dell'anticomunismo precedente. Ci si intendeva aprire da un lato, con un'attenzione pastorale nuova emersa dagli insegnamenti del Concilio, al confronto sui valori della persona umana e sul problema della pace, e dall'altro invece si sottolineavano, in un'ottica per certi versi ancora di ricerca di garanzie

¹⁷ Si veda la contestualizzazione di questo nuovo rapporto tra Chiesa e mondo comunista, preludio all'avvio della cosiddetta *Ostpolitik* vaticana in Chenu, *L'ultima eresia*. Sulla reazione che suscitò nel comunismo italiano l'assise conciliare cfr. Lorenzo Ettore, *Il Pci e il Concilio Vaticano II: dal partito dei cattolici al cattolicesimo* (Roma: Studium, 2014).

¹⁸ Oltre a Gozzini, il cui intervento assumeva carattere riassuntivo delle posizioni emerse, Nando Fabro, Ruggero Orfei, Gian Paolo Meucci e Danilo Zolo – non a caso tutti impegnati in riviste culturali cattoliche come «Testimonianze», «Il Gallo», «Relazioni Sociali» e «Vita e pensiero».

per i cattolici, i necessari e auspicabili mutamenti della dottrina marxista che avrebbero permesso un più sereno rapporto con la religione: tra tutti, il riconoscimento di un vero pluralismo, l'attenzione alla dimensione della persona e della soggettività, l'abbandono delle tesi per cui il progresso tecnico-scientifico avrebbe eliminato la fede religiosa e, soprattutto, una diversa valutazione dell'alienazione religiosa:

Si combatta pure contro certi contenuti storici della religione che la possono rendere (e in effetti la resero) strumento di alienazione sociale, politica, economica, culturale; ma si abbia chiara la distanza che passa fra questo aspetto "secondario" della religione e la religione in sé stessa¹⁹.

Con queste cautele e prime aperture al confronto, il dibattito si allargò all'arena internazionale, nella quale la posizione dei comunisti italiani, ancora rappresentata da Lombardo Radice (il più strenuo sostenitore di parte marxista per un riconoscimento del valore rivoluzionario della fede religiosa), mostrò di essere la più avanzata in Europa. Nel maggio 1965, a Salisburgo, l'istituto *Paulus Gesellschaft* diretto da Erich Kellner organizzò infatti il primo di una serie di convegni in cui intervennero qualificati esponenti di vari paesi a discutere dei rapporti tra marxismo e cristianesimo²⁰. Qui entrò nel dibattito per la prima volta un personaggio che avrà poi una importanza capitale nella storia dei Cristiani per il socialismo, a livello italiano e internazionale: il sacerdote salesiano Giulio Girardi, membro del neocostituito «Segretariato per i non credenti», ispirato dall'opera del card. König e diretto da Vincenzo Miano. In questa sede Girardi si preoccupò di definire più chiaramente limiti e prospettive dell'ateismo marxista, cominciando a sviluppare un nucleo di riflessioni sulle possibilità di un marxismo antidogmatico che non fosse necessariamente ostile alla dimensione della trascendenza²¹.

A questo incontro, come a quelli che seguirono, dedicò ampio spazio di documentazione la rivista «Il tetto», che insieme a «Testimonianze» fu la più coinvolta e interessata agli sbocchi di carattere primariamente religioso e secondariamente politico cui poteva arrivare il dialogo con i comunisti²². Una serie di lettere di Gozzini a qualificati dirigenti del Pci, come Ingrao, Natta, Gruppi e lo stesso Lombardo Radice, mostra però come da parte dell'intellettuale cattolico non vi fosse un'ingenua fiducia nelle possibilità del confronto: lamentava infatti una scarsa attenzione del Pci ai risvolti filosofici del dibattito in favore di una più frettolosa e spregiudicata ricerca di risultati pratici, la concezione arretrata di un mondo cattolico compatto e identificato nella Democrazia cristiana e, conseguentemente, la ricerca continua dei dirigenti comunisti di un abboccamento con esponenti del

¹⁹ G. Gozzini, *Introduzione al dialogo* in Gozzini, *Il dialogo alla prova*, 44.

²⁰ Chenu, *L'ultima eresia*. Cap. X

²¹ Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, 319–22.

²² Cfr. Monasta, «Il dissenso cattolico nell'esperienza di quattro riviste: "Momento", "Note di cultura", "Note e rassegne", "Il tetto"».

partito cristiano. Alcuni di questi elementi erano riconosciuti come limiti dallo stesso Lombardo Radice, che arrivò alla conclusione che i cattolici interessati al dialogo erano più preparati sul marxismo di quanto i marxisti non fossero sul cristianesimo. Per i comunisti, evidentemente, la questione del dialogo aveva importanti risvolti di tipo politico, in senso sia tattico sia strategico. Questo si poté osservare bene – ma vedremo come si tratti di un nodo problematico di lungo periodo, che attraversa tutta la storia del Pci – in occasione del delicato XI Congresso del 1966, il primo dalla morte di Togliatti, in cui vennero confrontandosi le due posizioni alternative di Pietro Ingrao e Giorgio Amendola. Tra le varie divergenze che sottintendevano la proposta strategica dei due dirigenti figurava infatti anche il rapporto da tenere con il mondo cattolico: Ingrao – in vari momenti partecipe del dialogo con le punte avanzate del cattolicesimo progressista – sosteneva la necessità di raggiungere le masse cattoliche per allontanarle dalla Dc, mentre Amendola si dimostrava poco interessato a questo tipo di operazioni, preferendovi semmai un rapporto più di vertice con la dirigenza democristiana. Alla fine del Congresso, con contraccolpi che si riveleranno pochi anni più tardi con l'espulsione del gruppo del «manifesto», emerse complessivamente la linea di Amendola, per quanto sul fronte del rapporto con il mondo cattolico la strategia messa in atto dal nuovo segretario Luigi Longo non disdegnasse un riconoscimento delle punte più radicali del mondo cattolico, specialmente dopo il Sessantotto²³.

Nell'aprile 1966 si tenne un nuovo incontro internazionale della *Paulus Gesellschaft* a Herrenchiemsee, che merita di essere sottolineato ai nostri fini soprattutto perché in questa sede Girardi elaborò per la prima volta l'idea, sviluppata successivamente sia in un fortunato volume del 1968 sia poi nel suo impegno intellettuale all'interno di Cristiani per il socialismo, secondo la quale fosse possibile e necessario superare i due «integrismi» cristiano e marxista, che portavano inevitabilmente allo scontro tra due visioni del mondo contrapposte e inconciliabili. Questo superamento avrebbe portato ad una vera collaborazione che contribuisse alla trasformazione rivoluzionaria della società, partendo dal presupposto dell'autonomia dei valori profani rispetto a quelli più direttamente religiosi²⁴.

Nello stesso 1966 uscì anche un importante volume del sacerdote romagnolo Lorenzo Bedeschi, professore di storia all'Università di Urbino e studioso del modernismo cattolico: in *La Sinistra*

²³ Sullo scontro del Congresso del 1966, in cui al centro vi era il problema della pubblicità del dissenso interno e le questioni dello sviluppo, cfr. da ultimo Claudio Natoli, «La sinistra del Pci negli anni Sessanta», *Studi storici*, fasc. 2 (2014): 449–80. Sull'attività di Longo e del partito nella seconda metà degli anni Sessanta cfr. Alexander Höbel, *Il PCI di Luigi Longo, 1964-1969* (Napoli ; Roma: Edizioni scientifiche italiane, 2010). Sulla reazione della Dc alle aperture del Pci sulle questioni del mondo cattolico cfr. Marialuisa Lucia Sergio, «Il Centro perduto. Aldo Moro e i sindacalisti cristiani nella crisi del '68», *Ventesimo Secolo* 20 (ottobre 2009): 143–66.

²⁴ Il libro che consacrò il salesiano come una delle figure intellettuali più importanti del dissenso cattolico italiano e internazionale è Giulio Girardi, *Marxismo e cristianesimo* (Assisi: Cittadella, 1966). Cfr. a proposito Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, 388–89.

cristiana e il dialogo con i comunisti, Bedeschi cercò infatti, sulla base di sollecitazioni che evidentemente venivano dal dibattito contemporaneo, di riprendere una storia del recente passato, quella del movimento dei cattolici-comunisti che visse tra la fine degli anni Trenta e la metà degli anni Quaranta, cercando oltretutto di connettere la storia di questo piccolo gruppo intellettuale con la storia del modernismo di inizio Novecento²⁵. Avremo modo di cogliere l'evoluzione di questo interesse insieme storiografico e politico dell'opera di Bedeschi nel corso degli anni Settanta, così come le coincidenze più generali tra lo studio dei cattolici-comunisti e la concreta militanza nell'area cattolica di sinistra. Per ora possiamo limitarci a sottolineare che Bedeschi, proprio in occasione della presentazione del suo libro nel dicembre 1966, aveva preso contatti con alcuni dirigenti del Pci perché favorissero la candidatura alle elezioni del 1968 di qualificati esponenti del mondo cattolico progressista nelle sue liste senza sottometterli alla disciplina di partito, un'operazione che contemporaneamente stava conducendo Ferruccio Parri con l'area laico-socialista.

In una lettera a Giorgio Napolitano, Bedeschi indicò lo scopo chiaramente politico di questa scelta di personalità del mondo cattolico:

Quindi candidati cattolici o anche non cattolici, ma di un certo tipo omogeneo. [...] Se cattolici, devono chiaramente essere già considerati dall'opinione pubblica per quel che hanno fatto o fanno. Entrando in lista devono portare soluzioni politiche e motivazioni politiche, non già d'altra natura. Ciò per dare valore dirompente alla «disubbidienza» rispetto all'unità politica dei cattolici e per togliere ogni sospetto preterintenzionale di qualsiasi integralismo di sinistra cioè di nuovo partito confessionale²⁶.

Il progetto, nel quale erano stati inizialmente coinvolti Adriano Ossicini, già protagonista del movimento dei cattolici-comunisti, Nando Fabro, Wladimiro Dorigo, Franco Leonori e Mario Gozzini, alla fine portò alla sola candidatura di Ossicini, che diede vita al gruppo degli indipendenti insieme a Ferruccio Parri²⁷.

Gozzini pur condividendo il senso dell'operazione, rifiutò per motivazioni di ordine essenzialmente contestuale e politico (il primato di una maturazione religiosa del mondo cattolico, la difficoltà di creare un fronte comune nel cattolicesimo progressista antidemocratico, il rischio di una reazione dura del partito e della gerarchia tale da inficiare l'allargamento del dialogo), cui si aggiungevano

²⁵ Lorenzo Bedeschi, *La sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti* (Parma: Guanda, 1966). In quello stesso torno di tempo, vennero pubblicate altre opere a metà tra memorialistica, raccolta delle fonti e prima sistematizzazione storica, come Mario Cocchi, *La Sinistra cattolica e la Resistenza* (Roma; Milano: CEI, 1966).; Franco Leonori, *La fine della sinistra cristiana*, «Il Mulino», n. 6, 1966; Antonio Tatò, *L'esperienza della Sinistra cristiana e il suo significato*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», n. 19-20/1966; Marisa Cinciari Rodano, *Cattolici comunisti*, in Pietro Secchia (a cura di), *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, vol. 1, 1968. Per un resoconto di questa bibliografia si rimanda a Paolo Zanini, «Gli altri cattolicesimi politici», *Mondo Contemporaneo*, fasc. 2-3 (2018): 169-78.

²⁶ Lettera di Lorenzo Bedeschi a Giorgio Napolitano, 6 dicembre 1967, cit. in Giambattista Scirè, *Gli indipendenti di sinistra: una storia italiana dal Sessantotto a Tangentopoli* (Roma: Ediesse, 2012), 23.

²⁷ Ivi, pp. 15-62

però anche alcune perplessità, comunicate a Lombardo Radice in una lettera del 10 gennaio 1968, sul livello di maturità raggiunto dal Partito comunista stesso²⁸.

Anche per Dorigo quest'operazione manifestava una serie di criticità, che discendevano da prospettive di ordine ideologico e politico. Da un lato infatti, la redazione di «Questitalia» si era opposta decisamente al dialogo tra cattolici e comunisti, sia perché leggeva nelle aperture del Pci ai cattolici un tentativo di avvicinarsi all'istituzione ecclesiastica, impedendo così l'acquisizione da parte cattolica di una più coerente prospettiva di autonomia dell'ambito temporale²⁹ sia perché il modo stesso con cui il dialogo veniva portato avanti a livello teorico rischiava di essere «un confronto sul piano ideologico tra due integralismi e di incontro trasformistico sul piano politico tra sinistra comunista e sinistra democristiana»³⁰. Dall'altro lato, in quello stesso periodo, la rivista cominciò cercare una forma di raggruppamento di quel fenomeno dei cosiddetti «gruppi spontanei» che era venuto formandosi a ridosso del Sessantotto. Si trattava di piccole realtà di fuoriusciti dall'associazionismo tradizionale o raggruppamenti *ex novo*³¹ che in un mescolamento sempre diverso di fede e politica si rendevano spesso protagonisti di azioni eclatanti, come nel caso forse più noto della stagione del Sessantotto – l'occupazione della cattedrale di Parma. In primo incontro a Rimini nel novembre 1967, ospitato da Antonio Zavoli e dal Circolo Maritain di cui era uno dei principali animatori³², Bedeschi ripropose l'idea delle candidature indipendenti al Senato, senza trovare il sostegno della maggioranza³³. «Questitalia» organizzò quindi un nuovo incontro a Bologna il 25 febbraio 1968, il convegno *Credenti e non credenti per una nuova sinistra*, per realizzare e coordinare una rete di questi gruppi. Nella relazione di apertura, Dorigo affermò il superamento dell'unità politica dei cattolici³⁴ e l'importanza che i gruppi spontanei dovevano avere nella collaborazione alla formazione di una «nuova sinistra» alternativa alle forze della sinistra storica. Grazie alla decisiva spinta di Dorigo, nella questione dei rapporti fede-politica prevalse la prospettiva anti-integrata, con la conseguente decisione di aprirsi alla collaborazione con tutte le forze di contestazione al sistema capitalistico senza però giustificare questo impegno su basi religiose, come

²⁸ Scirè, «Le Carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra», 20. Nella lettera Gozzini affermò esplicitamente che «l'attuale Pci mi persuade troppo meno di qualche anno fa sia sul piano politico sia sul piano culturale»

²⁹ Vigli, «“Questitalia”».

³⁰ Guido Verucci, «La chiesa postconciliare», in *Storia dell'Italia repubblicana*, a c. di Francesco Barbagallo, vol. II.2 (Torino: Einaudi, 1995), 306.

³¹ Una inchiesta di Franco Rositi e Franco Ferraresi, *La politica dei gruppi. Aspetti dell'associazionismo politico di base in Italia dal 1967 al 1969* (Milano: Edizioni di Comunità, 1970). contava più di 300 gruppi, in media tra i 15 e i 20 aderenti, di cui ben il 44,5% nasceva da un gruppo cattolico.

³² Alcuni documenti del circolo Maritain in Marco Boato, a c. di, *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia* (Venezia: Marsilio, 1969), 89–112.

³³ Santagata, *La contestazione cattolica*, 102.

³⁴ Il tema fu trattato anche in una lettera collettiva, promossa dal Circolo Maritain e firmata da molti partecipanti, di dura contestazione a una dichiarazione della Cei, *I cristiani e la vita pubblica* del 18 gennaio 1968 in cui si confermava il sostegno alla Dc. Cfr. Santagata, 58–61. Sulla stesura del documento della Cei cfr. Vittorio De Marco, *Le barricate invisibili: la chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)* (Galatina: Congedo, 1994), 192–99.

stabilito in un nuovo incontro a Bologna il 21 aprile 1968 da parte della neocostituita Assemblea dei gruppi spontanei d'impegno politico-culturale per una nuova sinistra³⁵. Dopo le elezioni del maggio 1968, in un incontro a Modena venne confermata la scelta di disimpegno dal punto di vista elettorale (mantenendo la carica anti-istituzionale dei gruppi spontanei), preferendovi la pratica sociale di base e l'iniziativa dal basso, galvanizzata dalle notizie che vennero in Italia degli eventi del maggio francese e dell'esperienza del movimento studentesco. Dopo un nuovo incontro a Bologna in ottobre, a novembre si tenne l'ultima assemblea a Rimini (*I gruppi spontanei e il ruolo politico della contestazione*) in cui di fronte alle tre alternative di unità con le forze politiche della sinistra storica, creazione di un movimento autonomo o inserimento nel movimento della contestazione studentesca si decise per quest'ultima opzione, ponendo fine di fatto alla breve ma estremamente intensa esperienza dei gruppi spontanei, che caratterizzò il Sessantotto cattolico³⁶.

Di questa decisione «Questitalia» criticò l'incapacità e l'indisponibilità da parte dei gruppi a passare

a uno stadio di più precisa connotazione politica a sinistra che, mantenendo come dato acquisito irrinunciabile l'anti-integrismo in tutte le sue implicazioni religiose, politiche e culturali è caratterizzato da precise scelte di campo [...] sulla base di una vera e propria unità nell'elaborazione politica e nell'impegno d'azione³⁷

Con questa breve, e infine fallimentare esperienza politica si chiudeva anche la rivista «Questitalia». Dorigo si ritirò a vita privata e i suoi redattori confluirono nelle varie frange della nuova sinistra, in alcuni casi contribuendo, come vedremo, alla creazione di Cristiani per il socialismo.

1.1.3 L'inizio della diaspora: il dissenso ecclesiale

Abbiamo visto come l'esperienza dei gruppi spontanei, anche sulla scorta delle indicazioni rigidamente anti-integriste di Dorigo, si ponesse su un terreno di radicale laicità, per quanto una ampia maggioranza di essi avesse avuto un'origine religiosa. Questo tipo di scelta non fu l'unico modo, nemmeno all'interno dei gruppi spontanei, con cui si decise di affrontare il nodo del rapporto tra religione e politica, così come non fu l'unico esempio di partecipazione cattolica al movimento del Sessantotto italiano. Come mostrato da Santagata, la scelta di un terreno laico di impegno non

³⁵ Una spiegazione di questa scelta si trova in un'intervista di Dorigo alla rivista del Psiup «Il Mondo nuovo», 19, 12 maggio 1968, analizzata da Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, 440-41.

³⁶ Sull'esperienza dei gruppi cfr. Ettore Rotelli, «I gruppi spontanei del '68», in *I Cristiani nella sinistra: dalla Resistenza a oggi* (Roma: Coines, 1976); Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia*; Santagata, *La contestazione cattolica*, 102-9.

³⁷ *Le verifiche di Rimini*, «Questitalia», n. 128, 1968

escludeva per i gruppi l'interesse per le questioni religiose¹: in polemica con i commenti di Danilo Zolo su «Testimonianze», Zavoli affermava ad esempio che

il discorso sulla chiesa in Italia (come discorso sulla presenza vaticana e delle gerarchie cattoliche nella vita politica ed economica italiana) non sia un discorso «cattolico», una preoccupazione di cattolici più o meno dissenzienti, ma sia semplicemente e fondamentalmente uno dei massimi nodi politici della vita politica del paese. La battaglia per la fine dell'unità politica dei cattolici, per l'abolizione del concordato, per una chiesa italiana senza privilegi giuridici ed economici, è una battaglia per lo stato laico e democratico in Italia.

E concludeva affermando il rifiuto della teologia, intesa come riflessione lontana dall'azione, e la necessità anche per un cattolico di impegnarsi come rivoluzionario per fare la rivoluzione, definita come «un progetto dinamico, storicamente realizzabile (non utopico) di radicale contestazione e sostituzione del sistema in atto»². Oltre però alle prospettive «laicizzanti» che subordinavano totalmente la dimensione religiosa alla prevalente questione politica della rivoluzione, c'erano anche gruppi e personalità che cercavano di mantenere in tensione questi due poli. Una rapida disamina degli aspetti principali e di alcuni protagonisti della contestazione cattolica ci permetterà di capire come alcune importanti realtà di base attraversarono il Sessantotto e arrivarono al momento fondativo di Cristiani per il socialismo.

Il contributo specificatamente «cattolico» al Sessantotto italiano³ si manifestò in una serie di eventi di rilevanza nazionale e spesso di scandalo pubblico che mostravano la progressiva frantumazione e disgregazione di quel «monolite cattolico» che si era costruito, più a livello ideologico che nella pratica concreta, lungo due secoli di storia del cattolicesimo italiano. Di fronte alle attese suscitate dal Concilio, la lentezza del processo di aggiornamento conciliare prima, l'atteggiamento ostile di alcuni settori della gerarchia ecclesiastica poi e infine il più generale movimento di protesta innescato dalle rivolte studentesche, esasperarono le tensioni presenti all'interno del mondo cattolico italiano, e in particolare di una base minoritaria ma rumorosa. Quest'ultima, inserendosi nella contestazione studentesca trovò un potente stimolo ad approfondire il distacco dalla Chiesa istituzionale legando protesta politica e protesta religiosa, elevando a modello l'opera di don Lorenzo Milani.

Dopo l'esperienza pisana di occupazione del palazzo della Sapienza, in cui pure la componente cattolica ebbe un suo peso, il primo atto della contestazione si può facilmente individuare

¹ Alessandro Santagata, «Fede e politica nella contestazione post-conciliare», in *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Marta Margotti e Silvia Inaudi (Roma: Studium, 2017).

² Antonio Zavoli, *Gruppi spontanei e nuova sinistra*, «Testimonianze», n. 104, maggio-giugno 1968

³ Nella discussione storiografica che ha portato ad individuare una specifica presenza cattolica nel Sessantotto italiano cfr. almeno Guido Verucci, «Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa», in *La cultura e i luoghi del '68*, a c. di Aldo Agosti, Luisa Passerini, e Nicola Tranfaglia (Milano: Franco Angeli, 1991), 381-99; Roberto Beretta, *Il lungo autunno. Contro storia del Sessantotto cattolico* (Milano: Rizzoli, 1998); Cerrato, «Dal concilio al '68. Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta»; Agostino Giovagnoli, a c. di, *1968: fra utopia e Vangelo* (Roma: Ave, 2000).

nell'occupazione dell'Università cattolica di Milano il 17 novembre 1967, guidata da quelli che diventeranno leader del movimento studentesco *tout-court*, Mario Capanna e Francesco Schianchi. Nata come protesta contro l'aumento delle tasse universitarie, l'occupazione veniva giustificata anche sulla base della non coerenza dell'istituzione cattolica con gli insegnamenti conciliari, in particolare sulla povertà della Chiesa, trovando in questa polemica il sostegno degli organi giovanili delle Acli, della Dc e della Cisl locali⁴. A favorire questa partecipazione cattolica alle proteste vi erano poi i fermenti all'interno delle stesse organizzazioni universitarie cattoliche che, nel caso della Fuci per esempio, trovarono nell'analisi e nel confronto con la rivolta studentesca uno spazio per rivedere profondamente il senso stesso della propria missione⁵. Il passaggio dalle proteste universitarie a quelle propriamente ecclesiastiche si ebbe nel marzo 1968, nel gesto con cui Paolo Sorbi si fece protagonista nel Duomo di Trento di un atto di palese insubordinazione all'autorità diocesana, contestando *apertis verbis* la predica del cappuccino Iginio Sbalchiero (in cui si faceva riferimento alla guerra in Vietnam) e venendo allontanato dalla polizia. L'interruzione della funzione religiosa – che ricordava l'analoga protesta fatta da Rudi Dutschke alla messa di Natale del 1967 a Berlino – suscitò vasto clamore e azioni di solidarietà del movimento studentesco trentino, che organizzò nei giorni successivi un vero e proprio «contro-quaresimale»: un gruppo di giovani partecipava alla messa e, al momento dell'omelia, usciva platealmente dal Duomo e nella piazza antistante recitava una predica alternativa collettiva, rientrando per la conclusione della celebrazione⁶.

Momento culminante e altamente simbolico fu però senz'altro l'occupazione della cattedrale di Parma il 15 settembre 1968 ricordata poco fa. La protesta nasceva da elementi concreti della vita della diocesi: uno dei documenti di giustificazione dell'occupazione si opponeva alla costruzione di una nuova chiesa finanziata dalla cassa di risparmio locale, perché «è ora che la gerarchia ecclesiastica abbia il coraggio di fare una scelta discriminante a favore dei poveri e contro il sistema capitalistico»; criticava il settimanale diocesano, «sottoprodotto della stampa clericoborghese»; denunciava «il divario economico esistente fra i sacerdoti» e la rimozione del sacerdote di riferimento del gruppo senza aver interpellato i suoi parrocchiani («è necessario che il vescovo senta il dovere morale di ascoltare il popolo di Dio»); e infine, riconduceva tutti questi fatti ad un'idea di Chiesa «intesa come autoritarismo e come supporto del potere costituito. Concordato – diritto alla proprietà ecclesiastica – cedolare – immunità varie ne sono il prezzo»⁷.

⁴ Cfr. Roberto Beretta, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici* (Casale Monferrato: Piemme, 2008), 13–29.

⁵ Cfr. Tiziano Torresi, «In tutt'altra direzione. La Fuci e il Sessantotto», in *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Marta Margotti (Roma: Studium, 2019), 81–98.

⁶ Cfr. Beretta, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, 30–36. Documentazione prodotta dai gruppi contestatari trentini in Boato, *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, 32–55.

⁷ I Protagonisti, *Perché occupiamo la cattedrale*, 14 settembre 1968 in Gruppo Protagonisti, a c. di, *Cattedrale occupata* (Firenze: Cultura, 1969). Cfr. anche la cronaca di Beretta, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, 37–43.

Santagata giustamente connette queste due esperienze di Trento e di Parma, a suo avviso «particolarmente rappresentative di un'evoluzione teorica che andava oltre i confini tracciati dal convegno dei gruppi organizzato da "Questitalia"»: era infatti ben presente un contenuto primariamente religioso, fondato su «parole d'ordine» conciliari (la Chiesa come «popolo di Dio», la partecipazione del laicato alla vita della Chiesa, la povertà dell'istituzione ecclesiastica), cui però si aggiungevano una «scelta degli strumenti di protesta (l'occupazione, il contraddittorio assembleare), la carica anti-autoritaria e il bisogno di portare l'elemento politico (anti-capitalista) nei luoghi di culto [che] rimandavano all'esperienza vissuta nel movimento studentesco»⁸.

A partire dall'occupazione della cattedrale di Parma si sviluppò il «caso dell'Isolotto», destinato ad avere parecchia influenza nella diffusione e nel rafforzamento di un dissenso cattolico organizzato. Il 22 settembre 1968 don Enzo Mazzi, parroco della chiesa di Santa Maria Madre delle Grazie, nel quartiere fiorentino dell'Isolotto, inviò infatti un documento di solidarietà agli occupanti di Parma a nome di un'assemblea di cristiani, denunciando «una Chiesa che non ha a fondamento i poveri, gli oppressi, i rifiutati, gli affamati e assetati di giustizia». Il cardinale Ermenegildo Florit si oppose a questa decisione, intimando a don Mazzi di ritrattare la sua posizione di sostegno all'occupazione, pena l'allontanamento dalla sua parrocchia. Mentre la comunità si stringeva intorno al suo sacerdote, richiamando a sé anche altre personalità del mondo cattolico fiorentino e non solo, il 27 novembre uscì *Incontro a Cristo*, il catechismo della comunità pubblicato senza l'autorizzazione del vescovo, esempio della nuova ecclesiologia che dominava le realtà di base del cattolicesimo italiano contestatore⁹. Questo atto esasperò le già difficili possibilità di conciliazione, e portò mons. Florit a firmare l'atto di rimozione di don Mazzi dalla parrocchia dell'Isolotto, provocando una marcia di protesta il 5 dicembre in cui a gran voce si chiesero le dimissioni del vescovo. Lo stesso Paolo VI si vide costretto a intervenire con una lettera a don Mazzi, chiedendogli pubblicamente di riconciliarsi con il suo superiore, pur rifiutando un'udienza privata. La tensione crebbe, con il boicottaggio della messa celebrata dai sostituti inviati da Florit, denunce all'autorità giudiziaria per istigazione a delinquere e turbamento di funzione religiosa e scontri con militanti del Msi a sostegno delle posizioni vescovili, fino all'iconica celebrazione della messa da parte del cardinale all'interno della parrocchia il 31 agosto 1969, scortato dalla polizia e alla presenza di diversi missini, mentre contemporaneamente la comunità celebrava nella piazza all'esterno¹⁰.

⁸ Cfr. Santagata, *La contestazione cattolica*, 185.

⁹ Comunità dell'Isolotto, *Incontro a Cristo: guida per la iniziazione dei ragazzi al mistero di Cristo* (Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1969).

¹⁰ Sull'Isolotto cfr. Santagata, *La contestazione cattolica*, 211–19; Christian De Vito, *Mondo operaio e cristianesimo di base, L'esperienza dell'Isolotto di Firenze* (Roma: Ediesse, 2011). Documentazione sugli avvenimenti più significativi in Comunità dell'Isolotto, *Isolotto 1954-1969* (Roma-Bari: Laterza, 1969).

La notorietà del caso dell'Isolotto portò diversi giovani a conoscere la realtà comunitaria fiorentina e a cercare di replicarla nelle proprie situazioni locali. Un caso di particolare importanza fu quello del movimento San Camillo a Genova, che si riunì per una veglia di "riflessione e preghiera" il 3 gennaio 1969 nella chiesa di San Camillo, suscitando la dura reazione del cardinal Giuseppe Siri, da più di vent'anni a guida della diocesi e tra i principali rappresentanti dell'ala conservatrice, che proibì loro di continuare le celebrazioni. In tutta risposta, più di duecento persone si trovarono alla veglia successiva il 10 gennaio, dando inizio ad una pratica di contestazione sempre più accesa della gerarchia. In breve tempo il gruppo decise quindi di trasferirsi nel quartiere operaio di Oregina, ospitato dal parroco della chiesa di Nostra Signora di Loreto Agostino Zerbinati. Il sacerdote, insegnante di religione in un liceo genovese, causò uno scandalo di portata nazionale all'inizio di ottobre 1970 dichiarando di essersi rifiutato di rispondere ad un questionario riservato della diocesi in cui gli si chiedeva una schedatura della condotta morale e dell'orientamento politico di preside, insegnanti e studenti, e venne per questo rimosso dal suo incarico¹¹. Il suo caso permise di riaprire un dibattito sui modi e sull'opportunità dell'insegnamento religioso nella scuola in cui, tra gli altri, si distinse ancora una volta la rivista «Testimonianze»¹². Anche Zerbinati dovette pagare il prezzo della sua disobbedienza: dopo il suo rifiuto di accettare il trasferimento nel convento di Diano Castello venne ridotto allo stato laicale, mentre la comunità continuò a riunirsi al di fuori dei locali del santuario.

In poco tempo venne a formarsi dunque tutta una serie di gruppi, nati e cresciuti in parte in modo spontaneo e in parte lanciati da esempi clamorosi di cronaca. Questi ritenevano prioritario un impegno non esclusivamente politico, ma con caratteristiche di contestazione più direttamente religiosa¹³. A stretto giro con il fallimento del collegamento dei gruppi spontanei, il 26 gennaio 1969 si tenne a Bologna, un primo incontro di questi gruppi, ora autodefinitesi «comunità». L'organizzazione fu curata dal gruppo ecclesiale di *Presenza*, impegnatosi per difendere il cardinale Giacomo Lercaro,

¹¹ Su queste vicende cfr. Giovanni Battista Varnier, «Il dissenso cattolico a Genova (1968-1975)», in *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Marta Margotti e Silvia Inaudi (Roma: Studium, 2017), 148–67. Il racconto di un testimone in presa diretta, che vedremo avrà un ruolo non secondario nella primissima fase di Cps, Peppino Orlando, *La comunità di Oregina. Evangelo e marxismo nel dissenso cattolico* (Torino: Claudiana, 1972).

¹² Interessante notare l'impatto del caso Zerbinati sul modo con cui «Testimonianze» affrontò la questione dell'ora di religione nelle scuole: prima, presentando diversi documenti della contestazione, i redattori optarono per una riforma dell'insegnamento della religione nelle scuole che prevedesse la partecipazione di rappresentanti di altri credi (si veda ad es. la rassegna di documenti curata da Renzo Bonaiuti, *L'insegnamento della religione nelle scuole statali*, «Testimonianze» n. 122, marzo 1970); in un editoriale successivo però arrivarono a concludere che la prospettiva migliore fosse invece quella di un insegnamento non confessionale di storia delle religioni, per rispetto della laicità della scuola e delle comunità religiose come luogo più adatto all'educazione spirituale dei giovani (*L'insegnamento della religione nelle scuole è un ostacolo alla mobilitazione di classe all'interno e all'esterno della scuola*, «Testimonianze» n. 129, novembre 1970).

¹³ Un censimento di metà anni Settanta di alcune di queste realtà in Roberto Sciubba e Rossana Sciubba Pace, *Le comunità di base in Italia*, vol. 2. La mappa del movimento (Roma: Coines, 1976).

costretto alle dimissioni dall'incarico in circostanze poco chiare ma che oggi sappiamo essere legate a manovre curiali per silenziare uno dei più autorevoli vescovi progressisti¹⁴. Dall'incontro bolognese ebbe origine l'idea di un foglio di collegamento per far conoscere e comunicare tra loro le variegate esperienze (e i vari esperimenti) delle «comunità» sparse per tutta Italia. Inizialmente furono 22 le comunità aderenti all'iniziativa, in cui si distinguevano nomi già incontrati (S. Camillo di Genova, *Protagonisti* di Parma, Isolotto)¹⁵. Grazie al successo del primo numero del «Bollettino di collegamento tra comunità cristiane in Italia», si tenne un nuovo incontro – la prima assemblea nazionale – nel settembre 1969, in cui all'interno di un comune discorso che faceva leva sugli aspetti della declericalizzazione e la lotta per il socialismo, si creavano divisioni sul nodo, che ritornerà costantemente, del rapporto fede-politica: da una parte chi derivava la lotta rivoluzionaria dall'insegnamento di Gesù, e dall'altro chi invece intendeva distinguere, anche radicalmente, l'impegno politico dalla tensione religiosa.

Fu solo nell'ottobre 1971 che si riuscì ad organizzare il primo convegno nazionale di quelle che ormai cominciavano a chiamarsi «Comunità di Base». L'intuizione alla base del successo dell'iniziativa fu l'individuazione di un tema di pressante attualità che era in grado, in quel momento, di trovare il sostegno di tutti i partecipanti con poche distinzioni: l'opposizione al Concordato tra Santa Sede e Stato italiano.

Il tema concordatario era già ritornato alla ribalta nazionale negli anni Sessanta dopo le animate discussioni che avevano portato nel 1947 alla ricezione nella Costituzione repubblicana (articolo 7) dei Patti lateranensi, con l'appoggio determinante del Partito comunista italiano¹⁶. Dopo gli «anni dell'immobilismo»¹⁷, le perplessità già espresse periodicamente da importanti settori della cultura laica (dall'attività di Piero Calamandrei e della rivista «Il Ponte» al convegno degli Amici de «Il Mondo» del 1957) furono nuovamente sollevate a partire da un caso che aveva scosso fortemente l'opinione pubblica: il divieto della questura romana alla messa in scena della *pièce* teatrale *Il Vicario* di Rolf Hochhuth, un testo di veemente denuncia dell'atteggiamento di Pio XII nei confronti del nazismo e dello sterminio degli ebrei. Il divieto fu infatti giustificato sulla base della tutela del «carattere sacro della città di Roma» previsto dal primo articolo del Concordato. Fu a partire dal dibattito generato a partire da questo evento che prese avvio il lungo processo legislativo per la revisione del Concordato, che si sarebbe concretizzato pienamente solo 19 anni dopo e dopo una serie

¹⁴ Cfr. da ultimo Alberto Melloni, *Rimozione. Lercaro 1968* (Bologna: Il Mulino, 2019).

¹⁵ Cfr. Santagata, *La contestazione cattolica*, 239.

¹⁶ Le ricostruzioni più aggiornate Giovanni Sale, *Il Vaticano e la Costituzione* (Milano: Jaca Book, 2008).e soprattutto Roberto Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)* (Bologna: Il Mulino, 2009), 333-458., che integra e aggiorna lo studio classico di Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, 1ª ed. (Torino: Einaudi, 1948).. Cfr. anche il volume riassuntivo e le note critiche di Daniele Menozzi, *Costituzione italiana: articolo 7* (Roma: Carocci, 2017).

¹⁷ Cfr. Menozzi, *Costituzione italiana: articolo 7*, 103.

tormentata di avvenimenti che avremo modo di seguire più avanti¹⁸. Sulla questione non poteva restare indifferente l'*intelligenza* cattolica. Nell'impegno di informazione e di critica si distinse inizialmente la rivista «Questitalia», che dedicò un corposo numero monografico alla presentazione delle risposte ad un questionario proposto a numerose personalità sulla tematica concordataria. Particolarmente rilevante era l'editoriale che accompagnava i risultati dell'inchiesta, in cui si esprimeva il pensiero dei redattori alla luce degli insegnamenti del Concilio:

Se il pensiero della redazione di «Questitalia» è nettamente orientato verso il separatismo, il nostro intento non è del resto quello di proporre e fissare una dottrina alternativa [...] rispetto alla pratica della cooperazione pattizia bilaterale [...]. Come risulta chiaramente dal questionario, abbiamo cercato anzitutto di favorire una comunicazione e una comparazione di opinioni e di esperienze sul problema dei rapporti fra società civile e società religiosa, e della tutela della libertà della Chiesa, a partire dai grandi orientamenti e dalle prime determinazioni conciliari, sia per quanto riguarda la libertà di coscienza, sia per quanto riguarda i rapporti fra gerarchia e laicato nella Chiesa¹⁹.

L'idea del separatismo promossa da «Questitalia» partiva da una considerazione delle trasformazioni della società italiana e soprattutto della Chiesa cattolica che costringeva ad un ripensamento dello strumento concordatario, che era stato predisposto per un'altra società e un'altra chiesa. Il Concilio aveva mostrato l'estraneità della Chiesa «alla vecchia dimensione contrattuale, garantistica e giuridica, formale»: in uno Stato democratico non erano più necessarie «garanzie giuridiche e politiche, [...] statuti, garanzie». Il nuovo protagonismo dei laici, che attraverso il riconoscimento conciliare della libertà di coscienza del credente doveva portare all'assunzione della autonoma e responsabile libertà delle scelte temporali, diventava «“ponte fra la Chiesa e il mondo», potendo quindi sostituire «quel punto di incontro che per secoli il pensiero giuridico dell'Europa credente fissò ai poteri della *Sancta Respublica Christiana*, unificando impropriamente lo Stato e la Chiesa»²⁰. Se però il punto di arrivo della riflessione era l'inutilità di un concordato in una società democratica, Dorigo e i redattori di «Questitalia» si dicevano scettici sulle possibilità reali che in breve periodo si prendesse atto pubblicamente di questo stato di cose: l'impreparazione della classe politica e l'immaturità del laicato cattolico e degli apparati dello Stato rendevano difficile arrivare ad una soluzione che non fosse una revisione «responsabile» dei Patti lateranensi, con l'espunzione dei tratti più marcatamente autoritari della norma, intesa come preludio a quella nuova impostazione dei rapporti tra Stato e Chiesa e tra Chiesa e società che – anche nella campagna contro l'integrismo e l'unità politica dei cattolici – la rivista si proponeva di contribuire a creare.

¹⁸ Cfr. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, 506 e sgg

¹⁹ *Nuovi rapporti a livello dell'uomo*, «Questitalia», nn. 84-86, marzo-maggio 1965

²⁰ *Ibidem*

In un primo tempo, anche «Testimonianze» si mosse lungo lo stesso filone interpretativo: in un editoriale del 1967, a margine del primo dibattito parlamentare sulla revisione²¹, la rivista optava concretamente per «una riforma consensuale delle clausole più gravemente in contrasto con la coscienza politica e la sensibilità religiosa moderne [...] perpetuando il clima di “pace religiosa” garantito nel dopoguerra italiano dall’approvazione dell’art. 7», salvo poi ricordare come il modello concordatario, una concessione alla Chiesa di diritti e privilegi in cambio di «leale obbedienza» all’autorità politica, fosse in contrasto con gli insegnamenti conciliari, che avevano ribadito tra gli interessi principali della Chiesa «l’annuncio libero ed efficace della Parola di Dio e [il] servizio della carità», i quali potevano essere messi a rischio da un patto che impegnava «il clero ed il laicato cattolico in un atteggiamento di docile lealismo verso “l’ordine costituito”»²².

Anche in questo caso il Sessantotto cattolico cambiò le carte in tavola, spingendo verso una radicalizzazione dei contenuti già presenti nel *milieu* culturale del cattolicesimo progressista italiano: se il Concordato, dal punto di vista religioso, risultava essere uno strumento non più in linea con i tempi moderni, la via maestra e «profetica» doveva essere la sua totale abrogazione. Questa fu una delle campagne di più lungo periodo del dissenso cattolico, che attorno alla contestazione al Concordato era in grado inoltre di trovare spesso unità di intenti e di analisi che spesso mancava su altre questioni. Momento originario fu senz’altro l’11 febbraio 1969, l’anniversario dei quarant’anni dalla firma dei Patti lateranensi. Se le autorità religiose e civili celebrarono l’evento (che ancora risultava essere una festa nazionale) in modo piuttosto dimesso – si era alla vigilia della costituzione della Commissione Gonella, primo passo inconcludente ma ufficiale del processo di revisione – i gruppi del dissenso non mancarono l’occasione. Sul fronte istituzionale, l’ex aclista Gian Mario Albani (espulso dall’organizzazione nel 1968 per aver accettato la candidatura come indipendente del Pci, come abbiamo visto precedentemente) presentò una provocatoria proposta di revisione costituzionale dell’art. 7 per «decostituzionalizzare» i Patti lateranensi mantenendo nella Carta soltanto il riconoscimento da parte dello Stato italiano dello Stato della Città del Vaticano: un gesto non nuovo (e non ultimo) né nella sua formulazione né nella sua valenza simbolica, ma innovativo per il fatto che originava non già dalle fila del fronte laico e anticlericale ma da un cattolico che giustificava l’atto sulla base della propria fede religiosa²³. I gruppi della contestazione invece approfittarono dell’evento per portare avanti una campagna d’opinione nelle piazze, secondo una linea di radicale opposizione ad ogni proposta di revisione:

²¹ Cfr. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, 508–17.

²² Editoriale, «Testimonianze», n. 98, ottobre 1967

²³ Il testo è riportato in Sergio Lariccia, *Stato e Chiesa in Italia, 1948-1980* (Brescia: Queriniana, 1981), 166–69.

Il Concordato – recitava un volantino del gruppo «Chiesa dei poveri» - codifica alla Chiesa un potere e dei privilegi che non le competono quale Sposa di Cristo. L'alleanza con i potenti le impedisce inevitabilmente di assumere il suo naturale ruolo di denuncia profetica, di puntare il dito sui genocidi, sulle stragi, sulle violenze. L'alleanza con i potenti le impedisce di condannare i potenti e di seguire di conseguenza il cammino di sofferenza e di persecuzione del Cristo. I doveri verso lo Stato con cui la Chiesa deve ricambiare i privilegi avuti dal Concordato, la rendono una forza di conservazione e di repressione di ogni fermento innovatore (politico e religioso)²⁴.

Un altro esempio tra le diverse iniziative che animarono il febbraio 1969 fu quella del Circolo *Maritain* di Rimini guidato da Antonio Zavoli, che sulla base delle stesse idee proclamava solennemente: «non siamo per la modifica o il “miglioramento” dei Patti: ma per la loro totale abolizione»²⁵. In un intreccio ancora difficilmente districabile tra motivazioni religiose e scelte politiche, il nascente movimento delle Comunità di Base iniziava la sua battaglia per un'abolizione del Concordato che legava l'aspirazione al rinnovamento della Chiesa, per una rinuncia ai privilegi che rendevano poco credibile l'annuncio del Vangelo (e motivata anche da un passaggio della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*)²⁶, ad una chiara scelta anticapitalistica per la quale il rapporto giuridico con lo Stato si risolveva nella sottomissione alle classi dominanti e in un freno al supporto all'azione rivoluzionaria per il cambiamento della società²⁷.

Il Convegno nazionale delle Comunità di Base, tenutosi il 23-24 ottobre 1971, nasceva quindi da un lato sulla base di questa azione anticoncordataria, ma aveva un valore fondamentale anche come esperienza di collegamento e costituzione di uno scheletro di organizzazione, secondo gli obiettivi chiaramente posti dai principali promotori, le comunità di Oregina, Conversano e Isolotto. Non è infatti un caso che la Segreteria tecnica predisposta per organizzare il convegno fosse mantenuta anche alla fine dell'incontro, garantendo insieme al «Bollettino» quella continuità di circolazione di informazione e contatti che permisero la strutturazione di un vero e proprio movimento delle Comunità di base italiane. La fisionomia dei principali animatori del movimento era fondata su alcuni

²⁴ Chiesa dei poveri, *Il Vangelo condanna il Concordato*, Volantino Ciclostilato, 9 febbraio 1969, cit. in Boato, *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, 109–11.

²⁵ Ivi, p. 112

²⁶ § 76, «[...] Certo, le cose terrene e quelle che, nella condizione umana, superano questo mondo, sono strettamente unite, e la Chiesa stessa si serve di strumenti temporali nella misura in cui la propria missione lo richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi, essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni». Il testo è consultabile all'indirizzo:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

²⁷ Di un tenore simile, a testimonianza di un sentire che andava diffondendosi in più ampie frange del movimento cattolico, il documento della commissione *Chiesa e potere politico* al Congresso nazionale della Fuci del 26-30 agosto 1969, in cui il Concordato veniva considerato uno strumento «per bloccare le dinamiche interne alla Chiesa». Documento reperibile in *La Fuci per il pluralismo nella Chiesa*, «Il Regno», n. 17, 1969, cit. in Giorgio Vecchio, «Azione cattolica, scelta religiosa, politica e laicità (1969-1976)», in *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Giorgio Vecchio (Roma: Ave, 2014), 94.

elementi che scavalcata l'esperienza del Sessantotto cominciavano a delinearci in forme ormai ben precise.

La scelta anticapitalistica, abbiamo avuto modo di vederlo, era il punto di partenza fondamentale: la Chiesa era «chiamata da Dio alla missione di aiutare gli uomini a liberarsi da ogni forma di alienazione», ed era necessario dare il proprio contributo come credenti alla «lotta per il rovesciamento» del «blocco di potere» dominante, in Italia rappresentato dal connubio tra Democrazia cristiana e gerarchia ecclesiastica. L'azione dei credenti doveva focalizzarsi sull'impegno «per sottrarre il messaggio di Cristo alla mistificazione e alla strumentalizzazione ideologica» che nell'interclassismo e nell'unità politica dei cattolici trovava alcune delle sue manifestazioni più palesi. La lotta anticoncordataria si poneva come «momento particolare ma importante» delle lotte di liberazione, non definitivamente risolutivo della questione dei rapporti tra Chiesa e classi dominanti ma sicuramente utile per «una più chiara presa di coscienza delle mistificazioni ecclesiastiche»²⁸. Nelle parole e nell'azione delle Comunità di base si individuava un significativo passaggio da un'azione di testimonianza e contestazione per una nuova Chiesa ad una esplicitazione più chiara del fatto che la lotta nella Chiesa fosse un elemento particolare della lotta di classe più generale. Dopo il Sessantotto era infatti venuto il Sessantanove: l'importante stagione contrattuale che aveva mobilitato attivamente la classe lavoratrice aveva portato con sé il tentativo di collegamento di questa esperienza non solo con il movimento studentesco, ma anche con i gruppi cattolici radicali che nell'incontro con la classe operaia intendevano giustificare il loro impegno nel campo temporale a favore degli oppressi.

Ovviamente il collegamento del mondo cattolico con la classe operaia non fu una novità di questo periodo: abbiamo infatti avuto modo di vedere che settori importanti dell'associazionismo già dal secondo dopoguerra erano impegnati nella pastorale del lavoro, e lungo tutti gli anni Cinquanta e Sessanta erano state diverse le esperienze che si erano confrontate in presa diretta con i cambiamenti intervenuti nel tessuto produttivo italiano²⁹. Un'evoluzione importante era intervenuta con la nuova diffusione del fenomeno dei preti operai. Grazie al principale interesse della Chiesa francese, la possibilità per i sacerdoti di intraprendere un lavoro manuale per contemperare sia ad esigenze di tipo pastorale sia ai bisogni spirituali dei singoli preti era stata rilegittimata dal Concilio, dopo la brusca interruzione voluta da Pio XII. Anche in Italia dunque diversi sacerdoti cominciarono a fare questa

²⁸ Le citazioni vengono dalla *Bozza del documento di lavoro* che stabiliva le linee guida del convegno, in Archivio Storico della Comunità dell'Isolotto, Fondo «Ciro Castaldo e la Segreteria tecnica delle Comunità di base», Serie «Convegni, incontri e seminari», Faldone CN 001. Le relazioni introduttive furono preparate dalla comunità della Resurrezione di Firenze (*Il potere e la Scrittura*), Oregina (*Il Concordato e l'insegnamento della religione nella scuola*), Isolotto (*Il concordato e l'unità del proletariato*).

²⁹ Cfr. su tutti l'importante ricostruzione del caso torinese di Marta Margotti, *La fabbrica dei cattolici. Chiesa, industria e organizzazioni operaie a Torno (1948-1965)* (Torino: Edizioni Angelo Manzoni, 2012).

scelta, e sull'onda della contestazione percepirono anch'essi l'esigenza di trovare un collegamento tra le singole esperienze individuali o di piccoli gruppi sparsi per il paese. Principale animatore di questo tentativo fu il torinese Carlo Carlevaris, che il 6-7 luglio 1969 organizzò il primo convegno nazionale dei preti operai italiani, cui parteciparono 23 sacerdoti provenienti dal Nord e Centro Italia. L'anno successivo l'incontro vide la partecipazione di cinquanta sacerdoti, e prese avvio un coordinamento delle varie realtà locali che si ritrovava periodicamente per dibattere, anche aspramente, sul proprio ruolo e sulla connessione del loro impegno spirituale con l'impegno politico³⁰.

Dunque, «l'accelerazione del processo di unità dei lavoratori» intervenuta con le lotte dell'Autunno caldo non aveva portato solo alla radicalizzazione delle Acli e della Cisl, ma aveva reso pressante per il dissenso ecclesiale una più concreta e strutturata partecipazione «al più vasto movimento di lotta in atto per cambiare la società [...] portando con spirito sempre rinnovato il nostro contributo originale di credenti»³¹. Questo interesse più spiccato per un'azione politica portava con sé una serie di conseguenze, che permettono di identificare una fase nuova nella storia del dissenso cattolico e che traghettano il discorso ecclesiale: il convegno del 1971 rappresentava il successo di un'iniziativa di collegamento tra le varie realtà locali, dopo i fallimenti precedenti, e che permetteva così di stabilizzare l'ormai vasto patrimonio di teorie ed esperienze che altrimenti si sarebbe disperso nel riflusso dell'incipiente smobilitazione.

Animatori principali delle esperienze delle Comunità di base continuavano ad essere dei sacerdoti, sia pure all'interno di ambienti che prospettavano la declericalizzazione della Chiesa. La condizione dei sacerdoti era stata messa a dura prova dalle trasformazioni che avevano riguardato non solo l'Italia ma tutto il mondo occidentale, e la Chiesa si trovava ad attraversare un momento particolarmente critico per il clero, tra crollo incessante delle vocazioni e numerosi casi di crisi di coscienza personale dei singoli che spesso sfociavano nella richiesta di dispense. Vari gruppi e comunità si occuparono in questi anni dei vari problemi che riguardavano la vita sacerdotale, che andavano dalla possibilità di lavorare, come nel caso dei preti operai, ai privilegi concordatari fino alla messa in discussione del

³⁰ Cfr. da ultimo la sintesi riportata nelle prime pagine del volume di Giuseppina Vitale, *L'anima in fabbrica: storia, percorsi e riflessioni dei preti operai emiliani e lombardi (1950-1980)* (Roma: Studium, 2017), 25–59. Che poi ricostruisce gli itinerari di alcuni collegamenti a livello regionale e interregionale.

³¹ Comunità dell'Isolotto, *Il concordato e l'unità del proletariato*, in Archivio Storico della Comunità dell'Isolotto, CN001

celibato ecclesiastico³², tema non affrontato dal Concilio e solennemente ribadito da Paolo VI in un'apposita enciclica del 1967³³.

Nel dissenso cattolico internazionale ebbero molta importanza le esperienze di movimenti composti prevalentemente da sacerdoti che si interrogavano criticamente sul proprio ruolo, come potremo vedere nel capitolo dedicato alle esperienze francesi. In Italia, il sacerdote Fernando Cavadini, dopo aver partecipato all'Assemblea dei preti solidali tenutasi a Coira nel 1969 riuscì a creare una piattaforma comune tra varie personalità del dissenso italiano creando un movimento in diretta contestazione del Sinodo dei vescovi del 1971, riunitosi proprio per cercare di dare risposte alla grave crisi che attraversò il clero in quegli anni. Tuttavia, l'assemblea dei vescovi non recepì le istanze provenienti dalla base per un ripensamento sul tema del celibato, delle possibilità di lavoro e di rafforzamento giuridico del rapporto tra sacerdote e comunità locale. Alla chiusura del Sinodo il 6 novembre 1971, si costituì così il Movimento 7 Novembre, che già da una prima bozza di documento programmatico si propose come un'organizzazione che superasse «la prospettiva chiusa di un'associazione di preti solidali, focalizzata su rivendicazioni di diritti», ma affrontasse in primo luogo il tema della «liberazione evangelica della Chiesa da uno stile di esistenza sacrale, burocratico e di potere mondano» a partire da un ripensamento sulla figura e sul ruolo del prete³⁴.

Grazie anche all'adesione di alcune delle più importanti Comunità di base, il 25 aprile 1972 si tenne a Roma il convegno di fondazione del movimento, che iniziò così a diffondersi a livello locale e a dotarsi di forme leggere di organizzazione nazionale. Pochi giorni dopo seguì l'aperta riprovazione dell'iniziativa da parte del card. Poma sull'«Osservatore Romano», oltre al licenziamento del gesuita Pietro Brugnoli, docente della Gregoriana che aveva dato la sua adesione al movimento. In novembre venne organizzata la seconda assemblea nazionale, che approvò il documento *Indicazioni per un rinnovamento evangelico della chiesa italiana*, nel quale si ribadiva la scelta di contestazione anticapitalistica e l'invito agli aderenti a militare «nelle organizzazioni politiche e sindacali del movimento operaio». Il movimento condusse iniziative di rilievo nella prima metà del 1973, promuovendo e partecipando a manifestazioni anticoncordatarie sulla scorta delle elaborazioni condotte dalle Comunità di base di cui abbiamo già parlato oltre ad una marcia silenziosa di protesta contro la guerra in Vietnam il 5 aprile 1973 cui parteciparono, tra gli altri, David Maria Turoldo,

³² Il tema fu centrale per uno degli episodi più noti del dissenso: la comunità torinese del Vandalino, che pure aveva conosciuto aperture pressoché inedite in Italia da parte del cardinale Michele Pellegrino, fu colpita dalla repressione ecclesiastica, con la sospensione *a divinis* del suo animatore principale, il sacerdote Vittorio Merinas, per aver celebrato il matrimonio di due sacerdoti che non avevano chiesto la riduzione allo stato laicale. Sulla storia del Vandalino cfr. Silvia Inaudi, «Una comunità in ricerca: l'esperienza torinese del Vandalino», in *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Marta Margotti e Silvia Inaudi (Roma: Studium, 2017), 91–110.

³³ Enciclica *Sacerdotalis coelibatus*: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis.html. Per un suo inquadramento all'interno del magistero montiniano cfr. De Giorgi, *Paolo VI*, 538–44.

³⁴ *Movimento 7 novembre 1971*, in «Bollettino di collegamento fra comunità cristiane in Italia», n. 31, 1973

Raniero La Valle, Livio Labor, delegazioni della Fuci e di Gioventù Aclista e il pastore valdese Tullio Vinay. Mentre si approfondivano i collegamenti internazionali con le altre organizzazioni di preti solidali, di cui avremo modo di parlare più avanti, il movimento vide sempre più cristallizzarsi le divisioni tra un'ala più radicale proveniente dal movimento delle Comunità di base e una, sostenuta dal fondatore Cavadini, che insisteva maggiormente sulla necessità di trovare punti di contatto e di conciliazione con la gerarchia ecclesiastica. È importante notare che sulle diverse prospettive di rapporto con i vescovi si innestava anche una divisione di tipo politico, che vedremo riflettersi anche all'interno di Cristiani per il socialismo, tra militanti dell'arcipelago dell'estrema sinistra e sostenitori dei partiti della sinistra storica, in particolare il Pci³⁵.

La rivista bolognese «Il Regno» costituì un altro di quei luoghi in cui si arrivò alla rottura con la gerarchia a seguito di una radicalizzazione delle posizioni dei suoi redattori. La rivista, nata nel 1956 dalla congregazione dei dehoniani, si distinse lungo tutti gli anni Sessanta per un'attenzione più «esterna» ai mutamenti in atto nel mondo cattolico italiano e internazionale, grazie soprattutto ai preziosi monografici di documentazione. Pur privilegiando quindi il carattere informativo dei suoi contributi, la rivista non mancò di far conoscere le realtà più significative e radicali che animarono il Sessantotto cattolico, fino ad un momento di profonda discontinuità caratterizzato dall'assunzione alla direzione della rivista di Gabriele Gherardi nel 1970. Se già verso la fine degli anni Sessanta il gruppo di redazione cominciò a dare uno spazio maggioritario alla componente laica, con la direzione di Gherardi aumentò la prospettiva militante di impianto marxista, sino a portare allo scontro con la gerarchia ecclesiastica che dava l'*imprimatur*: di fronte alle richieste di moderazione e di licenziamento di alcuni membri della redazione come Luigi Sandri (caporedattore della documentazione) e lo storico Paolo Pombeni, Gherardi e un gruppo di suoi collaboratori entrarono in sciopero denunciando pubblicamente la situazione e, come conseguenza, furono licenziati nel 1971³⁶. L'anno successivo, ad opera di Gherardi e del gruppo di redattori lui vicini, vide la luce il settimanale «COM», che si propose come rivista di controinformazione religiosa non sottoposta all'autorità ecclesiastica e chiaramente collocata in una prospettiva di classe: «siamo convinti – scriveva Gherardi nel primo editoriale – che le Chiese storiche non siano la strettoia attraverso cui passa la salvezza dell'uomo; mentre crediamo che la liberazione storica dell'umanità avvicina per molti tratti la strada di credenti e non credenti»³⁷. Con questo profilo di aperta contestazione della gerarchia ecclesiastica, il periodico si pose come importante punto di riferimento dell'ala più radicale del dissenso,

³⁵ Su queste divisioni, che portarono allo scioglimento del movimento nel 1974, avremo modo di tornare nel prossimo capitolo. Sul 7 Novembre cfr. Carlo Crocella, «Una singolare espressione del dissenso cattolico negli anni Settanta: il movimento 7 novembre 1971», in *Democrazia e cultura religiosa: studi in onore di Pietro Scoppola*, a c. di Camillo Brezzi (Bologna: Il Mulino, 2002), 447–78.

³⁶ Gino Benvenuti, *Informare i cattolici: la rivista Il Regno, 1966-1971* (Reggio Emilia: Ed. Bonhoeffer, 1980).

³⁷ Gabriele Gherardi, *Chi siete e cosa fate?*, in «COM», n. 1, 31 marzo 1972

trasformandosi nella rivista “ufficiosa” della rete delle Comunità di Base prima e dei Cristiani per il socialismo poi, e avviando innovative pratiche ecumeniche – che porteranno nel 1974 alla fusione con l’evangelica «Nuovi tempi».

Al pari delle controparti cattoliche, i movimenti giovanili protestanti e le loro riviste di riferimento compirono infatti un analogo processo di radicalizzazione con focalizzazione sull’impegno politico e sociale della testimonianza di fede, avvicinamento al marxismo, attenzione critica alle vicende del Terzo mondo. In particolare, la comune esperienza dei giovani all’interno delle proteste studentesche costituì un forte incentivo alla collaborazione tra cattolici e protestanti, specie sul piano politico. Da un lato, si approfondirono i legami intellettuali, come esemplificato dalla partecipazione di importanti figure come quella di Tullio Vinay, fondatore della comunità di Agape nel 1947 alle iniziative organizzate da riviste come «Testimonianze», «Momento» o «Il Gallo»; dall’altro lato, nel pieno della contestazione non mancarono iniziative dal chiaro respiro ecumenico, come le veglie comuni per la pace in Vietnam o la partecipazione di alcuni cattolici al rito natalizio della comunità valdese fiorentina nel 1968.

Nell’aprile 1969 nacque la Federazione giovanile evangelica italiana (Fgei), unione dei gruppi giovanili valdesi, metodisti e battisti. Punti di riferimento editoriali dell’organizzazione furono il settimanale «Gioventù evangelica», diretto da Marco Rostan e la rivista «Nuovi tempi», fondata nel 1967 con una chiara impostazione militante e di analisi della realtà. «Nuovi tempi» era diretta dal pastore valdese Giorgio Girardet, successore di Vinay alla guida della comunità di Agape dal 1961 al 1966. La nascita del movimento delle Comunità di base fu ampiamente seguita da queste frange del protestantesimo italiano, che vedeva importanti punti di contatto non solo nell’adozione del linguaggio e della prassi marxista, ma anche, dal punto di vista più strettamente religioso, nella critica all’autoritarismo della Chiesa e nella messa in discussione dei rapporti gerarchici. Alla luce di queste ampie consonanze manifestatesi sul terminare degli anni Sessanta, non stupisce quindi vedere nella creazione di «COM-Nuovi Tempi» e nella partecipazione di questi gruppi alla nascita di Cristiani per il socialismo un’evoluzione quasi naturale di un percorso di cui si dividevano ampi presupposti, prima di tutto sul versante politico-ideologico³⁸.

La più grande organizzazione del mondo cattolico italiano, l’Azione cattolica, fu ovviamente sottoposta agli stessi fermenti. Le linee di frattura si concentrarono anche qui sul rapporto tra appartenenza religiosa e militanza politica e sul ruolo del laicato all’interno della Chiesa.

Se l’impegno politico delle Acli fu spesso al centro delle preoccupazioni e dei conflitti con la gerarchia ecclesiastica, si può dire lo stesso per l’Azione cattolica, i cui dirigenti peraltro non

³⁸ Sull’evoluzione di questo protestantesimo italiano di sinistra e il suo incontro con il dissenso cattolico cfr. Daniela Saresella, «Il “dialogo alla prova”: valdesi e cattolici negli anni sessanta e settanta», *Memoria e Ricerca*, fasc. 1 (2019): 77–96.

condivisero sempre l'appartenenza all'interno di una singola corrente della Democrazia cristiana. La sostituzione di Vittorino Veronese in favore di Luigi Gedda a guida dell'associazione nel 1952, le dimissioni del presidente della Giac Carlo Carretto prima e Mario Rossi poi mostrano come già nella prima metà degli anni Cinquanta la questione del rapporto privilegiato con la Dc costituisse un problema di fondo per definire gli orientamenti dell'Azione cattolica. Una svolta si ebbe indubbiamente con la nomina di Agostino Maltarello a nuovo presidente generale, e soprattutto con l'assunzione del ruolo di vicepresidente da parte di Vittorio Bachelet, che fu l'indiscusso protagonista nel portare l'*aggiornamento* del Concilio all'interno dell'associazione, dovendosi pure confrontare con un continuo e drammatico calo di adesioni all'associazione, soprattutto tra i giovani, e con conseguenti difficoltà economiche causate dall'estensione dell'impianto organizzativo³⁹. La riforma degli statuti dell'Ac, portata a compimento nel 1969⁴⁰, segnò l'avvenuta maturazione di nuove prospettive, che alla luce del Concilio rileggevano il ruolo dei laici e le loro responsabilità di impegno sul piano temporale focalizzandosi su quella che venne chiamata la «scelta religiosa», intesa come un approfondimento della dimensione educativa e formativa dell'associazione e all'interno della quale andava riassetandosi alla luce delle novità conciliari la questione del collateralismo con la Dc e della presenza politica più in generale.

Il nuovo Statuto, che manteneva saldamente l'Ac all'interno del quadro istituzionale della Chiesa, semplificando l'organizzazione (con la fusione dei gruppi maschili e femminili e la creazione di uno specifico ramo per i più piccoli), rifletteva il faticoso compromesso tra una componente giovanile più innovativa, che insisteva sugli aspetti di democratizzazione interna e alleggerimento organizzativo e un'area del movimento degli adulti preoccupata di non snaturare la tradizione dell'Ac. Nel mondo cattolico, lo Statuto suscitò critiche da diverse parti: nell'area conservatrice si accusava la dirigenza per l'emorragia di iscritti e la perdita di peso politico causata dalla «scelta religiosa», nel timore di un declassamento dell'associazione rispetto alla centralità che prima aveva avuto all'interno del mondo cattolico organizzato; i più progressisti invece, sensibili alle posizioni espresse dalle componenti giovanili influenzate dalla contestazione, criticavano la scarsa democratizzazione interna e il mantenimento di meccanismi istituzionali come la tessera associativa e la formula della promessa⁴¹, fino all'estremo di considerare inutile l'esistenza stessa dell'Azione cattolica, che – nelle parole di Ernesto Balducci – ora poteva «onestamente morire»⁴².

³⁹ Nella bibliografia dedicata alla storia dell'Azione cattolica, cfr. da ultimo una panoramica sugli anni Sessanta di Paolo Trionfini, «L'Azione cattolica e la politica negli anni Sessanta», in *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Giorgio Vecchio (Roma: Ave, 2014), 7–90.

⁴⁰ Cfr. lo studio puntuale della revisione in Mario Casella, a c. di, *Lo statuto della nuova Azione Cattolica* (Roma: Civitas, 1990).

⁴¹ Si vedano ad esempio le critiche di Piergiorgio Grassi, *Il nuovo statuto nella nuova ecclesiologia*, «Il Regno» n. 5/1969, cit. in Vecchio, «Azione cattolica, scelta religiosa», 98.

⁴² Ernesto Balducci, *Azione cattolica, Chiesa locale e post-concilio*, «Testimonianze», n. 11, 1968

Nel documento conclusivo della prima Assemblea nazionale dell’Azione cattolica riformata, tenutasi il 25-27 settembre 1970, venne specificato il rapporto tra scelta religiosa e impegno sociale e politico, anche per ricondurre su binari unitari le diverse opzioni in campo politico che ora diversi aderenti sentivano di poter legittimamente compiere:

Di fronte a talune diversità nel modo di interpretare la qualifica religiosa dell’Associazione, è ormai acquisito che la scelta che l’Aci ha fatto non può significare che i suoi aderenti siano dei disimpegnati sul piano temporale: infatti in nessun momento il cristiano cessa di essere un uomo inserito in una realtà storica, nella quale deve vivere la sua vocazione. D’altro canto la tensione cristiana verso l’amore universale può consentire di giungere ad una pluralità di scelte nelle singole situazioni storiche. In questo quadro l’Aci avverte l’esigenza di rispettare chiaramente una doverosa distinzione di ambiti⁴³.

La questione del rapporto con la dimensione temporale per l’Azione cattolica, definito da De Marco come un «affondamento morbido del collateralismo» con la Dc⁴⁴ avrebbe continuato a riproporsi negli anni seguenti, e fu in particolare al centro delle discussioni nel momento più vivo della campagna referendaria sul divorzio, che sarà approfondita nel prossimo capitolo. È importante sottolineare intanto come anche all’interno della più importante organizzazione del laicato cattolico italiano la compresenza di vari fattori (aggiornamento conciliare, ripensamento interno del proprio ruolo, calo degli iscritti, radicalizzazione dei settori giovanili) avesse portato sensibili mutamenti nel modo di rapportarsi con la politica, con risultati diversi a seconda delle sensibilità delle varie personalità e organizzazioni, che si trovano in importante connessione con quanto accadeva in analoghe associazioni nel resto d’Europa.

Complessivamente, il mondo cattolico italiano all’ingresso degli anni Settanta si mostrava ricco di fermenti di contestazione e desideroso di trovare spazi alternativi di esperienza, impegno e militanza rispetto ai canali tradizionali che si erano strutturati dall’immediato dopoguerra.

Un ultimo elemento che occorre analizzare rapidamente per comprendere quali furono le principali caratteristiche che animarono in mondo cattolico in rivolta in questi anni è l’attenzione speciale alle problematiche del Terzo mondo, che fu indubbiamente protagonista dell’orizzonte mentale internazionale del dissenso cattolico. Questo era favorito da un lato dalla condivisione dell’esperienza della contestazione del Sessantotto, che dalla mitizzazione di esempi derivati dalle lotte di liberazione anticoloniale, dalla figura romantica del guerrigliero rappresentata da Che Guevara e soprattutto

⁴³ Azione cattolica italiana, *Atti dell’Assemblea nazionale dell’Azione cattolica italiana: 25-27 settembre 1970* (Assemblea nazionale dell’Azione cattolica italiana, Roma: a cura dell’Ufficio Stampa della Presidenza nazionale dell’ACI, 1971), 108, cit. in Vittorio De Marco, *Storia dell’Azione cattolica negli anni settanta* (Roma: Città nuova, 2007), 45. In questa sede il presidente uscente della Giac Gianfranco Maggi fece una dichiarazione di esplicita apertura al pluralismo politico dei cattolici, mentre altri, in significativa sintonia con quanto avvenuto nelle Acli, proposero l’istituzione di meccanismi di incompatibilità tra cariche associative e cariche politiche. Cfr. Vecchio, «Azione cattolica, scelta religiosa», 107–8.

⁴⁴ De Marco, *Le barricate invisibili*, 208.

dall'opposizione all'escalation militare in Vietnam traeva importante linfa per identificare una posizione rigidamente antiamericana. Per il mondo cattolico si può dire che questo atteggiamento fosse favorito anche da una continuità, anch'essa costruitasi nel corso degli anni Sessanta, di attenzione e attivismo nel laicato cattolico rispetto alle problematiche dei paesi in via di sviluppo, alle questioni della pace e della distensione internazionale⁴⁵.

In questo senso, gli esempi della Santa Sede avevano reso più facile un interesse verso questi problemi che si discostasse progressivamente dalle posizioni più nettamente filo-occidentali quando non addirittura neocoloniali. Il papato giovanneo aveva infatti aperto una strada importante, pienamente recepita dal Concilio, verso la non identificazione tra Chiesa e mondo occidentale: la *Pacem in terris* aveva individuato come fenomeno centrale e da favorire, oltre alla «ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici» e «l'ingresso della donna nella vita pubblica», la creazione di nuove «comunità politiche indipendenti», senza più la distinzione tra «popoli dominatori e popoli dominati»⁴⁶; e il papa aveva direttamente incoraggiato i laici all'impegno a conoscere le realtà e intervenire a favore delle situazioni più gravi. Sulla stessa linea si era mosso anche Paolo VI, prima dando un'inedita e non scontata legittimazione agli organismi sovranazionali, in particolare l'Onu, e poi, nella *Populorum progressio*, a dedicare organicamente un'enciclica al tema del Terzo mondo⁴⁷. Il mondo cattolico e le sue riviste di riferimento compirono uno sforzo di documentazione e di analisi su realtà extraeuropee che seguite diacronicamente mostrano una progressiva radicalizzazione nel passaggio, compiuto non a caso proprio attorno al Sessantotto, dal sostegno ad un'agenda riformista per la messa a punto di piani di sviluppo ad una sempre più feroce critica dell'impianto e della concettualizzazione stessa dei piani (favorita dal loro sostanziale fallimento iniziale) e dall'assunzione di un'ottica sempre più antimperialista e di sostegno alle lotte nazionali per l'autodeterminazione⁴⁸. Oltre al Vietnam, fu l'America latina a porsi al centro dell'interesse terzomondista di fasce sempre più ampie del mondo

⁴⁵ Sull'atteggiamento dei cattolici italiani di fronte alla guerra del Vietnam cfr. Alessandro Santagata, «Les catholiques italiens et la guerre du Vietnam (1965-1968). L'antichambre de la contestation», *Revue d'histoire ecclésiastique*, fasc. 1–2 (2015): 215–32; Daniela Saresella, «The Vietnam War, the Church, the Christian Democratic Party and the Italian Left Catholics», *Social Sciences*, fasc. 4 (3 aprile 2018): 55; Francesca Ghezzi, «Cattolici di Francia e d'Italia dinanzi alla guerra in Vietnam: verso la rottura del "fronte filoatlantico" (1963-1965): All the way with LBJ?», *Chrétien et sociétés*, fasc. 26 (2019).

⁴⁶ Giovanni XXIII, Lettera Enciclica *Pacem in terris*, §21-23, consultabile all'indirizzo:

http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

⁴⁷ Cfr. Luciano Tosi, «Il Terzo mondo», in *La nazione cattolica: Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a c. di Marco Impagliazzo (Milano: Guerini e Associati, 2004), 485–89. Sull'azione internazionale di Paolo VI e sulla *Populorum progressio* cfr. Cellini, *Universalism and liberation*, 52–75; De Giorgi, *Paolo VI*, 554–68.

⁴⁸ Per uno spoglio di riviste cattoliche più moderate (come «Vita e Pensiero», «Aggiornamenti sociali», «Studium» e «Humanitas») cfr. Tosi, «Il Terzo mondo». Per un'analisi delle posizioni espresse dalle riviste più vicine all'area del dissenso cfr. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, 354–71.; Simone Paoli, «Alle origini del terzomondismo cattolico: la visione internazionale del dissenso negli anni della contestazione (1958-1968)», *Ventunesimo Secolo* 34, fasc. 2 (2014): 95–121. Un approfondimento sull'antiamericanismo diffuso nel mondo cattolico a queste date in Daniela Saresella, «La vocazione terzomondista del mondo cattolico degli anni Sessanta e il giudizio sulla politica internazionale statunitense», in *L'antiamericanismo in Italia e in Europa nel secondo dopoguerra*, a c. di Piero Craveri e Gaetano Quagliariello (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004), 291–307.

cattolico. Tralasciando i numerosi collegamenti che nel corso del Novecento si erano stabiliti tra mondo cattolico italiano e realtà sudamericane – di cui protagoniste furono indubbiamente le esperienze missionarie, oltre a realtà di origine laicale come Mani Tese (1964) o Operazione Mato Grosso (1967)⁴⁹ – a permettere uno spostamento dello sguardo verso quel continente contribuirono soprattutto la ricezione dell'enciclica montiniana *Populorum progressio* (1967) e le conclusioni della conferenza di Medellín (26 agosto - 7 settembre 1968), con cui il Consiglio Episcopale Latinoamericano (Celam) cercò di dare un'impronta specificatamente regionale all'interpretazione dei documenti conciliari⁵⁰. La maggioranza dei vescovi latinoamericani sembrò infatti recepire in quest'assise le teorie sulla dipendenza che insistevano sul fallimento dei progetti di sviluppo occidentali partendo dall'idea che il sistema economico mondiale fosse strutturato per mantenere il Terzo mondo in uno stato di arretratezza funzionale alla prosperità dei paesi sviluppati. Paolo VI, che con la sua presenza alla conferenza diede grande pubblicità all'evento cercò di arginare il sempre più vasto consenso che cominciavano ad avere le posizioni di aperto sostegno ai movimenti rivoluzionari latinoamericani attraverso un intervento che, riprendendo la *Populorum progressio*, insisteva maggiormente sui pericoli insiti nell'uso della violenza. Nella Chiesa latinoamericana infatti Medellín rappresentò l'avvio della «teologia della liberazione», un insieme di riflessioni che partiva dagli assunti conciliari (in particolare sull'opzione preferenziale per i poveri)⁵¹ per sviluppare un metodo teologico «induttivo» alternativo alla tradizionale teologia occidentale che, focalizzandosi primariamente su un'analisi sociologica della realtà a partire dalla quale ricomprendere tutti gli elementi religiosi, finiva per accogliere in modo più o meno ampio metodi e prospettive dell'analisi marxista e, di conseguenza, predicava il supporto ai movimenti di liberazione, fino alle giustificazioni della violenza rivoluzionaria, intesa come «giusta violenza degli oppressi» in opposizione a quella ingiusta degli oppressori⁵². L'uso del marxismo e l'attenzione privilegiata all'azione concreta per la liberazione umana attraverso la lotta rivoluzionaria non potevano non colpire positivamente un mondo cattolico progressista che, come abbiamo visto, necessitava di un nuovo approccio e di nuove prospettive teologiche che offrissero un quadro interpretativo di riferimento per la partecipazione dei cattolici alle esperienze della contestazione.

⁴⁹ Cfr. i primi due capitoli di De Giuseppe, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina. Da Medellín a Francesco*.

⁵⁰ Sull'attività del Celam e l'organizzazione della conferenza di Medellín cfr. Silvia Scatena, *In populo pauperum: la Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín: 1962-1968* (Bologna: Il Mulino, 2007).

⁵¹ Sull'origine e la diffusione di questa prospettiva negli anni del Concilio e della contestazione cfr. Matteo Mennini, «Fra trono e marciapiede. La povertà della Chiesa come tema religioso della contestazione», in *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, a c. di Marta Margotti (Roma: Studium, 2019), 36-54. Per un inserimento della questione in un quadro storico di lungo periodo cfr. Daniele Menozzi, *Li avrete sempre con voi: profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri* (Torino: Gruppo Abele, 1995).

⁵² Per un inquadramento della teologia della liberazione cfr. Ceci, *La teologia della liberazione in America latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*. Sulla formazione europea di diversi protagonisti dell'esperienza latinoamericana cfr. Horn, *The First Wave. Western European Liberation Theology (1924-1959)*.

Un primo esempio dell'alta disponibilità alla ricezione di modelli ed esperienze latinoamericane fu senza dubbio l'assunzione nel pantheon della contestazione cattolica della figura di Camilo Torres, un sacerdote colombiano che si era unito alla guerriglia ed era morto in combattimento nel febbraio 1966. Nei suoi scritti, pubblicati per la prima volta in Italia da Feltrinelli nel 1968, si affermava «la necessità di una rivoluzione per poter dar da mangiare all'affamato, da bere all'assetato, per vestire gli ignudi e realizzare il benessere del nostro popolo» e si definiva la lotta rivoluzionaria come «lotta cristiana e sacerdotale»⁵³. Anche l'attività delle case editrici contribuì ad una coscienza quasi in presa diretta delle riflessioni teologiche del continente latinoamericano: basti pensare che il volume *Teologia de la liberación* di Gustavo Gutierrez fu tradotto e pubblicato da Queriniana già nel 1972. L'esempio latinoamericano, per il mondo cattolico in generale e l'area del dissenso in particolare, costituiva «un'importante orizzonte spirituale» quando non più direttamente «una sorta di modello da cui attingere [...] per sostenere e riconsiderare la validità dei propri orientamenti di fondo in materia ecclesiale, politica, economica e culturale»⁵⁴.

Da tutte queste considerazioni abbiamo potuto già notare, come a proposito delle Acli, che la reazione della gerarchia ecclesiastica fu in un primo tempo oscillante e alcune personalità si distinsero per il tentativo di aprire un dialogo e capire le ragioni della contestazione. Ma, oltre alla chiara indisponibilità ad ogni tipo di compromesso manifestata da alcuni elementi più radicali (come nel caso torinese del Vandalino), non furono pochi gli atteggiamenti di condanna e rifiuto da parte dell'istituzione, i cui risultati però variarono sia a seconda degli attori in campo sia in un'ottica di più breve o più lungo periodo. Complessivamente, come avremo modo di vedere, per una risposta più organica alle questioni pressanti poste dal dissenso cattolico, bisognerà aspettare la metà degli anni Settanta. Fino a quel momento furono tanti i casi di denunce, condanne e rimozioni, che in alcuni casi, come in quello che abbiamo visto dell'«Isolotto», in un primo tempo rappresentarono più un vantaggio che uno svantaggio, in termini di immagine e anche di diffusione di iniziative, per gli elementi coinvolti dalla repressione. In particolare, dopo un primo tentativo nel 1968 di studiare e comprendere i gruppi spontanei, già nel 1969 i toni della Cei furono più duri nel condannare la contestazione e l'attacco alle istituzioni. Lo stesso Paolo VI visse con particolare difficoltà l'avvento del Sessantotto e la sua influenza sulla Chiesa alle prese con un tentativo lento e faticoso di applicare l'aggiornamento conciliare. Il rafforzamento dell'autorità papale implicito nella pubblicazione della *Sacerdotalis coelibatus* del 1967 e soprattutto della *Humanae Vitae* nel 1968 sulla regolamentazione delle nascite non poteva non suscitare le dure reazioni di un mondo cattolico già in fermento, e che

⁵³ Cit. in *Camillo Torres, oltre il mito* (Roma: Ora Sesta, 1969), 8. Un suo profilo, e una ricostruzione del suo impatto in Italia in Guido Panvini, *Cattolici e violenza politica: l'altro album di famiglia del terrorismo italiano* (Venezia: Marsilio, 2014), 168–72.

⁵⁴ Benzoni, «Attualità e profezia», 94.

riguardava non solo il dissenso ma anche, specie nel caso della *Humanae vitae*, importanti teologi e perfino vescovi e cardinali⁵⁵. Dall'altro lato, le importanti innovazioni del suo magistero in campo sociale, nella *Populorum progressio* prima e la *Octogesima adveniens* poi, con le molteplici legittimazioni del pluralismo politico dei cattolici e l'invito ad operare fattivamente per la riduzione delle fortissime disuguaglianze tra Nord e Sud del mondo avevano aperto la strada ad un impegno politico e sociale in linea con le forze del cambiamento⁵⁶, mantenendo però fermi i limiti di ordine teorico (il rapporto con il marxismo) e pratico (in Italia, il mantenimento dell'unità politica dei cattolici) cui la parte più radicale del dissenso cattolico non intendeva più sottostare: nell'omelia del 29 giugno 1972 uno sconcertato e deluso Paolo VI arrivò a parlare dell'ingresso del «fumo di Satana nel tempio di Dio», di una Chiesa che attendendosi dopo il Concilio «una giornata di sole» ne trovava invece una «di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza»⁵⁷. Il disagio e la delusione per una comunità cattolica divisa era destinato a durare ancora, e ad approfondirsi ancor di più in occasione della decisiva campagna referendaria sul divorzio, che nei primi anni Settanta costituì uno dei principali problemi all'ordine del giorno della gerarchia.

⁵⁵ Cfr. la ricostruzione di De Giorgi, *Paolo VI*, 532–53., che vede in queste due encicliche i due «perni» attraverso i quali vincere le resistenze all'innovazione conciliare dell'area più conservatrice, dimostrando di non essere in balia degli eventi e di portare avanti l'aggiornamento su un piano di certa e sicura ortodossia.

⁵⁶ De Giorgi parla di una «svolta socialdemocratica cristiana», ivi, p 610

⁵⁷ http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html

1.2 I CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN ITALIA: L'ATTIVITÀ (1973-1982)

Le esperienze delle Acli, della Cisl, delle riviste e delle Comunità di base arrivarono all'incontro di Bologna del 1973 con un patrimonio di esperienze che si era accumulato negli anni precedenti, e a cui l'esperienza della contestazione politica e religiosa del Sessantotto aveva dato un'accelerazione determinante, soprattutto nell'adozione degli strumenti dell'analisi marxista. Sostanzialmente, erano due correnti principali della contestazione cattolica a ritrovarsi insieme a Bologna: la prima, comune agli ambienti operai, veniva dal contatto stretto con la realtà di fabbrica, in cui il fenomeno di unità sindacale aveva permesso una condivisione di lotte che si trasformò rapidamente in condivisione di linguaggi. Questa era tanto più acuita dalla necessità di riempire un vuoto ideologico importante a causa della crisi profonda in cui erano venute a trovarsi l'originale cultura sindacale della Cisl (messa a dura prova dall'incapacità, anche per la chiarissima indisponibilità della controparte padronale, a costituire un moderno sistema di relazioni industriali che sublimasse la dimensione conflittuale) e la dottrina sociale della Chiesa, di cui Paolo VI aveva sostanzialmente dichiarato la fine nell'*Octogesima adveniens* ma che, nella pratica, aveva dimostrato per le Acli tutta la sua inconsistenza nel fallimento dei progetti di riforma proposti dalla formula governativa del centro-sinistra.

L'altra direttrice fondamentale si era sviluppata negli anni Sessanta nella dimensione tutta intellettuale del dialogo teorico tra marxismo e cristianesimo, che aveva permesso ad alcune personalità significative di relazionarsi con il pensiero marxista e che era arrivata, nelle sue conclusioni più estreme, a proclamare la possibile compatibilità tra un marxismo e un cristianesimo eterodossi, sfrondata delle rispettive rigidità dottrinali. Questo approccio libero al marxismo, che fu un tratto comune della Nuova sinistra sviluppatasi negli stessi anni, trovò una sponda importante oltreoceano nella teologia della liberazione latinoamericana, che forniva una giustificazione teologica ed un linguaggio comune ad esperienze e a prospettive che si erano venute sviluppando in modo tutto sommato spontaneo, trascinate da una volontà di partecipazione alle mobilitazioni e alle proteste degli ultimi anni Sessanta.

In che cosa la creazione di Cristiani per il socialismo segnò un nuovo passo nella storia del dissenso cattolico? Come vedremo, a rendere possibile la nascita del movimento fu la volontà di mettere in comunicazione e dialogo le varie esperienze. Era fallito il tentativo di unificare democristiani di sinistra e socialisti in un progetto comune (Acpol e Mpl); era fallita la proposta di Dorigo di creare una piattaforma comune dei gruppi spontanei, che avevano disperso la loro carica contestativa e cancellato la loro impronta religiosa andando principalmente a ingrossare le fila delle nuove formazioni extraparlamentari; si era avviato il collegamento delle Comunità di base, cioè di quei

gruppi che avevano inteso mantenere il proprio riferimento religioso e ora cercavano una sponda politica in cui spendere il proprio patrimonio di riflessioni e di impegno; da ultimo, i risultati delle elezioni del 1972 avevano messo in allarme tutta l'area della nuova sinistra: la sostanziale tenuta della Dc e del Pci, il grande avanzamento della destra e soprattutto il totale fallimento delle formazioni della nuova sinistra (dal «manifesto», al Psiup al Mpl) rendevano necessario un ripensamento generale delle proprie strategie e un ricompattamento dei movimenti sul fronte politico cui non si era dato un peso così centrale negli anni precedenti.

Era soprattutto la dimensione politica infatti a rivelarsi pressante: tutta quest'area del cattolicesimo di sinistra si era formata ed era cresciuta nel 1968-1969 sulla base di una critica corrosiva alla Dc, ma non aveva trovato uno spazio unitario in cui queste critiche potessero trovare una più efficace cassa di risonanza. Da ultimo, non era stato risolto unitariamente il problema del “che fare?” dopo aver dichiarato solennemente la fine dell'unità politica dei cattolici: il fallimento dell'esperienza del Mpl era stato accolto da molti come il risultato di una formazione autonoma di cattolicesimo progressista (per quanto, come abbiamo visto, non fosse questo il disegno originario dei suoi promotori), e la sopravvivenza di un cattolicesimo politico “della diaspora” portava con sé interrogativi e divisioni teoriche e pratiche che si legavano alle discussioni sull'integrismo e sul rapporto fede-politica. Affrontare tali questioni e costruire ponti più solidi con le formazioni della sinistra italiana diventava sempre più urgente, e motivò i partecipanti al convegno a dare il via ad un'esperienza più continuativa.

1.2.1. Ricerca di legittimazione. Il convegno di Bologna (settembre 1973)

Abbiamo visto quindi come le varie componenti del dissenso cattolico attraversarono la seconda metà degli anni Sessanta, vivendo le attese del Concilio e la radicalizzazione del Sessantotto, e l'inizio degli anni Settanta, caratterizzati in particolare dai primi tentativi di organizzazione e federazione dei gruppi e dall'effetto negativo delle elezioni del 1972.

Il movimento dei Cristiani per il socialismo in Italia nacque come tentativo di dare risposta a questa situazione di difficoltà, sulla base dell'influenza che ebbe la pubblicità in Italia dell'incontro latinoamericano¹.

Non c'era inizialmente nei promotori l'idea di avviare un vero e proprio movimento organizzato che si riconoscesse sotto la sigla di «Cristiani per il socialismo»: la varietà di opzioni disponibili in quel momento nell'arcipelago del dissenso cattolico non favoriva infatti uno sforzo organizzativo

¹ Informazioni sul convegno di Santiago, insieme alla pubblicazione della dichiarazione conclusiva, sono riportate in «COM», n. 49, 19 maggio 1972

complessivo che riuscisse a tenerne insieme tutte le anime. Ciononostante, vi era comunque l'idea che fosse fruttuoso avviare un rapporto per valutare le rispettive posizioni. In un primo incontro pubblico a Bologna, il 10 marzo 1973, si ritrovarono alcuni rappresentanti dei gruppi più importanti: sinistra Acli, membri delle Comunità di Base, preti del movimento 7 Novembre, redattori delle riviste, esponenti del mondo protestante. In questa sede, tutti concordarono sulla possibilità di organizzare un convegno di *Cristiani per il socialismo*, dopo aver ricevuto la disponibilità degli organi esecutivi dei rispettivi gruppi. Si formò anche una segreteria tecnica per la preparazione del convegno, e un documento di presentazione che partiva già dal riconoscimento del «pluralismo delle opzioni politiche all'interno della scelta di classe»².

La segreteria era composta da Arrigo Colombo, professore di Filosofia all'università di Lecce, i sociologi Roberto De Vita e Marco Ingresso, Angelo Gennari e Romano Paci delle Acli, Domenico Jervolino della rivista «Il tetto», Raffaele Morese della Fim-Cisl, Franco Passuello (aclista e redattore della rivista «COM»), e dal teologo Paolo Pioppi.

Nel documento preparatorio venivano delineati gli scopi essenziali del convegno: innanzitutto il titolo dell'assise, *Cristiani per il socialismo* appunto, riprendeva esplicitamente le iniziative svoltesi a Santiago del Cile nel 1972 e in Spagna nel gennaio 1973³. Nel tentativo di fugare preventivamente i dubbi, che pure saranno sollevati comunque, circa i rischi di una commistione eccessiva tra fede e politica, la posizione degli organizzatori stabiliva «il rifiuto esplicito di ogni ipotesi integrista». Erano principalmente tre gli obiettivi proposti: uno scambio di esperienze tra cristiani che avevano fatto una scelta di classe, con l'approfondimento collettivo dei motivi di questa scelta e del rapporto che questa scelta aveva con la fede; l'analisi del contributo attivo che i cristiani in quanto tali avrebbero potuto dare al processo di costruzione del socialismo; da ultimo, la verifica della possibilità di stabilire una relazione più costante tra i vari gruppi, movimenti e individui che si riconoscevano nell'area del cristianesimo di sinistra.

Rifiutando a priori l'esistenza di un «socialismo cristiano», i promotori del convegno sottolinearono però che la scelta di classe, compiuta in autonomia rispetto alla fede, avesse comunque un effetto sul modo di essere cristiani, anche sulla base di una rinnovata idea di socialismo che non richiedeva più un'accettazione globale dell'ideologia (compreso quindi l'ateismo). Questa scelta di classe, vista come un *fatto* già avvenuto più che non un'aspirazione teorica, richiedeva a loro dire una nuova presa di posizione da parte della gerarchia ecclesiastica e della comunità dei credenti: citando il documento dei vescovi francesi del 1972 in cui si affermava la non estraneità della Chiesa alle aspirazioni e alle

² *Cristiani e politica*, «COM», 41, 18 marzo 1973

³ Sul convegno spagnolo, tenutosi in clandestinità, cfr. il capitolo seguente.

lotte della classe operaia⁴, gli organizzatori del convegno chiedevano alla chiesa italiana di prendere atto della fine dell'unità politica dei cattolici, riconoscendo quindi la legittimità delle loro diverse scelte politiche in nome di una ridefinizione del concetto di comunità ecclesiale, non più di tipo «consensuale» ma «conflittuale». Alle forze della sinistra, dai tradizionali partiti di massa alle nuove formazioni, si rinnovava l'appello alla collaborazione, chiedendo loro di non sottovalutare le importanti conseguenze sul piano politico e teorico della nuova presenza di cristiani di sinistra e della rottura dell'unità politica dei cattolici.

Sul tormentato rapporto fede-politica, che aveva per molto tempo animato le riflessioni nel mondo cattolico, si affermava esplicitamente l'inscindibilità della dimensione ecclesiale e di quella politica «in quanto nella situazione italiana la lotta per una Chiesa diversa e quella per una società diversa sono due momenti interdipendenti di un unico processo di liberazione»⁵.

Il convegno, da tenersi a Bologna dal 21 al 23 settembre 1973, si articolò in una relazione introduttiva, affidata a Giulio Girardi, un lavoro in commissioni e infine il dibattito in assemblea⁶.

Salutando l'inizio dei lavori, il fiorentino Roberto De Vita, professore di Sociologia all'Università di Siena, intervenne a nome della segreteria organizzativa ribadendo i principali punti in gioco già presenti nel documento di convocazione. Innanzitutto, di fronte alla vasta e inaspettata partecipazione al convegno, più di 2000 persone riunite al Palazzo dello Sport di Bologna, ritenne già di per sé positiva la caratterizzazione stessa del convegno, come luogo di confronto unitario di una varietà di posizioni che cercavano attivamente una sintesi. Ribadendo poi la scelta anti-integrata, soffermava l'attenzione su due elementi dell'analisi, uno principalmente politico ed uno principalmente ecclesiale: una radicale opposizione a tutta la Democrazia cristiana che, a suo dire, aveva «cessato da molto tempo di essere un partito popolare anche nella sua frangia di sinistra, sempre unita al resto del partito nella spartizione del potere»⁷; e ancora una volta una chiara ridefinizione della comunità ecclesiale, ribadendo che la contestazione al presente «modello» di istituzione ecclesiastica non

⁴ Sul documento *Politique, Église et foi* approvato dall'Assemblea della Conferenza episcopale francese, ritenuto dai cristiani di sinistra come una prima importante legittimazione della loro azione, cfr. il terzo capitolo.

⁵ *Documento di convocazione*, in Centro di documentazione di Pistoia, Archivio Romano Paci [d'ora in poi CdP, Archivio Paci], 27.1(a), pubblicato in *Convegno di Bologna*, 1974, 1:11–15., cit. p. 13

⁶ Le tre commissioni in cui si articolò il convegno furono: *Messaggio cristiano e lotta di classe* (coordinato da Ernesto Balducci della rivista «Testimonianze», Filippo Gentiloni dell'Esecutivo Nazionale del movimento 7 Novembre; Gabriele Gherardi consigliere nazionale Acli e redattore di «COM»; Marco Rostan, direttore della rivista «Gioventù Evangelica»); *Mondo cattolico, istituzione ecclesiastica e sistema di potere in Italia* (coordinato da Marco Biscaglia della Comunità di base di Lavello, Michele Giacomantonio, presidente provinciale delle Acli di Pavia, Giorgio Girardet, direttore della rivista valdese «Nuovi Tempi», Arnaldo Nesti, direttore del settimanale di informazione «Idoc»); *La maturazione di classe dei cristiani tra lotte ecclesiali e lotte sociali e politiche* (coordinato da Giuseppe Morelli, segretario nazionale della Fim-Cisl, Peppino Orlando della comunità di Oregina; Pier Giuseppe Sozzi, ex delegato nazionale di Gioventù Aclista; Marcello Vigli, redattore di «COM»).

⁷ *Convegno di Bologna*, 1974, 1:148.

significava lotta per una «chiesa parallela». Questa azione ecclesiale veniva riassunta nello slogan: «siamo e ci sentiamo chiesa; non una nuova chiesa, ma una chiesa nuova»⁸.

La relazione di Girardi propose invece ai partecipanti al Convegno una sintesi ideologica e filosofica che funzionasse da nuovo tratto unificante dell'esperienza dei cristiani usciti dalle lotte del Sessantotto. Si trattava di dare ai cristiani militanti delle fondamenta teoriche più solide per giustificare pubblicamente la scelta di classe, evitando una reclusione del problema nella sfera privata, una generalizzazione banale o una divaricazione di posizioni già presente in quelli che lui stesso riconosceva come «due itinerari diversi», quello del dissenso ecclesiale e quello dei cristiani in lotta contro l'unità politica dei cattolici.

I due strumenti teorici proposti da Girardi, che costituivano indubbiamente una delle punte più avanzate del dibattito teorico sviluppatosi nel decennio precedente, erano l'interpretazione della fede incentrata sul primato del temporale sullo spirituale, argomentata nella relazione, e la teoria della cosiddetta «unità dialettica tra marxismo e cristianesimo», presentata in un testo non letto in assemblea ma distribuito ai partecipanti all'inizio del convegno.

Occorre soffermarsi su questi due concetti per l'influenza che ebbero nel dibattito successivo, pur costituendo in gran parte una riflessione personale e piuttosto teorica, ma anche per mostrare il singolare punto d'arrivo di una riflessione che, come abbiamo visto, aveva impegnato personalmente Girardi e diversi altri intellettuali nel difficile tentativo di sbrogliare la matassa teorica della conciliabilità tra cristianesimo e marxismo.

Il discorso sul primato del temporale iniziava presentando genealogia e caratteristiche del suo opposto, quel primato dello spirituale che il teologo salesiano non riconduceva alle fondamenta stesse della religione cristiana ma ad un modo di essere Chiesa storicamente connotato: Girardi partiva dalle considerazioni contenute nell'importante saggio di padre Marie-Dominique Chenu, *La fine dell'era costantiniana*, che vedeva nell'Editto di Costantino del 313 d.C. l'origine di uno specifico modo di intendere il rapporto tra Stato e Chiesa e, più in generale, tra Chiesa e mondo. Questo rapporto «costantiniano» con il potere, si diceva, influenzò profondamente l'evoluzione storica della Chiesa, la sua elaborazione teologica e le strutture mentali che guidarono la sua azione nel corso dei secoli successivi⁹. Per Girardi, questo «primo Concordato della storia» rappresentò la scelta da parte della Chiesa di porsi accanto alla classe dominante, scelta cui si mantenne fedele a lungo e per favorire la quale reinterpretò le esigenze di liberazione umana presenti nel messaggio originario di Gesù in

⁸ Ivi, p. 149

⁹ Il saggio comparve per la prima volta come Marie-Dominique Chenu, «Fin de l'ère constantinienne», in *Le Concile de notre temps*, a c. di Jean-Jacques Thierry (Paris: Gallimard, 1963)., fu tradotto nello stesso anno da Morcelliana, ed è oggi consultabile nella riedizione per gli stessi tipi Marie-Dominique Chenu, *La fine dell'era costantiniana* (Brescia: Morcelliana, 2013). Per un commento sull'origine del testo e le sue prospettive si rimanda a Gianmaria Zamagni, *Fine dell'era costantiniana: retrospettiva genealogica di un concetto critico* (Bologna: Il Mulino, 2012).

chiave spirituale, rimandandole oltre la vita terrena. Essendo caratterizzata da un rapporto privilegiato con la trascendenza, l'autorità dell'istituzione ecclesiastica si trasmetteva quindi anche all'ambito temporale, ad essa subordinato. Così da un lato la Chiesa sola interprete del Vangelo si faceva portatrice di una soluzione specifica per i problemi dell'umanità, mentre dall'altro lato, negando e mistificando le influenze temporali sulla dimensione spirituale (prime tra tutte quelle più direttamente politiche), l'istituzione si rendeva «oggettivamente» complice della difesa del primato della classe dominante, mascherata come difesa del primato di Dio sull'uomo.

Questa caratteristica rimaneva presente per Girardi anche in seguito all'aggiornamento conciliare, perché se venivano riconosciuti gradi maggiori di autonomia della sfera temporale, prevedendo per esempio che dal Vangelo non si potessero ricavare progetti determinati di società, la Chiesa continuava a rivendicare per sé stessa il ruolo di giudice delle costruzioni umane, permettendosi così di poter rifiutare le posizioni rivoluzionarie non più in nome di una specifica politica cristiana, ma in nome della fede stessa, attraverso la cosiddetta «riserva escatologica». Non era quindi sufficiente il solo riconoscimento dell'autonomia del temporale, perché continuavano ad esistere margini per la sopravvivenza di una mentalità che si era modellata a supporto delle classi dominanti: occorreva quindi un completo ribaltamento della prospettiva, cioè il primato del temporale sullo spirituale, giudicando la verità religiosa alla luce della verità umana:

Tutto ciò che nel messaggio religioso contraddice le conclusioni di un'autentica ricerca umana, non deriva da Dio ma riflette la cultura di un'altra epoca e di un'altra classe. Ciò non significa certo attribuire all'uomo una qualsiasi infallibilità, ma semplicemente riconoscere che nella interpretazione della verità religiosa l'uomo non può non passare attraverso la fallibile verità umana¹⁰.

Le implicazioni di questo rovesciamento erano evidentemente radicali: si legittimava per i credenti la possibilità di un'analisi di classe anche per la Chiesa, vista come un attore storico pari agli altri, riconoscendo l'influenza preponderante di elementi politici ed economici nella sua evoluzione, e un nuovo orientamento nella lettura stessa sulla Bibbia basata sull'assunto che tutto ciò che nella verità religiosa contraddiceva i «valori umani» espressi dai poveri e dalle classi lavoratrici che li rappresentavano non erano parte della verità rivelata ma costruzioni ideologiche a servizio delle classi dominanti.

Il primato del temporale avrebbe dovuto liberare la Chiesa dai suoi rapporti con il potere, ma anche legittimare la scelta socialista degli organizzatori del convegno e dei vari gruppi cristiani che avevano chiamato a raccolta, insistendo sul rovesciamento gerarchico tra liberazione spirituale e materiale. Il socialismo definito da Girardi era piuttosto generico, a causa dell'esplicita volontà, comune a molte

¹⁰ Giulio Girardi, *La nuova scelta fondamentale dei cristiani*, in *Convegno di Bologna*, 1974, 1:191.

aree del dissenso cattolico influenzate dal pensiero della Nuova sinistra, di rifiutare il modello sovietico insistendo sull'importanza del cambiamento culturale per evitare degenerazioni burocratiche: il socialismo era definito «un processo di trasformazione globale della società capitalista nelle sue strutture e nella sua cultura attraverso la lotta delle classi popolari, inteso a rompere a tutti i livelli i rapporti di dominazione e di sfruttamento e creare una società in cui il popolo sia soggetto della sua storia»¹¹.

La legittimità teorica di questa scelta socialista per i cristiani era affrontata più nel dettaglio nella scheda distribuita ai partecipanti e non letta da Girardi al convegno. Dopo aver esposto le differenti posizioni che i cristiani potevano assumere di fronte al marxismo (dalle prospettive non rivoluzionarie che andavano dalla polemica al dialogo a quelle esplicitamente rivoluzionarie), Girardi sottolineava come ad una relazione dualistica tra cristianesimo e marxismo dovesse sostituirsi una relazione dialettica, che riconoscesse le interdipendenze tra sfera politica e sfera religiosa, ponendo fine all'equivoco interclassista di un'unità della Chiesa che trascendesse le diversità sul piano dell'azione temporale. Questa relazione dialettica originava dall'irriducibile incompatibilità tra marxismo e cristianesimo, passava per il riconoscimento della «essenziale politicità»¹² della fede e dell'impossibilità di realizzare la rivoluzione religiosa di Cristo al di fuori di un progetto rivoluzionario globale, e arrivava alla conclusione della necessità di una «sintesi audace»: la condivisione di un progetto di rinnovamento complessivo fondato sull'accettazione dinamica, e quindi critica, di cristianesimo e marxismo. Il primo andava sottoposto ad una serrata analisi di classe, per mostrare come «numerose posizioni presentate come interpretazioni della parola di Dio sono di fatto trasposizioni religiose di certe esigenze della cultura dominante»¹³, mentre del secondo andava ripensato il rapporto con l'ateismo e la dimensione soggettiva, seguendo quel filone di rinnovamento culturale del marxismo che aveva preso piede in Occidente da almeno un decennio.

Il dibattito seguito alla relazione di Girardi, che venne accolta da numerosi applausi, vedeva in parte riprodursi le differenze tra settori di appartenenza che avrebbe contraddistinto tutta la storia dei Cristiani per il socialismo in Italia, arrivando a faticose mediazioni teoriche e pratiche e in buona parte alla non risoluzione dei nodi problematici.

Contro la prospettiva di Girardi si poneva innanzitutto Lidia Menapace, uscita nel 1968 dalla Dc e attiva nel gruppo de «Il manifesto», contraria alla traduzione in linguaggio cattolico tradizionale (distinzione tra ambito temporale e spirituale) di un marxismo dialettico finalmente accettato *in toto*. Menapace era anche contraria alla proposta, condivisa dai principali organizzatori del convegno, di costruire una struttura organizzativa permanente: il principale pericolo, denunciato incessantemente

¹¹ Ivi, p. 158

¹² Giulio Girardi, *I cristiani di oggi di fronte al marxismo*, ivi, p. 219

¹³ Ivi, p. 227

da lei e da diversi altri partecipanti, sia nel lavoro delle commissioni sia in assemblea, era costituito dal «residuo integristico» presente nella denominazione stessa dell'incontro (Cristiani per il socialismo, appunto). Una formazione del genere rischiava di riproporre una «specificità» cristiana nell'ambito delle posizioni politiche. La «questione cattolica» non andava proposta «da cristiani»: individuare il mondo cattolico come un luogo strategico su cui agire per un cambiamento rivoluzionario era un compito che spettava a tutti i militanti della sinistra senza alcuna distinzione. Questa prima opposizione alla prospettiva di Girardi esemplificava un tratto comune ad alcune esperienze radicali del dissenso cattolico, che avranno una manifestazione, come vedremo, anche in Francia e in Spagna. Con il rifiuto dell'integrisimo (ereditato dalle battaglie di «Questitalia» e dei gruppi spontanei) intendevano proporre una radicale separazione tra fede e politica, nell'intento di eliminare il «cristiano» come specifica categoria politica.

Dal lavoro nelle tre commissioni doveva emergere il confronto tra le diverse posizioni di gruppi e personalità del mondo cattolico progressista, che si divideva sul doppio asse già individuato in chiave storiografica da Yvon Tranvouez: distinzione politica tra sinistra ed estrema sinistra e distinzione religiosa tra «fedeltà critica» e radicale contestazione all'istituzione ecclesiastica¹⁴.

Nella prima commissione (*Messaggio cristiano e lotta di classe*) venne affrontato il nodo teorico principale, cioè il rinnovamento della fede cristiana alla luce della scelta socialista. Punto centrale che emerse dalle discussioni fu la condivisa necessità di sottoporre all'analisi di classe l'istituzione ecclesiastica, per individuare i suoi concreti rapporti con le classi dominanti e i suoi legami con il sistema capitalista, oltre ai condizionamenti ideologici in campo religioso. Emergeva però una differenza significativa, riconosciuta anche nel rapporto finale, sul modo di intendere questa analisi di classe, e più in generale l'impegno sul fronte ecclesiale. Da un lato infatti, gli esponenti della galassia del dissenso si ponevano in una posizione di più aperta contrapposizione nei confronti dell'istituzione, in particolare riconoscendo la possibilità di una nuova lettura della Bibbia e di impegno nelle comunità, fino a posizioni più radicali come quella presentata nel dibattito dal professore romano Gianni Mattioli:

Questa rottura con l'istituzione romana, senza mediazione, senza gradualismi, è il primo punto che rende credibile una scelta di classe dei cristiani, con una esemplarità anche di fronte ai lavoratori cristiani tuttora inglobati nella mistificazione religiosa della Dc, che mi pare più corretta di una malcelata presunzione che consiglia la gradualità ritenendo impreparate le masse¹⁵.

Dall'altro lato invece c'era chi sottolineava come prioritaria l'esigenza di relazionarsi con le strutture della Chiesa locale, per non isolarsi rispetto alle più ampie masse ancora «succubi» dell'istituzione,

¹⁴ Yvon Tranvouez, «Géographie de la gauche catholique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

¹⁵ *Cristiani per il socialismo: Convegno Nazionale, Bologna, settembre 1973*, vol. 2 (Roma: Sapere, 1974). p. 335

preferendo alla «opposizione distruttiva» lo «scontro dialettico»¹⁶. Altro punto di differenziazione era costituito dall'importanza o meno del nodo teorico della legittimità della scelta socialista per i cristiani: per alcuni, specialmente provenienti dalle realtà delle Comunità di base, si trattava di un problema superato dalla realtà dei fatti. I rappresentanti della comunità di Oregina ad esempio si preoccuparono di ribadire la loro partecipazione politica prescindendo dalla loro professione di fede, criticando anche l'impostazione del documento di convocazione che si rivolgeva alla Chiesa come popolo di Dio per riaffermare la legittimità della scelta socialista, non desiderando «che la chiesa (intesa *ipso facto* come istituzione gerarchica) ci rilasci un *placet*, un certificato di buona condotta socialista»¹⁷. Per gli esponenti del mondo cattolico organizzato come Gabriele Gherardi si trattava invece di un tema ancora da affrontare, che richiedeva un dialogo con la gerarchia (e quindi un rapporto non di sola contestazione) per il riconoscimento, evidentemente caro alle Acli, della laicità delle scelte politiche¹⁸.

La seconda commissione (*Mondo cattolico, istituzione ecclesiastica e sistema di potere*) si poneva come obiettivo l'analisi di quel «blocco cattolico-borghese» formatosi nel dopoguerra e ora in crisi che apriva nuovi spazi di azione per le avanguardie cristiane, agenti contro il connubio tra potere politico e potere religioso. Per quanto la principale domanda riguardasse l'attacco alla «alienazione religiosa» e l'insistenza sulle contraddizioni interne all'istituzione ecclesiastica, il dibattito finì per focalizzarsi su un aspetto già ampiamente riconosciuto da tutti, e cioè il rifiuto di fondare un nuovo partito cristiano sulla base della prospettiva anti-integristica.

Queste preoccupazioni strategiche basilari si ritrovarono anche nella terza commissione (*La maturazione di classe dei cristiani tra lotte ecclesiali e lotte sociali e politiche*), in cui se l'obiettivo dei lavori doveva essere l'individuazione di specifiche aree di intervento e di rapporto con i partiti di sinistra, il dibattito tornò a focalizzarsi sull'integristismo, su testimonianze personali, e su diversi modi di intendere il rapporto con le forze politiche e con la gerarchia. In particolare, qui intervenne Livio Labor, sottolineando ancora una volta le preoccupazioni tutte interne al problema dell'unità politica dei cattolici che contraddistinguevano il suo impegno, di carattere cioè più politico che religioso:

Quello che conta è operare le proprie scelte politiche in piena autonomia e responsabilità, senza pretendere di coinvolgere in esse altro che se stessi: senza chiedere né permessi né benedizioni, e rischiando sulla propria pelle di cristiani adulti e maturi¹⁹.

¹⁶ Intervento di Luciano Castaldi, *ivi*, p. 348

¹⁷ Intervento della Comunità di Oregina, *ivi* p. 311

¹⁸ *Ivi*, p. 351-352. Dello stesso tenore il suo precedente intervento in assemblea: «Il senso più vero della nostra rottura con l'integralismo democristiano io lo ritrovo nell'affermazione della laicità della scelta politica, della non derivabilità di una scelta partitica (e peggio, di una scelta partitica univoca) dai principi di fede e dalla pratica di essa» (p. 270).

¹⁹ Intervento di Livio Labor, *ivi*, p. 408

Il dibattito conclusivo in assemblea, oltre all'intervento di diversi dirigenti aclisti (tra cui quello dell'ex presidente Gabaglio) preoccupati soprattutto di far valere la presenza conflittuale all'interno della Chiesa, il riconoscimento della laicità delle scelte politiche e la partecipazione alle lotte sociali all'interno delle organizzazioni²⁰, vide l'importante testimonianza, soprattutto a livello simbolico, del quasi ottantenne Gerardo Bruni, padre costituente e fondatore del Partito Cristiano-sociale che, insieme al movimento dei cattolici-comunisti costituiva il precedente storico più significativo dell'esperienza dei cristiani di sinistra italiani²¹.

Prese la parola anche il professore bolognese Giuseppe Alberigo, storico della Chiesa, tra i primissimi e più importanti studiosi del Concilio Vaticano II, anch'egli giunto su posizioni di aperta critica al modo con cui l'istituzione ecclesiastica e il pontefice stavano gestendo la delicata stagione del post-concilio. Polemico con la formula «equivoca» del convegno, lo studioso si soffermò da un lato sul necessario riconoscimento del valore trascendente della fede religiosa, in una situazione mondiale di «ripresa di una oppressione altamente organizzata, che trascende i confini di carattere ideologico» (dal Vietnam e il Cile alla repressione del dissenso in Unione Sovietica)²², come ancora di salvezza di fronte alle incertezze del presente, e dall'altro sul rifiuto di tutte le tentazioni che inducevano ad abbandonare la fede e la Chiesa, senza impegnarsi per una sua vera riforma. Valutava, come altri al convegno, l'importanza strategica di un cambiamento dei cristiani italiani come utile impulso ad un cambiamento del resto della cristianità, vista la presenza della Santa Sede sul suolo italiano, e riconosceva come le numerose critiche che vennero fatte al Pci, per il suo mantenimento di prospettive di «pace religiosa» e scarso interessamento nei confronti del dissenso cattolico²³ avessero una loro giustificazione, ma che si dovesse fare attenzione a comprenderne le ragioni in una prospettiva realistica: il Partito comunista, affermava Alberigo, non poteva «scommettere su alcune centinaia o migliaia di buoni intenzionati», e occorreva quindi che la situazione interna al cristianesimo italiano cambiasse sensibilmente prima di costringere il partito a prenderne atto.

²⁰ Oltre alla sinistra Acli, decise di assistere al convegno anche una rappresentanza della Presidenza nazionale, attirata dalla grande affluenza che sembrava potersi attendere dall'evento: cfr. Verbale del Consiglio di Presidenza Acli, Riunione 20 settembre 1973, AS-ACLI, Consigli di Presidenza.

²¹ Su Bruni cfr. da ultimo Saresella, *Cattolici a sinistra*, 64-71., oltre al volume collettaneo (non a caso curato da un attivo membro di Cps che avremo modo di incontrare ancora) Antonio Parisella, a c. di, *Gerardo Bruni e i cristiano-sociali* (Roma: Edizioni Lavoro, 1984).

²² Intervento di Giuseppe Alberigo, *Convegno di Bologna*, 1974, 2:471.

²³ Tra le diverse critiche al Pci all'assise, cfr. quella di Antonio Zavoli del circolo Maritain, *ivi*, pp. 425-28. Contro queste posizioni intervenne a nome del Pci Lucio Lombardo Radice, ribadendo il valore della stagione del dialogo cattolico-marxisti di cui abbiamo visto fu un protagonista ed insistendo sull'importante evoluzione teorica delle posizioni dei comunisti italiani sul tema della religione e del rapporto con i cattolici, che li poneva indubbiamente all'avanguardia all'interno del movimento comunista internazionale.

Dai lavori nelle commissioni e dal dibattito conclusivo emersero questioni particolari cui vennero dedicate specifiche mozioni approvate dall'assemblea: un «gruppo di donne»²⁴ presentò una mozione sull'impegno per la liberazione della donna, da attuare nella lotta alle istituzioni che contribuivano a mantenerla subordinata e nella cultura cattolico-borghese che le pervadeva. Da un intervento di Egidio Campi, emigrato in Germania Ovest, la componente di provenienza meridionale dei convenuti espresse in una mozione l'impegno ad approfondire l'analisi sulle lotte degli emigrati come «nodo fondamentale per la lotta di classe in Europa». Seguiva poi un messaggio di solidarietà alle lotte dei cristiani sudvietnamiti in lotta con «il regime di Saigon», secondo la tipica interpretazione terzomondista della guerra in Vietnam come «spartiacque tra chi crede nella libertà e giustizia per i popoli e per gli uomini e chi nel fucile, nel dollaro e nella croce vede gli strumenti per il loro asservimento»²⁵. A porre un diretto collegamento con l'esperienza latinoamericana da cui si era preso esempio per l'organizzazione di questo convegno, e sull'onda emotiva del recentissimo golpe del generale Pinochet in Cile, si ebbero un appello di Armando Uribe, del partito di Izquierda Cristiana e già ambasciatore del governo Allende a Pechino, e una mozione, approvata dalla presidenza del convegno, di condanna della Santa Sede per il suo riconoscimento diplomatico del governo Pinochet e di richiesta al governo italiano di non riconoscere la giunta militare²⁶.

Il documento conclusivo riprendeva, integrandole, le principali posizioni emerse al convegno, cercando di incanalare entro una strategia unitaria le differenti prospettive dei vari gruppi cristiani che avevano partecipato: riconosceva ancora una volta le due più importanti aree di riferimento, il «rinnovamento ecclesiale» che si era reso conto delle connivenze dell'istituzione ecclesiastica con la classe dominante, e i militanti nel movimento operaio, che avendo «scoperto» l'irriducibile dimensione conflittuale del rapporto tra le classi avevano rigettato la dottrina sociale della Chiesa e, in concreto, la Democrazia cristiana come partito di riferimento. Proponendo un contatto tra questi due tipi di esperienze, i Cristiani per il socialismo dichiaravano l'urgenza di trovare «nuovi modi di esprimere la fede». In campo politico, si riaffermava la scelta anti-integrata, con il rifiuto di una giustificazione religiosa delle proprie scelte (che derivavano invece da un'analisi «scientifica», e perciò laica, della realtà, attraverso gli strumenti teorici del marxismo) e la ferma negazione

²⁴ Dagli atti del Convegno risulta che intervennero con un proprio contributo, su questo e su altri temi: Nicoletta Roscioni Riccio, Pinuccia Corrias, Mira Furlani, Maria Balzola, Patrizia Meringolo, Duilia Bernes, Maria Giuseppina Scala, Valentina Giordano, Lidia Menapace.

²⁵ *Convegno di Bologna*, 1974, 2:483.

²⁶ Considerato il vasto interesse dell'opinione pubblica, influenzata dai continui parallelismi compiuti dalle forze politiche tra la situazione italiana e quella cilena, il governo italiano rifiutò infine di riconoscere la giunta militare di Pinochet, senza per questo riuscire a placare le polemiche, particolarmente vive nel dissenso cattolico, sul supporto della Democrazia cristiana cilena al golpe e sui suoi legami con la Dc italiana. Per una panoramica complessiva sulle reazioni in Italia al golpe si rimanda a Monica Quirico e Valentine Lomellini, «Italy: The 'Chilean Lesson' between the Legacy of the Struggle against Fascism and the Threat of New Authoritarian Shifts», in *European Solidarity with Chile. 1970s – 1980s*, a c. di Kim Christiaens, Idesbald Goddeeris, e Magaly Rodríguez García (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 239–56.

dell'esistenza di uno specifico progetto cristiano di società – motivo per cui si rifiutava unanimemente la costituzione di un partito cristiano, preferendo ad esso la libera militanza nelle organizzazioni della sinistra. Il rapporto tra fede religiosa e impegno politico non trovava un'esplicita teorizzazione sulla scorta della proposta di Girardi, limitandosi all'affermazione della non estraneità tra le due sfere, al riconoscimento che la fede religiosa fosse legata ad un'idea di uomo e di società pur senza ridursi ad essa, e alla necessità di smascherare la copertura ideologica e culturale della Chiesa alla Democrazia cristiana e al sistema capitalistico. Questo smascheramento doveva avvenire attraverso una rigorosa analisi di classe dell'istituzione e delle pratiche religiose, assieme alla riappropriazione del Vangelo da parte dei poveri principalmente attraverso una nuova lettura della Bibbia.

Spariva dal documento finale, per l'evidente impossibilità di trovare accordo, la sollecitazione iniziale perché la Chiesa riconoscesse la legittimità della scelta socialista e, quindi, il legittimo pluralismo delle scelte politiche dei cattolici, che veniva semplicemente preso come un dato di fatto. L'appello quindi perdeva uno dei suoi scopi principali per concentrarsi sui cristiani che avevano già compiuto la scelta di classe, invitandoli alla militanza nelle organizzazioni del movimento operaio perché, stimolate sul piano organizzativo e culturale da questi nuovi ingressi, affrontassero con nuovo slancio e con dovuta attenzione la «questione cattolica» italiana: il mondo cattolico non era soltanto indispensabile luogo strategico della lotta per il socialismo, ma anche un terreno comune da cui partire per superare la frammentazione politica della sinistra – prendendo ad esempio proprio questi gruppi cristiani che, divisi sul piano politico, ritrovavano un'unità di intenti e di progetti proprio su questa riflessione e, soprattutto, nell'opposizione alla Dc e all'integrismo religioso, il cui connubio si manifestava sui temi della laicità dello Stato (Concordato e legge sul divorzio).

Prima della fine del convegno, intervennero a caldo su «COM» i primi commenti delle forze politiche. Fabrizio Cicchitto, del Partito socialista, esprimeva non a caso le stesse preoccupazioni che avevano animato al convegno i transfughi dell'esperienza del Mpl che avevano trovato asilo nel partito di Mancini e De Martino. Come già Luciano Benadusi al convegno²⁷, Cicchitto si augurava che

non si contrapponga né esplicitamente né implicitamente ad una dottrina che collegava al moderatismo e all'interclassismo la qualifica di cristiano un'altra che essendone il puntuale rovesciamento ne riprenda l'ispirazione integrista, tracciandone cioè l'identità di cristiano e socialista. Il problema è quello di far saltare una teoria ed una pratica di incompatibilità fra cristiani e socialismo e non di sostituire all'identità tra cristianesimo e moderatismo quella tra cristianesimo e socialismo²⁸.

Non si trattava solo di un pronunciamento teorico, ma di una precisa preoccupazione politica perché non venisse intaccata la libertà di questi “nuovi” cristiani di scegliere la propria organizzazione tra le

²⁷ *Convegno di Bologna, 1974, 2:280–82.*

²⁸ *Da Bologna, no all'integrismo, «COM», n. 58, 23 settembre 1973*

diverse sigle presenti in quel momento nella sinistra italiana, evitando che questi si trasformassero in un gruppo di pressione operante per un solo partito. La bontà di questa libera diaspora dei cattolici, rispondeva ad un disegno strategico unitario per sottrarre «grandi masse di lavoratori alla Dc» e garantire così l'alternativa di sinistra vagheggiata dalla sinistra del Psi in alleanza con il Pci, cui si aggiungeva pure la volontà di evitare che questo travaso di voti e militanti favorisse esclusivamente il partito maggioritario della sinistra.

Per il Pci interveniva ancora una volta Lombardo Radice, sottolineando da un lato l'apprezzamento per il rifiuto di un «socialismo cristiano» ma cercando di difendere la posizione del suo partito: per il dirigente comunista era una «fuga in avanti» di una «avanguardia, combattiva e qualitativamente importante ma staccata dalle grandi masse popolari cattoliche» la scelta di non prendere in considerazione la Democrazia cristiana:

È assai più difficile, certo, ma è ben possibile, ed è *davvero* rivoluzionario, mantenere al contrario il più stretto contatto con queste grandi masse e le loro organizzazioni tradizionali, ecclesiali, sindacali, culturali, politiche, per far diventare il rifiuto del confessionarismo, dell'interclassismo, la “presa in considerazione” della prospettiva liberatrice del socialismo (si tratta in definitiva, di grandi temi che nascono dalla svolta conciliare) coscienza e impegno di milioni di cattolici, uomini, donne, giovani e non solo di gruppi minoritari²⁹.

Per parte loro invece, i gruppi a sinistra del Pci esprimevano vivo apprezzamento per questo tipo di impostazione: Sandro Miniati del neonato Partito di Unità Proletaria (Pdup), formazione creata dallo scioglimento del Psiup dopo le elezioni del 1972, con una dichiarazione più preoccupata dell'aspetto prettamente politico, considerava fallimentare ogni tentativo di “condizionamento” della Dc per spostarla a sinistra, preferendogli un vasto fronte unitario di alternativa, mentre Rossana Rossanda de «Il manifesto», in un intervento più centrato sulle problematiche ecclesiali, giudicava con favore l'abbandono della «giustificazione» del socialismo per i credenti, residuo del documento di convocazione definito «da sagrestia» e criticava l'illusione della riformabilità dell'istituzione ecclesiastica:

l'offrire a questi strati o gruppi [cattolici] la prospettiva di un impegno volto alla riforma dell'istituzione, invece che allo scontro con essa, significa favorire il permanere di elementi di mistificazione profonda, dunque essere in contraddizione con la dichiarata volontà rivoluzionaria al livello in cui questa deve e può esprimersi in un paese di capitalismo maturo³⁰.

Questi primi commenti danno bene la misura dell'atteggiamento prevalente nelle forze politiche di fronte all'esperienza di Cristiani per il socialismo che vedremo svilupparsi anche nel periodo

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*

successivo, divise tra un Partito socialista più attento a far valere le posizioni della propria componente aclista dell'Mpl, un partito comunista che cercava faticosamente di inserire il dialogo con questi gruppi all'interno della strategia, per molti aspetti antitetica, del compromesso storico, e una sinistra extraparlamentare a supporto delle posizioni più radicali in campo politico e in campo religioso, fino ad un sensibile disinteresse per queste tematiche per alcune sue frange.

Su «Testimonianze» Ernesto Balducci indicò nel convegno il passaggio dalla fase «negativa» del dissenso, che aveva portato in molti casi all'abbandono della fede, ad una fase di «spinta positiva»: il superamento dell'utopismo evangelico a vantaggio di un approccio più realistico, inserito nelle lotte concrete e impegnato nell'invenzione di un nuovo modo di essere cristiani nella società contemporanea: «i nuovi cristiani – scriveva sulla rivista – hanno acquisito dalla cultura moderna una immediata percezione del carattere mistificante di certe reiterazioni magisteriali, come quella che non si deve confondere la fede con la politica», rispetto alla quale occorre che la Chiesa, con «fede creativa nell'imprevedibilità dello Spirito santo» svolgesse una forte autocritica per mettersi sulla strada della vera sequela di Gesù³¹.

Entusiastico anche il resoconto fatto sulle pagine di «COM», che si avviava ad essere l'organo di stampa semi-ufficiale del non ancora costituito movimento: «Il movimento del cattolicesimo critico ha rivelato, a dispetto dei ricorrenti e interessati necrologi, la sua vitalità e la sua capacità di rilancio»³².

Da ultimo, anche da parte della gerarchia arrivò un importante segnale della rilevanza di questo evento: al Consiglio permanente della Cei giunse infatti un dossier circostanziato sulla relazione di Girardi, notevole soprattutto perché il convegno era stato «di una certa importanza», e aveva visto una partecipazione eterogenea che complessivamente aveva fatto interventi «pieni di nostalgie, di scontentezze, di rammarichi e di denunce, specialmente nei confronti della Chiesa» e in qualche modo, affermava il dossier, pilotati dal comitato promotore, all'ombra del quale si individuava la presenza del Partito comunista³³.

1.2.2. Da Bologna a Napoli: il referendum sul divorzio (1974)

Dal convegno era emersa la volontà di una buona fetta dei partecipanti di continuare l'esperienza di collegamento e di confronto. Al fine di decidere come strutturare l'organizzazione, il 6 ottobre 1973 venne convocata a Firenze la prima riunione della segreteria che aveva organizzato l'incontro

³¹ Ernesto Balducci, *I nuovi cristiani*, «Testimonianze», n. 156, agosto 1973 (24 settembre 1973)

³² *Cristiani fra i marxisti, marxisti fra i cristiani. Felicamente concluso a Bologna il convegno "Cristiani per il socialismo"*, «COM», n. 59, 30 settembre 1973

³³ *Appunti sul convegno tenuto a Bologna dal 21 al 23 settembre 1973*, cit. in De Marco, *Le barricate invisibili*, 277-79.

bolognese¹. Qui venne espresso come principale il compito culturale dei cristiani di affrontare la questione cattolica, demandando la sua dimensione politica invece alle forze organizzate della sinistra. Questo compito di «rivoluzione culturale» per trasformare il cristianesimo borghese attraverso la cultura del proletariato e le acquisizioni fornite dall'analisi marxista richiedeva uno sforzo di ricerca teorica cui Cristiani per il socialismo poteva farsi partecipe, partendo da una ricognizione dei gruppi e dei centri culturali interessati e organizzando convegni e dibattiti a livello nazionale e locale. Per coordinare questo lavoro, venne nominata una segreteria nazionale che, oltre ai nove membri del comitato organizzativo del convegno si arricchiva dei coordinatori delle tre commissioni di lavoro².

Nelle riunioni successive la segreteria si preoccupò di organizzare la raccolta degli interventi in vista della pubblicazione degli atti del convegno e cominciò un lavoro di coordinamento di incontri regionali per ampliare su scala locale la base del neonato movimento³, mentre a livello nazionale si cominciava a discutere l'organizzazione di un nuovo convegno e, soprattutto, la strategia di lotta in occasione del referendum sul divorzio, su cui torneremo a breve.

Cominciava intanto, sulle principali riviste dell'area di Cps, il dibattito sulla proposta di compromesso storico promossa da Enrico Berlinguer, che l'anno precedente era stato eletto segretario del Partito comunista italiano. Partendo dalla fine violenta dell'esperienza di governo di Allende in Cile, Berlinguer con una triade di articoli su «Rinascita» tra fine settembre e metà ottobre 1973 aveva rilanciato la prospettiva dell'assunzione di responsabilità governative da parte del Pci attraverso un accordo con la Democrazia cristiana, nell'idea che i vincoli internazionali e le spinte eversive non avrebbero lasciato spazio ad una strategia di alternativa di sinistra. L'attenzione del Partito comunista al Cile era stata piuttosto elevata negli anni precedenti, e in questo senso era speculare a quella della Democrazia cristiana, che aveva intrattenuto solidi rapporti con il suo partito gemello alla guida del paese latinoamericano negli anni Sessanta. Inizialmente l'attenzione del gruppo dirigente del Pci si era concentrata, all'interno della coalizione di Unidad Popular, sul Mapu, il gruppo della sinistra democristiana uscita dal partito. Si trattava di un elemento che suscitava l'attenzione e l'interesse dei comunisti perché legato a doppio filo alla strategia adottata dal segretario Luigi Longo per tutta la seconda metà degli anni Sessanta, cioè la creazione di un fronte unico basato sull'incontro tra partiti di sinistra e spezzoni radicalizzati del mondo cattolico, che andava appunto disaggregato. Le frequenti visite di esponenti del Pci a Santiago però fecero deviare l'attenzione verso un problema più

¹ Lettera di Roberto De Vita a Romano Paci, 25 settembre 1973, in CdP, Archivio Paci 28.1.

² Un resoconto della riunione e l'elenco della segreteria nazionale in CdP, Archivio Paci 26.2.

³ La lettera di convocazione della segreteria contenenti ordine del giorno della riunione del 14 novembre 1973 dà notizia di incontri regionali realizzati in Emilia-Romagna, Toscana, Piemonte, Lombardia, (CdP, Archivio Paci, 28.3). Su «COM» viene riportato il programma degli incontri in Emilia-Romagna e nelle Marche (n. 79, 24 febbraio 1974), la costituzione di una segreteria provvisoria per il Lazio e la preparazione di un convegno in Puglia (n.83, 24 marzo 1974).

complessivo, legato alle possibilità di successo di una prospettiva di alternativa: dopo il colpo di Stato, la direzione del Pci ritenne che fosse necessario coinvolgere la Dc in una mobilitazione unitaria contro il pericolo dell'eversione, mettendo così in difficoltà l'anticomunismo militante, secondo prospettive che erano già state delineate dal dirigente Gerardo Chiaromonte nei mesi precedenti⁴. Come notato da Francesco Barbagallo, in questa riunione il termine "compromesso" fu utilizzato più volte dai membri della direzione, nell'idea appunto di costruire una politica di alleanze diversa da quella di Unidad Popular⁵. Dopo aver delineato nei primi articoli le importanti questioni di politica internazionale sollevate dal caso cileno, che permettevano a Berlinguer di inserire una politica interna innovativa nel quadro di una concezione della distensione internazionale intesa come «fattore graduale ma sufficientemente dinamico di cambiamento»⁶, il terzo articolo – che si chiudeva con la richiesta ufficiale e urgente di un «nuovo grande "compromesso storico" tra le forze che raccolgono e rappresentano la grande maggioranza del popolo italiano» – si soffermava sulle questioni più direttamente legate alla vicenda nazionale: per quanto riguarda i rapporti con il mondo cattolico, dopo aver piuttosto sbrigativamente riconosciuto la tradizionale «questione cattolica» italiana, cioè la presenza della Santa Sede su suolo italiano e anche «la ricerca di una più ampia comprensione reciproca e di una intesa operante con quei movimenti e tendenze di cattolici che, in numero crescente, si collocano nell'ambito del movimento dei lavoratori e si orientano in senso nettamente anticapitalistico e antimperialistico», il segretario del Pci insistette sulla necessità di non

giudicare la Democrazia cristiana italiana, e anzi tutti i partiti che portano questo nome, quasi come una categoria storica, quasi metafisica, per sua natura destinata, in definitiva, a essere o a divenire sempre o ovunque un partito schierato con la reazione. Ed è davvero risibile che a ciò si riduca, nella sostanza, tutta l'analisi sulla Dc che ci viene data da gente che, con tanta spocchia, cerca di salire in cattedra per impartire a tutti lezione di marxismo.

Con tutti i limiti che andavano riconosciuti e combattuti infatti, per Berlinguer la Dc aveva una «contraddittoria composizione sociale» ma anche una storia, delle tradizioni e diverse tendenze politiche e ideali che non potevano essere liquidate sbrigativamente, motivo per cui occorreva «agire perché pesino sempre di più, fino a prevalere, le tendenze che, con realismo storico e politico, riconoscono la necessità e la maturità di un dialogo costruttivo». Occorreva quindi abbandonare le precedenti opzioni, in realtà mai portate avanti fino in fondo, di azione per lo sfaldamento del partito democristiano⁷.

⁴ Sull'interesse del Partito per l'esperienza cilena e sull'azione di sostegno e supporto agli esuli di UP in Italia cfr. Alessandro Santoni, *Il PCI e i giorni del Cile: alle origini di un mito politico* (Roma: Carocci, 2008).

⁵ Francesco Barbagallo, *Enrico Berlinguer* (Roma: Carocci, 2014), 183–84.

⁶ Sul nesso nazionale-internazionale nella strategia di Berlinguer cfr. Pons, *Berlinguer e la fine del comunismo*, 36–37.

⁷ Enrico Berlinguer, *Alleanze sociali e schieramenti politici*, «Rinascita», 12 ottobre 1973

Non può stupire quanto interessasse criticamente l'area dei cristiani di sinistra questa valutazione che veniva fatta dal principale partito della sinistra italiana. Difficilmente il compromesso storico poteva trovare accoglienza in personaggi che attraverso un travagliato e a tratti lacerante processo erano passati su posizioni di aperta critica al partito democristiano.

In un articolo che prendeva di petto il problema, la redazione della rivista «COM» faceva il punto di questo «nuovo modo di porre il rapporto tra Pci e Dc», sottolineando in primo luogo la divisione all'interno dello stesso gruppo dirigente del partito sui modi di concepire questo rapporto e sul diverso peso da dare in questo quadro ai vertici della Dc, alle sue componenti popolari, ai cristiani di sinistra. Per parte sua, la redazione esprimeva un forte scetticismo di fronte alla possibilità di instaurare un proficuo rapporto con la Democrazia cristiana, secondo un'interpretazione del partito cattolico che abbiamo visto essersi sviluppata dalla metà degli anni Sessanta per radicalizzarsi con l'inizio del decennio successivo:

in quel partito hanno quasi sempre prevalso altri interessi, contrapposti a quelli delle masse popolari italiane. [...] Le vicende di questi anni sono troppo piene di contraddizioni e di squilibri a danno dei lavoratori, sono troppo piene di repressione antioperaia e antipopolare, di disegni eversivi di destra scoperti all'ultimo minuto, di "piste nere" che si perdono nel nulla, di ammiccamenti reazionari da parte di settori dell'apparato statale e dello stesso partito democristiano.

A confermare il quadro di profonda sfiducia nelle capacità di rinnovamento del partito veniva poi l'esperienza cilena, che se per Berlinguer aveva mostrato l'esigenza di un accordo per evitare lo sviluppo di una trama eversiva, per la rivista mostrava invece la disponibilità dei partiti democristiani, a causa del loro interclassismo e del loro anticomunismo, alla creazione di uno stato autoritario, secondo una linea interpretativa che era comune alle forze politiche a sinistra del Pci. Ritenendo che la costituzione di un «blocco storico alternativo» fosse l'elemento discriminante per contrastare la minaccia dell'eversione, i redattori ricordavano infine che tutta la loro battaglia, e con loro quella di tutto quel movimento di cui erano parte, prendeva le mosse da un nodo teorico che era assai difficile conciliare con la strategia di Berlinguer, cioè il rifiuto della Dc come di ogni organizzazione politica di cattolici *in quanto tali*, il rifiuto dell'integrismo. Si trattava di un'esigenza fortemente intrecciata con la dimensione religiosa, dal momento che la «liberazione delle masse cattoliche», la nascita di un nuovo modo di vivere la fede al di là dell'alienazione religiosa, del clericalismo, della compromissione con i poteri dominanti poteva avvenire solo partendo dal presupposto del rifiuto di un progetto politico cattolico, di cui la Dc era appunto prima rappresentante in Italia⁸.

⁸ *Coscienza critica. La «questione cattolica» e il «compromesso storico»*, «COM», n.67, 25 novembre 1973

Sotto questo punto di vista, l'editoriale di «Testimonianze» si presentava assai più aperto al confronto, pur insistendo sul rischio che la proposta finisse per portare soltanto a concessioni tattiche da parte del Pci se non veniva accompagnata da una chiarificazione sul tipo di socialismo e di democrazia cui tendere e sui reali progetti di riforma del Paese. Sottolineava anche, pur con minore insistenza polemica delle riviste del dissenso, la mancanza nel Pci di una «riflessione approfondita sulla specificità del «nuovo emerso in questi anni nel mondo cattolico», che avrebbe permesso di «discernere fra l'altro le potenzialità culturali, morali e politiche che possono costituire una forza propulsiva fondamentale di una strategia di trasformazione radicale della società»⁹.

Nel gennaio 1974 il tema fu approfondito con una serie di articoli di protagonisti del dibattito culturale del cattolicesimo progressista, diversi dei quali all'interno della segreteria di Cristiani per il socialismo. Cominciava il direttore di «Testimonianze» Luciano Martini, criticando la posizione di coloro che ritenevano coincidenti questione cattolica (ruolo e spazio dei cattolici nella vita sociale e politica del paese) e questione democristiana (unità politica in un solo partito e sue organizzazioni collaterali). Martini vedeva infatti un'evoluzione della dottrina sociale della Chiesa che si allontanava sempre di più dalla prefigurazione di «un preciso modello di società per la costruzione storica del quale i cattolici dovrebbero sentirsi tutti, in modo più o meno vincolante, impegnati», con un implicito riferimento all'*Octogesima adveniens* di Paolo VI. Questo favoriva, e aveva favorito, una diversa articolazione del mondo cattolico che non poteva più essere identificato nel solo sostegno alla Dc, né alla classificazione della Dc come partito cattolico. Martini era esplicito nell'appoggiare la proposta di compromesso storico anche inteso come dialogo ai vertici, nella misura in cui poteva garantire il mantenimento dell'assetto democratico, e dove giustificava questa strategia sulla base del realismo politico – con un Pci consapevole della persistente influenza della gerarchia e dell'incapacità del dissenso ecclesiale di convogliare sulle sue posizioni fette più ampie di credenti – ribadiva tuttavia ancora una volta la necessità per il Pci di non ignorare queste esperienze della contestazione cattolica¹⁰.

Il teologo Peppino Orlando, già militante del partito comunista dall'inizio degli anni Settanta, era ancora più caustico nel criticare le posizioni di alternativa di sinistra, sottolineando come l'azione del Pci fosse legata ad un realistico esame dei rapporti di forza in Italia, da cui si derivava la consapevolezza dell'impossibilità di «saltare» un rapporto con la Chiesa e il mondo cattolico, e

⁹ *Strategia comunista del compromesso storico e analisi del mondo cattolico*, «Testimonianze», n. 156, agosto 1973 (28 novembre 1973). Luciano Martini in un racconto successivo ha affermato che questo editoriale aprì alla «adesione alla strategia del Pci» che «divenne adesione anche al 'compromesso storico'», suscitando un ampio dibattito con «Il manifesto». Cfr. Luciano Martini, «“Testimonianze” 1958-1977», in *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, a c. di Luciano Martini (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009), 397.

¹⁰ Luciano Martini, *Complessità della questione cattolica*, «Testimonianze», n. 160, dicembre 1973 [post-8 gennaio 1974].

l'esigenza di una mediazione di carattere istituzionale, facendo uscire «i cattolici di sinistra dalle nebbie utopistico religiose in cui sviliscono la fede e la politica di classe»¹¹.

Giorgio Girardet, dal punto di vista alternativo di pastore valdese, affrontava invece un argomento che sarebbe poi diventato di scottante attualità di lì a qualche mese, con i risultati del referendum sul divorzio:

La distanza tra potere cattolico e religione degli italiani è di per sé un fatto di rilevanza politica. Ma nella misura in cui esso non è preso in considerazione, mentre si accetta l'immagine ufficiale di un blocco monolitico cattolico gestito quasi senza resti dal Vaticano e dalla Cei, non si fa che confondere i termini del problema e fare del "mondo cattolico" un mostro inafferrabile che turba i sonni dei nostri politici. Naturalmente questo timore reverenziale del mito cattolico contribuisce a rafforzarlo.

In questa errata percezione, che si legava alle numerose critiche che provenivano da alcune aree del dissenso contro la cosiddetta «visione sociologica» del mondo cattolico, stava per lui il principale problema della strategia del compromesso storico, che tendeva quindi a sopravvalutare l'esigenza di mediazioni¹².

Fausto Tortora criticava le posizioni di Martini e Orlando, spostando la questione da uno scontro tra «razionalisti e mistici», secondo cui la strategia del Pci fosse l'unica strada percorribile e le altre fossero viziate da un utopismo di fondo, ad un «confronto politico fra diverse ipotesi strategiche oggi a confronto, all'interno del movimento operaio che, ne prendano atto anche i cristiani militanti nel Pci, presenta oggi una realtà pluralista anche nel nostro paese, e non solo a livello internazionale»¹³. Si può quindi facilmente notare come il compromesso storico costituisse un nuovo fattore di divisione all'interno del fronte dei cattolici di sinistra, che dopo aver costruito una solida pregiudiziale antidemocratica giustificata su basi politiche e religiose si trovava ora a dover fare i conti con le diverse prospettive dei vari partiti della sinistra. Le risposte a questo problema erano molteplici, e andavano dall'accettazione realistica della politica del Pci ad un radicale rifiuto connesso alle prospettive dell'estrema sinistra, passando per una militanza nel Pci che si poneva però in modo critico nei confronti della proposta di Berlinguer e cercava spazio per un maggiore riconoscimento delle analisi del dissenso cattolico.

Sulle pagine di «COM» riprendeva quindi il dibattito teorico sul rapporto tra fede e politica, che rappresentava per Cristiani per il socialismo il tentativo di trovare una sintesi efficace ed unificatrice di tutta la galassia del dissenso cattolico.

¹¹ Peppino Orlando, *Importanza delle mediazioni istituzionali*, «Testimonianze», n. 160, dicembre 1973

¹² Giorgio Girardet, *Mondo cattolico: religione – Vaticano – Dc*, «Testimonianze», n. 160, dicembre 1973

¹³ Fausto Tortora, *Artificiosa la distinzione tra giudizio profetico e valutazione politica*, «Testimonianze», n. 160, dicembre 1973.

Filippo Gentiloni, membro della Comunità di San Paolo fuori le mura di dom Franzoni, faceva ripartire il confronto identificando nel convegno di Bologna un punto di svolta che apriva la strada a nuovi problemi e segnava il superamento di alcune precedenti preoccupazioni. Rispetto alle precedenti soluzioni teoriche, che soprattutto si incentravano sull'adozione del marxismo come metodo e non come visione totalizzante (dando preminenza al materialismo storico sul materialismo dialettico), i Cristiani per il socialismo sceglievano di adottare il marxismo nella sua interezza, come visione del mondo, dell'uomo e della storia, e all'interno di questo quadro teorico si avviavano alla «rifondazione della fede». Per Gentiloni come per diversi altri questa riformulazione significava compiutamente la fine del dialogo cattolici-marxisti, con la comparsa di questi nuovi «cristiani marxisti e marxisti cristiani» che dovevano interrogarsi ora principalmente sull'esistenza o meno della «specificità cristiana» e sulla possibilità di fare teologia (una pratica che, secondo le teorizzazioni di alcune frange della teologia della liberazione, era sempre condizionata da un'opzione politica) senza incappare in un nuovo integrismo, ovvero la sacralizzazione della rivoluzione¹⁴.

Una prima risposta a questo interrogativo veniva da Alfonso Botti, allievo di don Lorenzo Bedeschi a Urbino insieme a Rocco Cerrato: per Botti non era tanto in questione il problema della specificità cristiana, ma, con l'uscita del dissenso ecclesiale dall'ambito del movimento cattolico per entrare nel movimento operaio, il tipo di fede possibile all'interno di questa esperienza. Insieme a Cerrato, Botti riteneva che fosse possibile, seguendo la lettura di Marx fornita da Althusser, riconoscere un ruolo positivo dell'ideologia, che avrebbe permesso la formulazione di una teologia politica marxista sulla base della quale rileggere in termini di lotta di classe la Bibbia e la storia della Chiesa¹⁵.

Ponendosi in più diretto rapporto con le tesi esposte da Girardi al Convegno, Peppino Orlando criticò invece la dimensione tutta ideologica delle sue idee in merito al primato del temporale e all'unità dialettica di cristianesimo e marxismo. Questa impostazione teorica negava fundamentalmente la trascendenza a vantaggio di una lotta politica che peraltro, in termini marxisti, non aveva alcun bisogno di ribadire la dimensione tutta temporale dell'azione. Riprendeva quindi l'insegnamento di Karl Barth, secondo cui la dialettica tra Dio e l'uomo era tutta interna alla fede, senza alcun riferimento al terreno della lotta politica, ritornando così ad una rigida separazione dei piani tra dimensione spirituale e dimensione temporale:

Credo che, più semplicemente, i cristiani che scelgono la lotta per il socialismo devono interrogarsi sulla loro fede in rapporto all'effettiva milizia politica, non saltare la fede o la milizia politica con la cordicella delle formule di superamento del dialogo sorbendo uno strano cocktail spirituale cristiano-marxista¹⁶.

¹⁴ Filippo Gentiloni, *Fede e marxismo: unità dialettica? Il dibattito su fede e politica dopo il convegno di Bologna su "Cristiani per il socialismo"*, «COM», 69, 9 dicembre 1973

¹⁵ Alfonso Botti, *Due nodi da sciogliere*, «COM» 74, 20 gennaio 1974

¹⁶ Peppino Orlando, *Fede e marxismo: primato del temporale e unità dialettica?*, «COM» 73, 13 gennaio 1974

Più radicale la posizione espressa da Lidia Menapace, già espressa al convegno: di fronte a quella che vedeva come «la fine totale, irreversibile» di «un modo storico secondo il quale si è incarnata la religione cristiana» occorre assumere coraggiosamente l'ateismo, la dimensione totalmente laica della vita, come «premessa necessaria alla fede». In questo modo si poteva evitare che il rifiuto dell'integrismo da più parti sbandierato si risolvesse in quella «nuova religiosità permissiva, aperta, illuminata, riformistica» di rinnovamento liturgico, messe *beat*, «hyppies misticheggianti» che ammantava, sotto un velo di pluralismo e di accomodamento, l'ambigua permanenza di punti fermi di tradizione e autoritarismo¹⁷.

Nel febbraio 1974 ancora una volta il dissenso cattolico approfittava della ricorrenza dell'anniversario della stipula dei Patti lateranensi per portare avanti la sua battaglia religiosa e politica per l'abolizione del Concordato. Abbiamo delineato ampiamente ambiti e motivazioni di una lotta anticoncordataria che possiamo interpretare come terreno di azione privilegiata della multiforme area del dissenso. L'opposizione anticoncordataria si legava infatti a stretto giro con la scoperta del valore positivo della laicità dello Stato e delle istituzioni, in un'ottica anti-integrata che teneva insieme la lotta religiosa per il rinnovamento della Chiesa e la lotta politica contro la Democrazia cristiana, rappresentante del connubio corrosivo tra religiosità cattolica e potere capitalistico. La connessione tra dimensione religiosa e politica assumeva tutta la sua urgenza proprio nel momento in cui si approssimava l'appuntamento referendario sulla legge del divorzio, che sembrava far venire finalmente al pettine i nodi di una questione travagliata che si trascinava da molti anni. Contemporaneamente all'approvazione della legge firmata dal deputato socialista Loris Fortuna e dal liberale Antonio Baslini nel 1970, vennero infatti avviate le procedure per introdurre il meccanismo del referendum previsto dalla Costituzione, che venne subito utilizzato da un compatto fronte cattolico antidivorzista nonostante i tentativi della gerarchia ecclesiastica e dei principali partiti di introdurre modifiche tali da garantire che non si arrivasse allo scontro frontale. Di fronte al fallimento delle trattative, che pure avevano potuto prolungarsi grazie allo scioglimento anticipato delle Camere del 1972, la scadenza referendaria divenne indilazionabile: il 9 febbraio 1974 la direzione della Democrazia cristiana approvò all'unanimità, vincendo la resistenza di una parte della sinistra interna, la relazione del segretario Fanfani che impegnava il partito a lottare per l'abrogazione della legge sul divorzio¹⁸.

Non è un caso dunque che, rispetto alle manifestazioni anticoncordatarie del 1969 – in cui pure il tema divorzista era stato presente – a queste date l'insistenza fosse sul riconoscimento positivo della

¹⁷ Lidia Menapace, *Una dimensione totalmente laica*, «COM» 75, 27 gennaio 1974

¹⁸ Sulla questione dell'introduzione del divorzio in Italia cfr. Giambattista Scirè, *Il divorzio in Italia: Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)* (Milano: Bruno Mondadori, 2009); Fiamma Lussana, *L'Italia del divorzio: la battaglia fra Stato, Chiesa e gente comune (1946-1974)* (Roma: Carocci editore, 2014).

laicità dello Stato, che era principio fondamentale sulla base del quale giustificare la presenza di una legge che prevedesse il divorzio:

La laicità oggi in Italia è la necessaria condizione per la liberazione delle masse popolari cattoliche dalla soggezione all'ideologia interclassista democristiana. Tale liberazione non va confusa con la fine dell'egemonia borghese sul ceto medio parassitario, che oggi è democristiano come ieri era fascista per difendere i suoi privilegi contro l'avanzata della democrazia, cioè dell'uguaglianza civile ed economica. La laicità in Italia sarà realizzata quando sarà finita l'identificazione tra dimensione civile e dimensione religiosa non liberamente scelta, ma imposta dalle convenzioni sociali e dai legami strutturali tra chiesa e stato¹⁹.

Sulla stessa lunghezza d'onda si collocava il Movimento 7 Novembre al termine della sua seconda Assemblea Nazionale, in cui pure già si vedevano quegli elementi di crisi che avrebbero di lì a poco posto fine all'esperienza²⁰.

Già a fine dicembre 1973 Peppino Orlando aveva sottoposto alla Segreteria di Cristiani per il socialismo uno schema di documento in vista del referendum. In esso, dopo aver ricordato che il mandato di azione in materia proveniva direttamente dalle conclusioni del Convegno di Bologna, Orlando ricordava le ragioni dell'iniziativa, che consistevano nella difesa della laicità della vita politica, nella «battaglia contro le manovre clerico-fasciste e di destra contro l'unità della classe operaia e delle masse popolari in genere intorno a problemi di fede», il rifiuto come cristiani dei «privilegi» concordatari, secondo la nuova interpretazione dei rapporti Chiesa-Stato nata dal dissenso, e la coerenza di queste posizioni con la militanza all'interno delle organizzazioni del movimento operaio. Orlando aggiungeva poi un *caveat* assai significativo, che costituiva una novità nel modo in cui veniva affrontato il problema del Concordato rispetto alla stagione immediatamente precedente: inseriti direttamente nei diversi schieramenti politici, i Cristiani per il socialismo si trovavano costretti a fare i conti con le differenze di strategia e tattica che caratterizzavano lo scenario politico della sinistra in questi anni anche sulle tematiche concordatarie. Richiamandosi alle ormai tradizionali pratiche di contestazione e testimonianza già in uso da diverso tempo, Orlando non aveva remore ad affermare che «tutti sono d'accordo nel rifiuto sulla base del Concilio e del Vangelo del Concordato come strumento giuridico che consolida il temporalismo religioso»; ma sul terreno della lotta politica, che seguiva binari non strettamente legati all'appartenenza religiosa, le opzioni in campo erano assai diverse²¹, e rispondevano alle parole d'ordine dei partiti sul tema, vedendo contrapporsi da un lato i partiti della sinistra storica, specialmente il Pci, insistere sulla revisione, e

¹⁹ *La laicità dello Stato non si sventa*, «COM» n. 72, 6 gennaio 1974

²⁰ Il documento sul divorzio è riportato in *Dietro il referendum c'è il concordato*, «COM» 76, 3 febbraio 1974. Nello stesso numero, un'analisi a caldo delle difficoltà del movimento (*Le due anime del 7N*, ivi).

²¹ P. Orlando, *Schema di documento della segreteria di Cristiani per il socialismo di fronte al problema della laicità dello stato, il divorzio, il referendum* (fine dicembre 1973), in CdP, Archivio Paci, 28.5

dall'altro la sinistra extraparlamentare schierata su posizioni apertamente abolizioniste, in una commistione non sempre distinguibile di anticlericalismo e recupero delle tematiche del dissenso. Questo problema era ben chiaro anche alle riviste del dissenso, che però rifiutavano di subordinare il loro impegno ecclesiale, di carattere «profetico», alle esigenze della tattica politica:

Nessuno può negare che nel nostro paese il concordato è lo strumento giuridico attraverso il quale si sono legittimate e sviluppate le strutture dell'attuale istituzione ecclesiastica e di un vero e proprio "mondo" cattolico concepito e utilizzato in chiave integralista, con il supporto di forme alienanti di religiosità, di cultura e di potere clericale. E chi tende ancora ad alimentare, come risposta all'integritismo, il dualismo tra fede e politica, dovrebbe riflettere sul fatto che ciò significa di fatto avallare la divisione del lavoro che istituzione ecclesiastica e sistema liberale borghese si sono dati reciprocamente per sostenere il proprio potere²².

Rispetto alla specificità della battaglia per il divorzio, Orlando notava infine come in questo caso non sussistesse la contraddizione tra principi di fede e pratica politica: l'impegno per il mantenimento della legge sul divorzio doveva essere preso dai Cristiani per il socialismo perché da un lato le forze politiche di riferimento avevano tutte appoggiato la campagna per il No all'abolizione, e dall'altro lato perché, dal momento che la legge non metteva in crisi il principio – non negato dai Cps – dell'indissolubilità del matrimonio religioso, non vi erano ragioni di fede per opporsi ad esso²³.

Questo schema ha un importante valore dal punto di vista storico perché ci mostra per la prima volta in modo netto e chiaro la principale contraddizione che i Cristiani per il socialismo si trovarono ad affrontare nella faticosa convivenza di diverse esperienze politico-religiose e nell'ancor più difficile mantenimento di pluralismo politico interno: il peso da dare di volta in volta ai principi che provenivano da convinzioni religiose e la loro subordinazione alla strategia politica dei partiti di riferimento. Si trattava della trasposizione sul piano concreto del dibattito teorico del rapporto fede-politica che era al centro delle preoccupazioni di una parte consistente del nucleo intellettuale del movimento. Possiamo già anticipare a questo proposito che non a caso fu proprio sul nodo del Concordato che periodicamente si manifestò questa contraddizione interna, trasformandosi nella scintilla che farà scoppiare le divisioni interne solo tre anni più tardi.

Ciononostante, o proprio per questo motivo, non fu questa la traccia su cui venne infine preparato e diffuso il documento ufficiale diramato dalla segreteria il 3 febbraio e riportato sulle pagine di «COM». Allo schema di Orlando si preferì infatti un documento più breve, assertivo e meno concentrato sui motivi di divisione interna ai Cps, tanto più che il sostegno espresso da Orlando alla posizione «realista» del Pci, era alquanto minoritaria. Nel nuovo documento venne posta al primo posto nelle preoccupazioni una questione di carattere politico più generale, legata ai rapporti di forza

²² *Il concordato contro la classe operaia*, «COM» 77, 10 febbraio 1974

²³ P. Orlando, *Schema di documento*, cit.

nella società, cioè la necessità di rispondere alla «provocazione clerico-fascista», che sulla campagna antidivorzista cercava di compattare un fronte per cancellare le conquiste del movimento operaio. Era poi omesso ogni riferimento al Concordato, sostituito con un appello ai valori del Concilio, in cui accanto alla mantenuta fede nell'indissolubilità del matrimonio religioso venivano posti il riconoscimento della libertà di coscienza dei credenti e l'opposizione a tentativi integristi di regolare la vita civile sulla base di precetti religiosi. Da ultimo, il documento affermava che se la battaglia per il mantenimento del divorzio non era in sé una lotta propriamente «socialista», lo diventava in quanto affermazione e difesa della libertà, che in quanto tale non poteva accettare l'astensione, ma richiedeva la mobilitazione di tutti i «cristiani che si riconoscono nei valori di libertà maturati anche nel Concilio»²⁴.

Con queste caratteristiche, l'appello si dimostrava assai aperto alla collaborazione con le diverse forze disponibili. In particolare, le preoccupazioni di carattere politico sulla composizione di un blocco d'ordine conservatore ed il riferimento alla libertà di coscienza maturata dal Concilio erano tratti costitutivi dell'*Appello dei Cattolici democratici per il NO nel referendum*, diffuso il 17 febbraio del 1974²⁵. Gli estensori dell'appello erano in gran parte gli stessi che solo l'anno precedente avevano proposto l'astensione sulla rivista non ufficiale della sinistra democristiana «Settegiorni», nella speranza che si potesse giungere ad una soluzione parlamentare della vicenda. Essi rappresentavano i nomi di punta di quell'area di riviste di un cristianesimo critico non totalmente assimilabile alle esperienze del dissenso (il già ricordato Mario Gozzini, insieme a Ruggero Orfei e Pietro Pratesi) oltre a quell'intelligenza cattolica «di formazione democratico-liberale»²⁶ della redazione de «Il Mulino» che proprio a partire dalla mobilitazione referendaria avrebbe dato vita all'esperienza della Lega democratica²⁷. A questi si aggiungevano, in occasione del nuovo Appello per il no, i protagonisti dell'esperienza del post-concilio bolognese (Raniero La Valle, Gabriele Gherardi e Luigi Sandri) oltre ad esponenti della sinistra Acli (Geo Brenna, Emilio Gabaglio) e le punte più avanzate della Cisl (su tutti, Pierre Carniti e Luigi Macario). Se alcune personalità vicine o appartenenti a Cristiani per il socialismo, come alcuni membri di Comunità di base²⁸, avevano già firmato a titolo personale l'appello, pressoché immediata fu l'adesione della segreteria del movimento, decisa in una riunione

²⁴ Segreteria Cps, *Per la libertà e la democrazia: no all'abrogazione della legge sul divorzio*, «COM», 77, 10 febbraio 1974

²⁵ *Appello dei «Cattolici Democratici per il NO nel referendum»*, 17 febbraio 1974, cit. in S. Lariccia, *Stato e Chiesa in Italia 1948-1980*, Queriniana, Brescia, 1981, pp. 185-187

²⁶ Carlo Felice Casula e Giovanni Tassani, «La Chiesa e i cattolici in Italia nel periodo postconciliare», in *Storia della società italiana. Nuovi equilibri e nuove prospettive*, a c. di Carlo Felice Casula, vol. V/XXV (Milano: Teti, 1990), 128.

²⁷ Per un profilo sintetico dei firmatari (Beniamino Andretta, Siro Lombardini, Ettore Passerin d'Entrèves, Luigi Pedrazzi, Paolo Prodi, Roberto Ruffilli, Pasquale Saraceno, Pietro Scoppola) cfr. Biondi, *La Lega democratica*, 23-30.

²⁸ Il Comitato di collegamento delle CdB aveva anch'esso formulato in un documento ufficiale l'appello a votare per il mantenimento del divorzio a seguito di una riunione a Firenze il 24 febbraio. Per il testo del documento cfr. *Le comunità cristiane di base contro l'abolizione del divorzio*, «COM», 80, 3 marzo 1974

a Firenze il 23 febbraio. Il mese successivo, in occasione del convegno a Roma di presentazione del documento, Franco Passuello e Franco Leonori rappresentarono la segreteria di Cps all'interno di un gruppo di collegamento per l'organizzazione di iniziative comuni²⁹. Prendeva così avvio una inedita collaborazione tra gruppi e personalità assai differenti per provenienza, formazione e prospettive momentaneamente schierati su un unico fronte – favoriti dall'essenza stessa del meccanismo binario di consultazione referendaria – di cui avremo modo di seguire gli sviluppi nella stagione successiva alla mobilitazione in difesa del divorzio, potendone approfondire frizioni e punti di contatto fino alla definitiva separazione delle strade.

Mentre proseguiva la campagna referendaria, un nuovo atto di repressione del dissenso da parte della gerarchia ecclesiastica colpiva un membro attivo di Cristiani per il socialismo. Già nell'ottobre 1973 Girardi era stato licenziato dall'Institut Catholique di Parigi, dove insegnava teologia³⁰. Pochi mesi più tardi, il 27 aprile 1974, l'abate di San Paolo fuori le Mura a Roma Giovanni Battista Franzoni, animatore di una importante Comunità di Base venne sospeso *a divinis*. Due settimane prima, Franzoni aveva pubblicato la lettera pastorale *Il mio regno non è di questo mondo*, scritta in risposta alla notificazione della Cei sul referendum, e aveva già ricevuto diverse intimazioni a non continuare il suo impegno pubblico per votare contro l'abrogazione della legge sul divorzio³¹.

La notificazione della Cei era stata pubblicata il 21 febbraio 1974, e fu il frutto di una vivace discussione dei vescovi riuniti nel Consiglio permanente, divisi tra un fronte guidato da Siri e Florit per un comunicato forte e con slogan efficaci e un altro che da sempre era stato più restio ad impegnare la Chiesa sulla campagna antidivorzista per timore di spaccare la comunione ecclesiale. Comunque concordi sulla volontà di difendere il matrimonio «non soltanto come sacramento, ma anche come istituto naturale», e colpiti dall'uscita dell'appello dei Cattolici per il No, i vescovi alla fine non ebbero dubbi comunque nell'indicare ai fedeli «il dovere di proporre e difendere» il proprio «modello di famiglia», insidiato «da una legge permissiva», pur riconoscendo la necessità di approdare ad «una

²⁹ Lettera di Roberto De Vita ai membri delle segreterie regionali di collegamento di Cps, 24 marzo 1974, in CdP, Archivio Paci, 28.7

³⁰ Un comunicato della segreteria Cps di protesta contro l'intervento su Girardi in *Per Girardi e per Arroyo*, «COM», n. 63, 28 ottobre 1973. Per una ricostruzione della vicenda cfr. Mario Pancera, *Tra fede e rivoluzione. Il caso Girardi* (Milano: Rusconi, 1981), 25–46.

³¹ La lettera è riportata integralmente su «COM», n. 86, 14 aprile 1974. Franzoni era già stato costretto alle dimissioni dalla carica di Abate di San Paolo l'anno precedente, quando l'impegno della sua comunità e di un più ampio gruppo del dissenso romano a favore dei baraccati delle periferie romane (in cui si erano distinti tra gli altri il salesiano Gerardo Lutte e don Roberto Sardelli) aveva attirato su di sé le attenzioni della gerarchia e del Vaticano. Questo impegno era culminato, a pochi giorni dalle dimissioni, con la pubblicazione della lettera pastorale *La terra è di Dio*, in cui si denunciavano le responsabilità degli enti ecclesiastici nella speculazione edilizia. Cfr. Giovanni Franzoni, *Autobiografia di un cattolico marginale* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014). Anche Ernesto Balducci era stato richiamato all'ordine dall'autorità ecclesiastica per via delle sue posizioni di contestazione della notificazione della Cei, e per obbedienza aveva accettato di non esporsi più pubblicamente prima della fine della consultazione referendaria. Cfr. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci*, 264.

saggia riforma del diritto di famiglia» ed esprimendo la volontà di «un leale confronto di idee sui principi e sui valori della famiglia» che non sfociasse in «una guerra di religione»³².

Che non vi fosse comunque un accordo completo sulla migliore strategia per rispondere al problema del divorzio lo dimostrava anche la diversità di interpretazioni dello stesso testo della notificazione da parte di singoli vescovi intervistati dalla stampa nazionale, con una sempre più netta distinzione tra un settore conservatore e un'area più moderata che avrebbe preferito, considerata anche la presenza importante di cattolici a favore del divorzio, lasciare la libertà di voto secondo coscienza, smarcandosi dalla competizione referendaria, ed insistere su un rinnovato impegno pastorale sui temi del matrimonio e della famiglia³³.

Nel fuoco della campagna referendaria³⁴ erano però altre istanze a prevalere: nella relazione introduttiva del Consiglio permanente del 7 maggio, a ridosso del referendum, il card. Poma si espresse con toni durissimi contro i Cattolici per il No³⁵, poi confermati nella «accorata e ferma deplorazione» espressa nel Comunicato del Consiglio permanente del giorno successivo³⁶.

Il giorno della consultazione usciva l'ultimo contributo su «COM» di opposizione all'abrogazione, dopo un'intensa campagna fatta di interventi di intellettuali, testimonianze, e critica alle posizioni avversarie nei mesi precedenti. Qui Girardi denunciava come su questa «battaglia di retroguardia» l'Italia si trovasse davanti ad un «rigurgito di fascismo» sul modello cileno e latino-americano in generale, che la Chiesa si era trovata ancora una volta ad appoggiare. Girardi istituiva una connessione stretta tra Chiesa e fascismo, dichiarando che l'alleanza con i settori dell'estrema destra in occasione della campagna referendaria non fosse «contro natura», ma trovasse consonanze nella medesima concezione autoritaria e gerarchica della società. La polemica connessione tra Chiesa e fascismo fatta da Girardi aveva avuto modo di svilupparsi nella riflessione anticoncordataria del dissenso cattolico, facilitata dal fatto che i Patti lateranensi fossero stati appunto firmati con il regime di Benito Mussolini. La «logica concordataria» venne letta per esempio dalla Comunità dell'Isolotto come un aspetto essenziale di quella «struttura medievale di potere che non sopporta una vera riforma», cioè

³² Notificazione del Consiglio permanente, *Di fronte al referendum*, in *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. 2 (1973-1979) (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985), 341-42.

³³ Testimonianza di questa sensibilità è una Nota riservata redatta da p. Bartolomeo Sorge, direttore della «Civiltà cattolica» su *La Chiesa italiana di fronte al referendum*, particolarmente in sintonia con uno schema di dichiarazione preparato al Consiglio permanente da mons. Bartoletti. Entrambi i documenti vennero però respinti, perché ritenuti non opportuni dalla Presidenza. Il testo della Nota è conservato nell'Archivio dell'Arcivescovo G. Motolese di Taranto, b. Consiglio di presidenza, 22 gennaio 1974 e ampiamente riportato in De Marco, *Le barricate invisibili*, 243-46.

³⁴ Per una ricapitolazione sintetica sul suo svolgimento si rimanda a Scirè, *Il divorzio in Italia*, 172-74.

³⁵ «Si tratta di una vera crociata, organizzatissima e capillare, ben finanziata e che si estende ai dintorni e ai sagrati delle chiese, anche là dove i parroci hanno taciuto (essi dicono!) per il minor male. Una vera azione missionaria a rovescio, che si è scatenata anche là dove meno si sarebbe pensato. [...] [La Chiesa in Italia deve far fronte] a un colossale tentativo di contaminazione ideologica» (Archivio Motolese, b. Consiglio Permanente, 7 maggio 1974, cit. in De Marco, *Le barricate invisibili*, 250.).

³⁶ *Comunicato del Consiglio permanente*, 8 maggio 1974, in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):432.

l'istituzione ecclesiastica. E a proposito dei motivi di sintonia tra Chiesa e fascismo denunciavano nel loro bollettino:

Occorre affiancare al potere culturale ecclesiastico un potere politico capace di imporsi con la forza. Il vecchio demonio e il bastone nuovo, il vecchio paradiso e il nuovo nazionalismo, il vecchio Dio e la nuova razza: ecco le due facce di un'unica medaglia, i due aspetti di un unico strumento col quale la borghesia ha fronteggiato l'ascesa del proletariato in campo mondiale. Basta osservare la profonda omogeneità tra la chiesa e il fascismo; ambedue si fondano sulla dittatura assoluta e indiscutibile del capo infallibile, ambedue trovano la loro base popolare soprattutto nel sottoproletariato, ambedue propugnano l'interclassismo come soluzione dei conflitti sociali, ambedue vivono per grazia concessa dalla borghesia. Il Concordato, anche in Italia, va visto, secondo noi, in questa luce storica: cioè come alleanza tra servitori dello stesso padrone³⁷.

Nel suo articolo Girardi ricordava, come ulteriore elemento di consonanza tra metodi della gerarchia e fascismo, l'attuazione di misure repressive del dissenso, come nel caso di Franzoni, ma criticava soprattutto la scelta di impegnare irresponsabilmente nella lotta al divorzio una comunità ecclesiale che sul tema era fortemente divisa al suo interno³⁸.

Oltre ai firmatari dell'appello per il No infatti, la tensione sul tema divorzista aveva coinvolto il mondo cattolico più in generale. Se la chiamata alle armi fatta dall'episcopato in parte rispondeva a meccanismi tradizionali sperimentati fino agli anni Cinquanta, ora ci si trovava di fronte ad un insieme di organizzazioni che, lo abbiamo visto, era andata incontro a processi di profondo ripensamento sul proprio ruolo e la propria azione all'interno della società. Il Consiglio nazionale delle Acli del 10 febbraio 1974, ad esempio, votò un documento in cui riconobbe il compito dei cristiani di affermare nella società il valore dell'indissolubilità della famiglia, evitando ogni degenerazione dello scontro e ricordando la «sensibilità» dell'organizzazione «alle indicazioni pastorali dei Vescovi». Si cercava così di vincere così le resistenze di una combattiva minoranza di sinistra che premeva per una dichiarazione di esplicita neutralità delle Acli di fronte al referendum e quindi di piena libertà di voto dei suoi aderenti. In aperta contrapposizione con le indicazioni del gruppo dirigente, Gioventù Aclista preparò invece un documento di aperta contestazione, in cui si ripercorrevano gli stessi argomenti che abbiamo visto espressi dai Cattolici per il No. Il responsabile della stampa aclista Domenico Rosati si rifiutò di pubblicare il documento, che venne quindi divulgato in modo alternativo. Si aprì così uno scontro tra la componente giovanile e la Presidenza

³⁷ *Di fronte al Concordato*, «Notiziario della Comunità dell'Isolotto», n. 44, marzo 1973. Si può anche segnalare che negli stessi anni anche in sede storiografica ci si interrogava sulle caratteristiche e le ragioni dell'incontro tra Chiesa pre-conciliare e fascismo: nel 1972, all'interno del Seminario di storia contemporanea dell'Università di Torino su *Fascismo e società italiana*, Giovanni Miccoli individuò infatti «consonanze essenziali» (il richiamo all'ordine e alla gerarchia, il pessimismo sull'uomo, la necessità di obbedienza e sottomissione) e «nemici comuni» (su tutti il comunismo) che rendevano a suo avviso «una vera alleanza e un vero accordo» quello stipulato tra Chiesa e fascismo in Italia. Cfr. Giovanni Miccoli, «La Chiesa il fascismo», in *Fascismo e società italiana*, a c. di Guido Quazza (Torino: Einaudi, 1973), 202-3.

³⁸ Giulio Girardi, *Fascismo e cristianesimo: matrimonio indissolubile?*, «COM», 90, 12 maggio 1974

che si risolse nell'immediato con la sospensione dei finanziamenti a Gioventù Aclista, e che proseguì negli anni seguenti³⁹.

Ulteriore elemento di turbamento della comunità ecclesiale fu rappresentato dalle vicende che caratterizzarono la partecipazione dell'Azione cattolica alla campagna referendaria. Infatti, per buona parte del gruppo dirigente, quest'occasione costituiva una chiara «cartina al tornasole per capire quanta autonomia l'Ac avesse fino a quel momento veramente guadagnato nei confronti della gerarchia, quanto l'Associazione fosse diventata matura e capace di scelte responsabili agli occhi dei vescovi, fin dove questa autonomia si sarebbe potuta spingere»⁴⁰. Di fatto, la coerenza con la «scelta religiosa» sembrava presupporre una più chiara distinzione tra impegno politico ed ecclesiale, e faceva propendere per lasciare libertà di voto secondo coscienza ai propri iscritti. La presa di posizione ufficiale dell'organizzazione cattolica fu discussa in una accesa ed estenuante riunione del Consiglio nazionale del 9 marzo 1974, sulla base di una bozza preparata dalla presidenza nel periodo successivo alla notificazione della Cei. Nonostante le resistenze del presidente Mario Agnes e dell'Assistente ecclesiastico Luigi Maverna, vi furono numerosi interventi che premettero per sottolineare l'aspetto della libertà di coscienza e di riconoscimento del pluralismo politico, e alla fine fu approvato un testo in cui si affermava che «la decisione ultima [era] affidata alla responsabilità e libertà di ogni persona». Il giorno dopo, Agnes e Maverna sottoposero il testo a mons. Bartoletti, che invitò l'associazione a rielaborare alcuni punti: nel frattempo però il giornale «La Nazione» ottenne e pubblicò una copia della presa di posizione approvata dal Consiglio nazionale, motivo per cui Agnes si vide costretto a fare una dichiarazione ad «Avvenire» e all'«Osservatore Romano» in cui correggeva il tiro rispetto ad una facile interpretazione del documento che vi leggeva uno smarcamento sensibile rispetto alle chiare indicazioni di voto della gerarchia. A dimostrazione delle difficoltà in cui si era trovata l'Ac, il documento del Consiglio nazionale non fu mai ufficialmente diffuso dagli organi di stampa dell'associazione, e il mese successivo la rivista «Il Regno» riuscì a pubblicare la bozza originaria, che per i redattori mostrava la piena maturità raggiunta dal laicato cattolico, cui si contrapponeva l'«inadeguatezza dei vecchi canali di contatto con la gerarchia», ormai non più rispondenti al ruolo attivo che i laici potevano e dovevano avere nel campo temporale⁴¹.

I cattolici compattamente schierati nell'area antidivorzista erano legati principalmente ai risorti Comitati Civici di Luigi Gedda, messi da parte nel post-concilio con forti resistenze, e il movimento di Comunione e liberazione, che in questa campagna vedeva grandi opportunità per la diffusione delle

³⁹ Cfr. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 196–200.

⁴⁰ De Marco, *Storia dell'Azione cattolica negli anni settanta*, 117.

⁴¹ «Il Regno», 15 aprile 1974. Le diverse bozze della dichiarazione e i più dettagliati resoconti della vicenda si possono trovare in De Marco, 120–45; Vecchio, «Azione cattolica, scelta religiosa», 135–45.

sue proposte di una presenza cristiana nella società, a queste date più o meno implicitamente in contrapposizione con il percorso compiuto dall’Azione cattolica⁴².

Il risultato del referendum galvanizzò oltre le aspettative il variegato fronte divorzista cristiano, che forse si aspettava una battaglia di coscienza e di testimonianza più che una vittoria così schiacciante. Con una affluenza dell’88,1%, il No otteneva il 59,1% dei consensi, quasi 20 milioni di voti, contro i 13 milioni di voti abrogazionisti, con risultati simili ottenuti tra città del Nord e del Sud Italia. Mentre la Dc, nel cercare di cogliere il significato di questo voto, accusò della sconfitta la mancanza di unità del partito e la tiepidezza dei vescovi, avviando la «questione democristiana» per il rinnovamento interno del partito, i vertici ecclesiastici espressero «rammarico» e il Papa «stupore e dolore» per il risultato.

L’8 giugno, a margine della XI Assemblea generale della Cei⁴³ Paolo VI tornò in un’omelia a rivolgersi ai Cattolici per il No. Ricordando la loro mancata «fedeltà dovuta ad un esplicito comandamento evangelico, ad un chiaro principio di diritto naturale, ad un rispettoso richiamo di disciplina e comunione ecclesiale» li esortava a dare «testimonianza del loro dichiarato amore alla Chiesa e del loro ritorno alla piena comunione ecclesiale».

In questo referendum era entrata prepotentemente in gioco la questione del pluralismo politico dei cattolici, rivelatosi fonte di divisione dello schieramento unitario a difesa dell’indissolubilità del matrimonio, motivo per cui il Pontefice espresse vive preoccupazioni sull’effetto disgregatore di un pluralismo sregolato:

Il pluralismo delle opinioni e dei raggruppamenti, che ora si diffonde anche nell’area cattolica, non ci lascia indifferenti e del tutto tranquilli, come quello che ci sembra spesso derivare non già da un proposito di un libero, ma organico e sostanzialmente unitario sviluppo del corpo ecclesiale, ma piuttosto da un inquieto, ed in fondo egoistico, istinto di autonomia dispersiva, di cui la storia della Chiesa riporta dopo secoli ancora il doloroso e inqualificabile strazio, nonostante che sovente si qualifichi con equivoci e spesso abusivi titoli comunitari, nell’atto stesso che alla vera ed unica comunione, ch’è la Chiesa, compaginata in un solo corpo dalle membra diverse nelle forme e nelle funzioni, ma insieme fedelmente cospiranti all’armonia d’unica vita, portano offesa⁴⁴.

⁴² Sull’adesione di CI alla campagna referendaria cfr. Massimo Camisasca, *Comunione e liberazione. La ripresa (1969-1976)* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2003), 358–60. In una lettera al cardinale di Milano Giovanni Colombo, lo stesso don Giussani scrisse che il referendum rappresentava «di fatto per i cattolici italiani un’occasione per un intervento nella realtà politica e sociale che può aprire a prospettive di autentico sviluppo» (Lettera di don Giussani al card. Colombo, aprile 1974, in Archivio Diocesano di Milano, fondo Giovanni Colombo, Enti e Istituzioni, *Comunione e liberazione*, n. 116, cit. in Daniela Saresella, «Il progetto cattolico: dibattito su rifondazione, rinnovamento o secondo partito (1974-1975)», *Mondo Contemporaneo*, fasc. 2 (2014): 61.

⁴³ In questa sede i vescovi discussero ampiamente del problema del dissenso, con un invito di Poma a fare una più seria «diagnosi» dell’atteggiamento dei cattolici critici e prime discussioni sul problema della comunione pastorale ed ecclesiale con questi gruppi. Cfr. De Marco, *Le barricate invisibili*, 279–80.

⁴⁴ Paolo VI, *Omelia* 8 giugno 1974, consultabile all’indirizzo: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1974/documents/hf_p-vi_hom_19740608.html.

Per la Chiesa italiana si trattava ora di ritrovare un'unità che si era variamente sfilacciata, anche nei suoi settori organizzativi tradizionali, secondo una strategia che, come vedremo, sarebbe stata delineata più compiutamente due anni dopo al convegno *Evangelizzazione e promozione umana*. Intanto, da più parti venivano ribadite le critiche alla rottura dell'unità politica da parte di coloro che avevano disobbedito apertamente alle indicazioni episcopali: Comunione e liberazione e alcuni intellettuali cattolici chiesero al Papa una pubblica condanna delle posizioni non ortodosse⁴⁵, e il gesuita Bartolomeo Sorge si rivolse direttamente sulla «Civiltà cattolica» ai Cristiani per il socialismo, con due successivi articoli tra aprile e settembre 1974 in cui, all'esposizione delle tesi del movimento desunte dagli atti del convegno di Bologna, faceva seguire un commento sulla loro incompatibilità con il magistero della Chiesa⁴⁶.

Sul fronte dei cattolici divorzisti, la redazione di «COM» vide il principale significato politico del referendum nella conferma della loro idea secondo cui fosse possibile «unire in un'unica lotta l'azione per la società alternativa e per una chiesa autenticamente coerente all'evangelo»⁴⁷. La segreteria nazionale di Cps lesse invece il risultato primariamente come una «sconfitta della Dc, che sempre meno potrà presentarsi in futuro come partito dei cattolici e sempre più dovrà rivelare il suo volto di forza conservatrice», lamentando la connivenza della gerarchia con questo progetto di spostamento a destra dei rapporti di forza e il suo uso di strumenti repressivi contro i cattolici del dissenso⁴⁸.

«Testimonianze» si soffermò invece sull'esperienza a suo avviso più rilevante emersa dalla campagna referendaria, cioè il gruppo dei cattolici democratici per il No, che obbligava le forze di sinistra, in particolare il Pci, a non considerare più come prima «quei cattolici che assumono posizioni diverse e contrapposte alla stessa gerarchia ecclesiastica soltanto come minoranze apprezzabili per l'autenticità della loro testimonianza, ma senza reale peso politico»: questa presenza originale, che la rivista riteneva finalmente capace di contribuire a quel «rinnovamento intellettuale e morale degli italiani» necessario per la costruzione di un'egemonia alternativa di sinistra, doveva ora essere valorizzata a

⁴⁵ Cfr. Verucci, «La chiesa postconciliare», 367.

⁴⁶ Un primo editoriale della «Civiltà cattolica» aveva già sottolineato come la divisione nella Chiesa fosse legata non a diverse opzioni politiche ma a distinzioni di tipo teologico, con la nascita di un vero e proprio «nuovo cristianesimo» che rappresentava «una vera alterazione del contenuto della fede cattolica», richiamandosi in questo a un giudizio fatto l'anno precedente dalla Conferenza episcopale francese a proposito di dell'assemblea internazionale del dissenso tenutasi a Lione (***, *La tentazione del "nuovo cristianesimo"*, «La Civiltà Cattolica», n. 2970, 16 marzo 1974). I due articoli di p. Sorge (*Il movimento dei "Cristiani per il socialismo"*, «La Civiltà Cattolica», n. 2972, 20 aprile 1974 e *Ragioni e ambiguità dei "Cristiani per il socialismo"*, n. 2982, 21 settembre 1974) vennero poi raccolti in un volume nel quale vennero inseriti anche documenti delle Conferenze episcopali del Cile e della Spagna che si erano espressi sui loro movimenti locali: Bartolomeo Sorge, a c. di, *Le scelte e le tesi dei «Cristiani per il socialismo» alla luce dell'insegnamento della Chiesa* (Torino: Elle Di Ci, 1974).

⁴⁷ *Requiem per una crociata. Con la scelta del NO nel referendum il popolo ha sepolto le pretese autoritarie e clericali*, «COM» n. 91, 19 maggio 1974

⁴⁸ *Comunicato sulla vittoria del referendum*, in CdP, Archivio Paci, 27.5 pubblicato anche su «COM», n. 92, 26 maggio 1974

detrimento di un dialogo con i vertici della Chiesa e della Dc. Il partito cristiano dimostrava con questo risultato di non essere più ufficiale rappresentante del mondo cattolico⁴⁹.

Con un importante articolo a commento del referendum intervenne anche Arturo Parisi su «Il Mulino», sottolineando due elementi che andavano presi in considerazione in un'analisi politica e religiosa della vittoria dei divorzisti: il fallimento della Dc in questa battaglia aveva dimostrato per Parisi la presenza in Italia di un elettorato «per così dire 'moderno' (che viene a seconda dei gusti qualificato come secolarizzato o progressista, ma che è forse più corretto chiamare 'urbano')», caratterizzato da una «forte omogeneità» indipendentemente dalle appartenenze politiche. Questa omogeneità riconduceva per Parisi la vittoria del No non tanto all'azione del dissenso organizzato nel mondo cattolico, ma alle «generalì pressioni socio-culturali». All'interno di questo fronte del dissenso, il redattore del «Mulino» distingueva l'azione dei cattolici-democratici da quella dei Cristiani per il socialismo: i primi avevano sostenuto con il proprio esempio «il trasferimento di elettori moderatamente progressisti, evitando soprattutto lo svilupparsi di un orientamento verso l'astensione»; i secondi invece avevano evitato «il "richiamo della foresta" che poteva trovare sostegno in argomentazioni verbalmente antiborghesi, quali quelle proposte a favore del SI da movimenti come Comunione e liberazione». Complessivamente, Parisi individuava nei risultati del referendum la fine della questione cattolica, nel senso che «l'appartenenza e la milizia cattolica [...] non costituisce più *di per sé* una variabile esplicativa del comportamento politico, cioè indipendentemente dall'appartenenza socio-culturale». Il compito individuato da Parisi per i cattolici per il No poteva essere quindi conseguente: evitare un arroccamento della Chiesa e della Dc su posizioni antiche, e favorire un incontro del Pci, valorizzato dalla presenza di un comune sentire tra la mobilitazione degli intellettuali cattolici per il No e il fronte più aperto della gerarchia italiana⁵⁰.

Il Comitato unitario dei Cattolici per il No, che aveva riunito tutte queste diverse anime del cattolicesimo progressista, si riunì a Roma dal 21 al 23 giugno 1974 per celebrare la vittoria del referendum e interrogarsi appunto su modalità e possibilità di prosecuzione dell'esperienza al di là della campagna d'opinione sul tema del divorzio⁵¹. Il documento di convocazione del convegno segnalò come fatto positivo la presenza di un nutrito gruppo di cristiani «che non hanno messo tra parentesi la loro fede, ma l'hanno fatta giocare in senso anti-integristico e deideologizzante». Il loro punto di contatto fondamentale veniva ritrovato nell'idea di una diversa concezione della libertà

⁴⁹ *Il significato della vittoria del No e il ruolo dei cattolici democratici*, «Testimonianze», n. 163, marzo 1974

⁵⁰ Arturo Parisi, *Questione cattolica e referendum. L'inizio di una fine*, «Il Mulino», n. 233, 1974

⁵¹ Nel suo intervento al convegno dei Cattolici Democratici a nome dei CpS, Romano Paci ricordava come l'impegno del movimento si fosse rivolto a molte realtà periferiche su cui avrebbe avuto meno presa la componente promotrice, perlopiù concentrate nelle grandi zone urbane ad alta densità di iniziativa culturale.

religiosa, basata non sull'antagonismo con la legge civile ma su un rapporto «creativo e critico» con essa, in una adesione al Vangelo e all'aggiornamento conciliare che costruiva

un più complesso ed intimo rapporto tra storia e Regno di Dio, tra mondo e chiesa; storia e regno non come successivi l'uno all'altra, ma come compresenti, e in continuo confronto; la chiesa non come sovrapposta al mondo, non come sovrastruttura di mediazione sacrale, non come portalettere di Dio, ma come “segno” e “strumento” dell'unione con Dio di tutto il genere umano; e dunque non come una casta sacerdotale fornita di sudditi, ma come popolo di Dio nella varietà dei ministeri; non come “altro” dal mondo, ma come supplemento di significato dato al mondo in quanto chiamato alla salvezza⁵².

Se questa comune sensibilità anti-integristica ma contemporaneamente di rifiuto della separazione tra ambito di fede ed azione temporale rappresentava il minimo comune denominatore, era proprio sul destino di questa esperienza che non si riuscì a trovare un'intesa. La ricostruzione offerta da Lorenzo Biondi, a sua volta basata sul commento di Luigi Accattoli de «Il Regno», è molto chiara nel delineare le differenti posizioni che si confrontarono in quell'incontro, e ci permette di mostrare quello scenario frastagliato di posizioni che è essenziale descrivere almeno per sommi capi per fotografare la realtà del cattolicesimo progressista italiano di quel periodo e comprendere come alle divisioni interne a CpS si sommassero tutta un'altra serie di differenziazioni che peraltro ebbero, come vedremo, un peso non indifferente nella successiva maturazione delle contraddizioni interne al movimento stesso. Ai due poli opposti, rappresentati da altrettante mozioni messe ai voti, si trovavano una linea «liberale» e una linea «radicale» (o «profetico-religiosa»⁵³). I liberali erano guidati dallo storico Pietro Scoppola, e rappresentati dal gruppo de «Il Mulino» e dal direttore di «Settegiorni» Piero Pratesi. La loro posizione era incentrata più sul fronte politico che ecclesiale e caratterizzata dall'assenza di un'esplicita pregiudiziale antidemocratica. La linea radicale era invece guidata da Giuseppe Alberigo, ed era frutto di un compromesso tra i settori più disponibili al dialogo con la gerarchia e quelli più ostili ad ogni tipo di mediazione istituzionale. Essa proponeva di concentrarsi solo su tematiche religiose, si opponeva più nettamente alla Dc ed era favorevole alla «diaspora» pluralistica dei cattolici nelle formazioni del movimento operaio organizzato⁵⁴.

Nell'*impasse* creatasi per l'impossibilità di trovare una maggioranza su una delle due mozioni, il sindacalista Pierre Carniti propose un nuovo testo di compromesso. In esso veniva espresso il comune rifiuto di dare vita a un secondo partito cattolico, ci si opponeva all'idea di «federare il dissenso» togliendo autonomia alle singole realtà per sottoporle ad un organo centrale e si affermava la scelta di classe (cioè fondamentalmente l'opposizione alla Dc) come pregiudiziale. Tuttavia, anche questo

⁵² Documento preliminare dei cattolici per il «no» al Convegno di Roma, in «Adista», 29 maggio 1974, ora in Raffaele Giura Longo, *La sinistra cattolica in Italia dal dopoguerra al referendum* (Bari: De Donato, 1975), 383.

⁵³ Questa la denominazione proposta da Scirè, *Il divorzio in Italia*, 181.

⁵⁴ La definizione della linea «liberale» contrapposta a quella «radicale» si trova in Casula e Tassani, «La Chiesa e i cattolici in Italia nel periodo postconciliare», 129.

testo non trovò la maggioranza per un solo voto. Passò a quel punto, con l'astensione di Scoppola ed Alberigo, la proposta di Raniero La Valle di mantenere intatta la struttura organizzativa del Comitato ma di rimandare all'anno successivo la decisione definitiva sul futuro del movimento⁵⁵.

Messa tra parentesi la questione dei Cattolici democratici, i Cristiani per il socialismo si concentrarono sulla preparazione del secondo convegno nazionale: partendo da una sollecitazione che era stata espressa già a Bologna dal parroco lucano Peppino Carbone in rappresentanza di un gruppo di sacerdoti e militanti meridionali⁵⁶, fin da subito la segreteria si era infatti orientata per focalizzarsi sulle specificità che aveva il rapporto tra religione, politica e lotta di classe nel Sud Italia.

1.2.3. Un grande successo: il Convegno di Napoli (novembre 1974)

Alla riunione della segreteria del 18 maggio, la prima dopo la vittoria referendaria, fu approvato il documento di convocazione del secondo convegno nazionale, che si sarebbe tenuto in una città del Sud Italia ancora non meglio definita e con tema *Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale*. In esso si specificava che dopo il convegno di Bologna e soprattutto dopo il referendum «la questione cattolica è giunta a una fase nuova di maturità, anche per le contraddizioni oggettive che esplodono nel “mondo cattolico”»: occorreva prenderla di petto e riconoscerla come aspetto determinante della rivoluzione socialista in Italia. Altro aspetto ritenuto fondamentale era la questione meridionale, che poneva un problema strategico per la classe operaia: i Cristiani per il socialismo affermavano la necessità, per rompere gli equilibri consolidati, di instaurare alleanze di classe tra il movimento operaio industriale, prevalentemente concentrato nel Nord, e le masse urbane e rurali meridionali, sottoproletariato compreso; queste masse, si diceva, erano però subordinate al potere della Democrazia cristiana, per cui bisognava puntare sull'emancipazione del cattolicesimo meridionale, rompendo quel connubio tra potere clientelare del principale partito di governo e potere clericale a suo supporto, che anche sullo sfruttamento della religiosità popolare («per diversi aspetti alienante, anche se ad essa sottostanno profonde istanze di liberazione») tentava di imporre il suo controllo a beneficio della «gestione pubblica del sottosviluppo» della Dc¹. Secondo questa interpretazione quindi l'azione meridionalistica presentava in modo esplicito l'utilità di un'azione di lotta ideologica che attaccasse il sistema di legittimazione religiosa del potere politico.

In vista del convegno, in varie città del paese vennero organizzati incontri regionali di Cps per preparare contributi locali e rafforzare la diffusione del movimento. La raccolta delle relazioni, tutte

⁵⁵ Su tutta la vicenda cfr. Biondi, *La Lega democratica*, 59–64. Il commento dell'epoca è Luigi Accattoli, «Cattolici democratici», *secondo tempo*, in «Il Regno», 291, 15 luglio 1974, pp. 280-286

⁵⁶ *Convegno di Bologna*, 1974, 2:457–59.

¹ Il testo della segreteria di convocazione del convegno è riportato in *Questione cattolica e questione meridionale*, «COM» 92, 26 maggio 1974

focalizzate sull'analisi economica delle regioni, sul potere della Democrazia cristiana e sugli intrecci di potere con la gerarchia ecclesiastica, presentava un quadro variegato di opinioni, in particolare a proposito delle organizzazioni cattoliche e della strategia che Cps avrebbe dovuto adottare nei loro confronti. La relazione della segreteria toscana, che aveva al suo interno protagonisti di prim'ordine dei vertici nazionali del movimento come Roberto De Vita e Romano Paci, è forse quella più interessante dal punto di vista teorico: poneva la nascita del movimento Cps nella regione in diretta continuità storica con le importanti esperienze di progressismo cattolico, in particolare fiorentino. Dal dossettismo ai cattolici-comunisti, dalla stagione «tanto vivace e significativa quanto ambigua e mistificante del populismo di La Pira» a quella del dialogo tra cattolici e comunisti dei primi anni Sessanta, fino all'«ambiguo ma fertile insegnamento di don Milani» e alle esperienze del dissenso ecclesiale, i cristiani di sinistra in Toscana avevano creato un terreno fertile su cui si era potuta generare l'esperienza di Cps. La novità di questo movimento, affermavano De Vita e Paci, era l'uscita dal «sostanziale privilegiamento dell'analisi strutturale» per porre una più «precisa (e integrale) analisi di classe» della realtà sociale ed ecclesiale². Sulla novità rappresentata da Cps insisteva anche la relazione delle Marche, influenzata dalle posizioni di Botti e Cerrato, ponendo invece un nodo, quello del rapporto tra dimensione politica ed ecclesiale, che era ancora elemento di dibattito serrato tra le fila del movimento:

Radicale novità che consiste nell'abbandono definitivo del progetto di riforma e/o rinnovamento della chiesa, e che pertanto deve individuare la nostra identità non in un'ala avanzata del mondo cattolico ma in una componente credente del Movimento Operaio³.

Rispetto alle regioni settentrionali, in cui in linea di massima si affermava la necessità per il movimento di continuare a lavorare all'interno delle organizzazioni del mondo cattolico (in primis Acli e Cisl, ma anche parrocchie e Azione cattolica) per favorire la presa di coscienza di classe e l'abbandono dell'interclassismo ai suoi militanti, le relazioni delle regioni meridionali in gran parte ritenevano che la forte egemonia della Dc in queste zone rendesse impossibile per il movimento svolgere quella funzione di «traghetamento»; affrontavano poi un problema che, lo vedremo a breve, avrebbe occupato uno spazio importante all'interno del convegno nazionale, cioè il rapporto con quelle forme di religiosità popolare, di tradizione arcaica e prevalentemente contadina, che erano caratteristiche del modo di vivere la fede delle comunità del Mezzogiorno. Se dalla relazione della Campania emergeva una considerazione tutto sommato classica della religiosità popolare, come

² *Comunicazione della segreteria regionale toscana*, Livorno, 25 ottobre 1974, CdP, Archivio Paci, 28.53.15. Dalla relazione della segreteria toscana venne anche la proposta organizzativa, poi formulata da De Vita al convegno di Napoli, di creazione di un comitato nazionale di rappresentanza di tutte le segreterie regionali.

³ *Contributo dei Cristiani per il socialismo delle Marche al convegno nazionale di Napoli*, s.d. (ma ottobre 1974), CdP, Archivio Paci, 28.53.17

forma esplicita di alienazione delle masse, dalle forti tinte conservatrici, i Cps di Sicilia, Calabria e Basilicata ritenevano invece fosse necessario capire se fosse possibile cogliere in queste forme primitive di religiosità degli elementi di ribellione e di aspirazione alla liberazione che potevano essere utilizzati con originalità nella lotta per l'emancipazione delle masse popolari meridionali dal dominio della Dc attraverso un discorso di carattere religioso⁴.

Nel delineare le aspettative sul convegno nazionale, il redattore di «Testimonianze» Enzo Micheli, che da lì in avanti avrebbe seguito per la rivista le vicende del movimento, guardò con favore al risultato dei convegni regionali. Secondo lui infatti il modo migliore per affrontare la «questione cattolica» consisteva appunto nell'analisi su base locale delle singole realtà, per valutare con chiarezza «l'effettiva consistenza di quello che è o che è diventato il potere clericale, la sua ideologia, le sue potenzialità negative o le sue più interessanti contraddizioni». Micheli notava poi come il rapporto fede-marxismo fosse un nodo ancora insoluto. La soluzione proposta da Girardi aveva un pesante limite perché era ancora interna agli schemi teologici tradizionali di marca neotomistica, specialmente sul rapporto tra ambito spirituale e temporale. L'articolo si concludeva con una domanda su come si sarebbe espresso il movimento a proposito dei Cattolici democratici⁵: su questo punto non si trova traccia nei documenti ufficiali del convegno, segno evidente del fatto che in generale i vertici di Cps ritenessero necessario attendere ancora prima di prendere una posizione ufficiale sul tema delle alleanze. Un commento al riguardo si trova però nella prima bozza della relazione introduttiva, redatta da Franco Passuello e Marco Rostan, che fu poi scartata probabilmente perché si dilungava sui principali problemi politici a livello nazionale dedicando solo un piccolo paragrafo finale al tema del convegno, che invece fu messo al centro della relazione infine approvata dalla segreteria. In questa prima bozza, a proposito dei Cattolici democratici i due redattori ritenevano che si dovesse rilevare l'importanza avuta da questo gruppo durante il referendum, ma che occorresse decidere se proporre «una valutazione critica [...] in modo particolare per mettere in guardia nei confronti di possibili sviluppi moderati di tale movimento che rallentino una decisa presa di coscienza della contraddizione di classe e del ruolo anti-evangelico della gerarchia e delle istituzioni cattoliche». A questo si aggiungeva un commento di chiara opposizione sia alle proposte di rifondazione della Dc sia al compromesso storico, dal momento che la soluzione della questione cattolica passava inevitabilmente per la «sconfitta decisa e irreparabile» della Democrazia cristiana; ciononostante, veniva pure affermato che comunque «un qualunque programma popolare o proletario, di svolta reale nel paese, non può proporsi se non contempla anche l'andata al governo del Pci»⁶.

⁴ Le relazioni di Campania, Lucania, Sicilia e Calabria in CdP, Archivio Paci, 28.53.18-19-20.

⁵ Enzo Micheli, *I Cps di fronte alla questione cattolica*, «Testimonianze», n. 166 (1974) 5 settembre 1974.

⁶ *Proposta di schema per la relazione introduttiva della segreteria al convegno di Napoli*, presentata alla riunione di Roma, 21-22 settembre 1974, CdP, Archivio Paci, 28.53.3

Come accennato, la relazione introduttiva ufficiale si occupò invece più estesamente del tema del convegno, cioè il rapporto tra questione cattolica e questione meridionale, dopo un commento iniziale che riconosceva i risultati positivi dell'espansione del movimento, l'impegno in occasione della campagna referendaria, e la validità della linea di Cps: momento di confronto e collegamento per la maturazione della coscienza di classe tra i cristiani e la convergenza tra mondo del dissenso ecclesiale e militanti sindacali e politici. Rispetto alla questione meridionale, la segreteria notò come il blocco di potere dominante al sud, caratterizzato da un intreccio profondo e da una reciproca dipendenza tra Democrazia cristiana e gerarchie ecclesiastiche, fosse attraversato da profonde contraddizioni, acuite dalla crisi economica in atto, che era compito del movimento operaio suscitare per costruire un'alternativa di sinistra. I terreni su cui Cps proponeva alle forze di sinistra di agire erano riassunti così:

critica e lotta di massa al potere democristiano e all'alienazione religiosa; saldatura, all'interno delle lotte, delle nuove esperienze di gruppi e comunità di base con il potenziale di riscatto che può emergere dalla coscienza popolare; tensione egualitaria; impegno specifico nella costruzione di forme sempre più avanzate di democrazia di base; costante ricerca di unità tra tutte le forze della sinistra, tra masse proletarie e popolari, tra nord e sud: questi dunque i terreni di lavoro che proponiamo al dibattito comune⁷.

Si trattava evidentemente di una piattaforma che univa a questioni più direttamente politiche di strategia, che riverberavano problemi già ampiamente dibattuti dai partiti marxisti, una attenzione particolare ai fermenti in atto nel mondo cattolico. Su questi Cps aveva un punto di vista privilegiato, insistendo particolarmente sul valore positivo, di testimonianza e di lotta, delle comunità di base meridionali.

Come già a Bologna, il lavoro nelle commissioni si occupò di approfondire tematiche specifiche, dalle quali spesso tuttavia, come già l'anno precedente, si sviava per trattare le questioni più spinose del momento.

Nella prima commissione, *Dc e sottosviluppo meridionale*, di fronte ad uno schema preparatorio che chiedeva di indagare le concrete dinamiche del potere democristiano nel Mezzogiorno⁸, alla fine del dibattito venne ripresa l'espressione già usata a Bologna per definire la Dc come partito autonomo dalla borghesia industriale italiana ma suo alleato organico. I capisaldi della politica meridionalista democristiana (dalla riforma agraria alla Cassa del Mezzogiorno, agli enti pubblici, le sovvenzioni alle piccole e medie imprese, i piani verdi e la politica di sostegno ai prezzi agricoli) rappresentavano i concreti strumenti di controllo che la Dc avrebbe utilizzato dal dopoguerra in avanti per costruire il

⁷ Relazione introduttiva, *Il movimento da Bologna a Napoli*, «COM-Nuovi Tempi», 7, 17 novembre 1974

⁸ *Schema di discussione della prima commissione*, CdP, Archivio Paci, 28.53.27

suo sistema di potere. Al mondo cattolico veniva attribuito un ruolo di condizionamento ideologico delle masse popolari a sostegno del regime democristiano, accogliendo poi la tesi che abbiamo già visto nelle relazioni regionali di una grave subordinazione della Cisl e delle Acli alla Dc. Sottolineando chiaramente «l'irrecuperabilità di *tutta* la Dc e l'esigenza di una strategia che provochi l'affrancamento di masse popolari subordinate all'interclassismo, all'integrisimo e alla clientela», la prima commissione identificava un compito specifico per i Cristiani per il socialismo in questa lotta per l'alternativa di sinistra, cioè l'analisi del proletariato cattolico meridionale. Cps aveva infatti maggiori strumenti dei partiti tradizionali per leggere questo fenomeno, grazie alla sua più viva attenzione all'aspetto religioso, ritenuto fondamentale, e all'attività di collegamento delle esperienze del dissenso cattolico meridionale⁹.

Nella seconda commissione, *Chiesa e potere nel Sud*, il dibattito fu più acceso: se infatti da una parte veniva unanimemente affermata senza troppe problematizzazioni e senza analisi dettagliate l'identificazione tra Chiesa meridionale e potere democristiano, riconoscendo anzi la progressiva subalternità che la Chiesa assumeva nei confronti del partito, non si riuscì a trovare una visione unitaria a proposito del tema forse più specifico del convegno, e cioè la religiosità popolare. Continuarono a fronteggiarsi le opinioni di chi la valutava come un residuo storico da superare perché intrinsecamente conservatore e strumento di controllo delle masse popolari e chi invece riteneva che ci fosse possibilità di recuperare all'interno di un nuovo schema ideologico alcuni valori espressi dalla religione popolare. Il senso di comunità, un'idea di Dio collegata ad esigenze ancestrali di uguaglianza e giustizia, la concezione della festa non come momento di mistificazione interclassista ma fautrice di speranza e comunicazione reciproca: si poteva agire attraverso questi elementi religiosi per condurre il proletariato meridionale su posizioni rivoluzionarie¹⁰.

A questa linea di differenziazione se ne aggiungevano altre due, sul ruolo di Cps e sul rapporto tra il movimento e le Comunità di base, questa volta però non in riferimento specifico alla situazione meridionale ma alla dimensione nazionale. A proposito delle comunità di base, su cui tra poco avremo modo di riparlare a proposito dell'intervento di Franzoni, ci si chiedeva se le comunità dovessero essere luogo concreto di iniziativa politica di classe o se invece non dovessero occuparsi dell'aspetto religioso, attraverso l'elaborazione della nuova teologia, la rilettura marxista della Bibbia e la ricerca di una prassi sacramentale «non alienante». A questa divisione naturalmente rimandava quella sul ruolo di Cristiani per il socialismo: pur trovando un minimo comune denominatore nella funzione di

⁹ *Dc e sottosviluppo meridionale*, in *Le relazioni delle commissioni*, «COM-Nuovi Tempi», 7, 17 novembre 1974

¹⁰ Sugli studi della religiosità popolare di questo periodo cfr. Cataldo Naro, «Le trasformazioni della religione popolare», in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta. Culture, nuovi soggetti, identità*, a c. di Fiamma Lussana e Giacomo Marramao (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003); Vincenzo Robles, «La religiosità popolare nel Mezzogiorno», in *La nazione cattolica: Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a c. di Marco Impagliazzo (Milano: Guerini e Associati, 2004), 291–310.

Cps come luogo di confronto dei compagni credenti, c'era infatti chi riteneva che fosse dato troppo spazio ai temi politici, chi invece che fosse compito del movimento, e non delle comunità, elaborare una nuova teologia, chi vedeva Cps come una «camera di decompressione» dei cristiani di sinistra, e chi invece sosteneva che esso dovesse essere lo strumento per portare la lotta di classe all'interno della chiesa italiana, tutte posizioni che ritroveremo nel dibattito che si svilupperà negli anni successivi a proposito della natura di Cps¹¹.

Dopo che il dibattito nell'ultima commissione, *Questione cattolica e questione meridionale*, si era concentrato sulla presentazione di varie esperienze del dissenso cattolico meridionale, la relazione conclusiva riprese in buona parte i temi già richiamati nella relazione introduttiva, sottolineando però maggiormente il potenziale di lotta di Cisl e Acli e la possibilità di combattere l'alienazione religiosa attraverso la «riappropriazione» da parte del popolo, in una prospettiva politicizzata in senso classista, dei sacramenti, del sacerdozio e della lettura della Bibbia¹².

Per dare spazio alle realtà locali, il documento finale fu preparato insieme dalla segreteria nazionale e dai rappresentanti delle segreterie regionali del movimento. Il convegno rappresentava per loro il momento di «maturazione e di verifica della validità» dell'esperienza di Cristiani per il socialismo, inserita in un quadro di crisi aggravata del mondo cattolico. Un contesto di crisi che però aveva importanti «effetti liberanti», e dava slancio alla «ridefinizione dell'esperienza di fede, soprattutto nelle sue dimensioni comunitarie». Il lavoro svolto nell'ultimo anno e culminato a Napoli fu interpretato come il passaggio dalla prima presa di coscienza dell'esistenza di un'area di cristiani militanti nelle forze organizzate della sinistra alla riflessione sulle pratiche di lotta nelle concrete realtà locali. Rispetto al tema dell'incontro, venne confermato il contributo specifico che un movimento come Cristiani per il socialismo poteva dare alla sinistra rispetto alla questione meridionale, e cioè l'enfasi sull'intreccio tra dimensione religiosa e dimensione politica: «coordinare, sviluppare e diffondere [...] il movimento di critica e di lotta di massa contro il sistema di potere democristiano, colto nei suoi specifici intrecci con il potere ecclesiastico, e contro l'alienazione religiosa»¹³. Più in generale, veniva ribadito l'impegno nelle lotte sociali, facendo emergere però anche altri obiettivi come l'opposizione al Concordato e la liberazione della donna.

Venne ufficialmente riconosciuto il carattere «contingente» e non permanente del movimento Cps, legato cioè alla soluzione della questione cattolica, in una triplice direzione di impegno che sostanzialmente ricalcava le opzioni già espresse a Bologna: la promozione di una nuova pratica di fede, l'impegno per allargare la scelta di classe e l'impegno militante dei credenti, lo stimolo al

¹¹ *Chiesa e potere nel Sud*, in *Rapporto delle commissioni*, «COM-Nuovi Tempi», 7, 17 novembre 1974

¹² *Questione cattolica e questione meridionale*, in *Rapporto delle commissioni*. Gli schemi per la discussione della seconda e terza commissione si trovano anch'essi in CdP, Archivio Paci, 28.53.27

¹³ *Documento conclusivo convegno di Napoli*, in Ramos Regidor e Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, 233–48.

dibattito sulla questione cattolica nella sinistra – quest’ultimo improntato ad una chiara ma implicita opposizione al compromesso storico basata sull’idea della non identità di questione cattolica e questione democristiana, e quindi sulla valorizzazione delle esperienze delle componenti cristiane marxiste per l’unità della sinistra e la conquista dei ceti medi.

Da ultimo venne delineata una proposta organizzativa sulla scorta di una relazione preparata da Roberto De Vita: è interessante qui notare come le divergenze interne fossero ancora piuttosto rilevanti su un punto specifico, che era stato proposto dagli organizzatori del convegno di Bologna e subito rigettato dall’assemblea, cioè il rapporto con la gerarchia ecclesiastica. Si trattava di un problema che rimandava anche alla questione più generale dell’impegno per la riforma e il rinnovamento della Chiesa italiana. Infatti, il documento di De Vita passò quasi integralmente nel documento nazionale, con la sua proposta di valorizzazione del pluralismo politico interno al movimento (che richiedeva attenzione e cautela verso strumentalizzazioni e collateralismi con singole forze) e di divisione per segreterie regionali (già presente nella relazione dei Cps toscani). Venne però espunto un paragrafo in cui, dopo aver ricordato il rifiuto a costituire una “chiesa parallela”, si affermava:

Appare quindi indispensabile e sempre più urgente arrivare a definire una linea abbastanza precisa di gestione del conflitto con la gerarchia cattolica, facendoci carico di tutti gli aspetti che la questione coinvolge, e in primo luogo dell’avvio di una elaborazione teorica e pratica sui temi del rapporto tra comunione e istituzione, capace di assumere anche tutto il significato e la potenzialità della nostra composizione interconfessionale, che non porti tanto ad una nuova teologia ma piuttosto anche ad un nuovo modo di fare teologia¹⁴.

L’omissione di questo passaggio, delle cui motivazioni non si trova traccia nei documenti, segnalava probabilmente l’indisponibilità di una parte non esigua del movimento che nella mediazione vedeva più un pericolo che un’opportunità, e che potremmo individuare in quella componente di Cps più generalmente legata all’estrema sinistra, che del rifiuto di tutte le mediazioni istituzionali (con la gerarchia, con i partiti, con i cattolici-democratici e con le organizzazioni del movimento cattolico) faceva un suo caposaldo strategico, e su cui influivano le posizioni di aperta contestazione diffuse nel mondo protestante.

Il documento conclusivo presentava anche un paragrafo sul rapporto tra scelta socialista e fede cristiana in cui veniva ribadito lo schema generale per cui «la fede cristiana non ha un contributo specifico, né di analisi, né di strategia da apportare al progetto rivoluzionario», e tuttavia esisteva un rapporto «dialettico» con la politica, che andava ancora individuato e specificato. Una novità rispetto

¹⁴Appunti introduttivi al dibattito su “*le prospettive di lavoro dei Cristiani per il socialismo*”, CdP, Archivio Paci, 28.53.23

alle posizioni precedenti si poteva trovare nel passaggio che indicava come luogo di questa ricerca sulla fede le «autentiche comunità cristiane, all'interno delle quali la concreta solidarietà con le lotte per la giustizia e l'uguaglianza sia giudicata dall'annuncio della parola di Dio»¹⁵. Del rapporto tra Cps e le Comunità di base si era occupato in particolare dom Franzoni nel corso di una tavola rotonda tenutasi nei giorni del convegno sul rapporto fede-politica:

Non sarebbe pensabile che un movimento come Cristiani per il socialismo si potesse concretamente riappropriare della Bibbia, dei sacramenti, dei ministeri: questo non può avvenire con convegni o pubblicazioni, ma nel concreto delle comunità di base.

Alla tavola rotonda parteciparono anche altri importanti esponenti della sinistra cristiana per dare la propria valutazione del rapporto tra fede e politica. Giulio Girardi aggiunse un'altra sfaccettatura al suo impianto teorico: l'idea cioè che la fede potesse arricchire il patrimonio spirituale della lotta rivoluzionaria, caricando, secondo una tesi cara a Mounier, di prospettive etiche la lotta per il socialismo e permettendo così alla sinistra di abbandonare «le involuzioni economicistiche, le impostazioni settarie e dogmatiche». Raniero La Valle ripropose invece la questione della trascendenza della fede: egli vedeva infatti nella teoria del primato del temporale la permanenza di una pretesa di «umanesimo integrale», «cioè la possibilità di realizzare in modo organico, giuridicamente garantito, la vocazione e le speranze dell'uomo sulla terra», quando invece il cristianesimo doveva mostrare l'illusorietà di questa pretesa, anche di fronte al marxismo, in nome «del perenne trascendimento dell'uomo a se stesso che ha in Cristo il modello e la norma, senza che questo significhi minore impegno nelle lotte»¹⁶. Contro questa impostazione si scagliarono nel dibattito Luciano Martini, che la riteneva inopportuna perché sostanzialmente «frenante», e il fondatore di Lotta continua Marco Boato. Dopo aver sostenuto, contro Franzoni, che anche la militanza di Cps fosse un'esperienza di fede, Boato disse che

Non può esserci una prudenza cristiana rispetto al marxismo. Il marxismo è uno strumento che dobbiamo utilizzare tutti, credenti e non, senza distinguere un atteggiamento proprio dei credenti ed uno, chissà perché, diverso negli atei¹⁷.

La Valle, sostenuto da Franzoni, replicò affermando come il suo non fosse un freno all'impegno politico, ma il rifiuto di una nuova sacralizzazione della politica. La fede doveva mantenere dei caratteri di autonomia, irriducibili «ad una dimensione puramente mondana, dove non sia più possibile parlare di resurrezione dei morti», perché perdendo questa dimensione di trascendenza

¹⁵ *Documento conclusivo Napoli*, in Ramos Regidor e Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, 241.

¹⁶ Gli interventi di Franzoni e La Valle su «COM-Nuovi Tempi», 7, 17 novembre 1974

¹⁷ Cfr. CdP, Archivio Paci 28.53.26

veniva a mancare il messaggio stesso del cristianesimo, che doveva quindi servire, come orientamento nella vita pratica, come critica di ogni integralismo e residuo permanente di speranza.

Le altre relazioni affrontarono il problema in maniera diversa: Sandro Antoniazzi, della Cisl milanese, proponeva nuovamente la posizione che abbiamo visto essere tipica dei militanti provenienti dal movimento cattolico: occorre lavorare all'interno delle organizzazioni e trovare un rapporto istituzionale non soltanto con le comunità di base ma con tante altre realtà. Marco Bisceglia, invece, in una testimonianza sulla sua esperienza con la comunità del Sacro Cuore di Lavello¹⁸, tornò sulla questione degli aspetti liberanti della religiosità popolare che abbiamo già visto essere al centro del lavoro delle commissioni. Il pastore valdese Sergio Ribet invece propose un rapporto di «coordinazione» tra fede e politica, meno rigido dello schema di Girardi ed in realtà più focalizzato sulla dimensione ecclesiale che su quella politica:

una riforma della chiesa che non si confronti con il mutamento rivoluzionario dei rapporti di produzione resta un fatto liturgico e inessenziale, mentre una rivoluzione nella società che lasci immutati, anche se immunizzati, i rapporti gerarchici all'interno della chiesa è una rivoluzione incompleta¹⁹.

Al convegno parteciparono anche rappresentanti delle forze politiche della sinistra, come era stato a Bologna. Ancora una volta, si riproposero le distinzioni tra i partiti secondo le diverse strategie. Per la sinistra del Psi intervenne ancora una volta Livio Labor, sottolineando la necessità di un'autocritica del partito che riportasse al primo posto l'obiettivo di «disarticolare il blocco sociale del quale la Dc si fa interprete, mistificandone così la sostanza dietro una definizione di "partito dei cattolici" che oggi non ha più nessun riscontro con la realtà»²⁰. Per il Pci, Pietro Ingrao cercò di smarcarsi dalle numerose critiche che venivano dall'area di Cps al compromesso storico ribadendo l'importanza di queste «minoranze» di gruppi di cristiani di sinistra «sia per una analisi che colga tutto lo spessore e la complessità del movimento cattolico italiano, sia per processi reali che spostino grandi masse popolari»²¹. Come abbiamo visto, non è un caso che fosse proprio Ingrao a farsi portavoce di questo riconoscimento, dal momento che nel gruppo dirigente del Pci era sicuramente tra coloro che più attivamente cercavano di far passare una strategia di incontro con i cattolici che andasse esplicitamente verso una disarticolazione del movimento cattolico. L'area a sinistra del Pci vedeva da un lato l'apprezzamento di Cps per le sue analisi della Democrazia cristiana e l'impegno concreto

¹⁸ Sulle vicende di Bisceglia, sacerdote sospeso a *divinis* per aver benedetto privatamente l'unione di due omosessuali poi rivelatisi giornalisti della rivista di destra «Il Borghese», fondatore dell'Arcigay italiana e morto di Aids nel 2001 dopo essersi riavvicinato alla Chiesa, cfr. Rocco Pezzano, *Troppo amore ti ucciderà: le tre vite di don Marco Bisceglia* (Policoro: Edigrafema, 2013).

¹⁹ Gli interventi di Antoniazzi, Bisceglia e Ribet su «COM-Nuovi Tempi», 7, 17 novembre 1974

²⁰ *Intervento di Livio Labor*, CdP, Archivio Paci, 28.53.24

²¹ Intervista a Pietro Ingrao, *Quale contributo può dare al movimento?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 5, 3 novembre 1974

nelle lotte del movimento operaio, mentre dall'altro lato esprimeva un'autocritica sulla scarsa teorizzazione interna del rapporto con la fede religiosa, su cui fino a quel momento si era mostrato ampio disinteresse, con la volontà di non differenziare per questo militanti cattolici e non cattolici tra le sue fila²². Discorso a parte, nuovamente, quello di Lidia Menapace, che nella prosecuzione del dibattito sul rapporto tra fede e politica vedeva ancora «un residuo di non superato integrismo»²³. Del dibattito di Napoli ebbe modo di informarsi anche la Conferenza episcopale, grazie ad un nuovo dossier che insisteva sulla divisione tra Girardi e La Valle sul rapporto fede-politica, indicate come «le due anime del movimento, quella cristiana e quella marxista», «di non facile conciliazione», valutando questa distinzione come un fatto positivo, che faceva arretrare i Cps dalle posizioni di più radicale opposizione espresse a Bologna²⁴.

²² Intervista a Claudio Cereda (Avanguardia Operaia), Ivi, e intervento di Guido Viale (Lotta continua), CdP, Archivio Paci, 28.53.25

²³ Intervista a Lidia Menapace, *Quale contributo può dare al movimento?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 5, 3 novembre 1974

²⁴ *Nota riservata sul convegno di Napoli dei Cps*, in Archivio Motolese, b. Consiglio permanente, cit. in De Marco, *Le barricate invisibili*, 282.

1.2.4. La politicizzazione e i suoi problemi (1975-1976)

A partire dai risultati di Napoli e dal nodo teorico affrontato alla tavola rotonda, di cui la pubblicistica dell'epoca tese a riconoscere, come il dossier per la Cei, le due alternative principali di La Valle e Girardi¹, continuava la discussione a proposito di Cps sulle pagine di «COM», recentemente unitosi alla rivista valdese «Nuovi Tempi». Gerardo Lutte, salesiano già distintosi nella prima metà degli anni Settanta per il suo impegno con i baraccati delle periferie romane, sospeso *a divinis* nel 1971, si confrontava con un problema già posto diverse volte all'interno dell'area del dissenso, cioè la prevalenza di una componente borghese e studentesca al suo interno rispetto a quella più prettamente operaia: la sua proposta e provocazione era, con un anelito evangelico che diventava «moralità rivoluzionaria», la condivisione materiale e di vita degli «oppressi» delle cui istanze si facevano carico questi giovani militanti². Gli rispose sul punto Pier Giorgio Rauzi, ex-sacerdote e tra i fondatori di «COM», il quale riteneva non solo che questa proposta ascetica non fosse sufficiente, ma che altri fossero i pericoli per i Cristiani per il socialismo: il primo era che Cps fosse una «area di parcheggio permanente, anziché transitoria, per una vasta area» che aveva abbandonato la Dc ma non avrebbe voluto il cambiamento della società; il secondo riguardava invece proprio quello che dalla relazione organizzativa di Napoli era emerso come un punto di vanto e di forza del movimento, cioè il suo pluralismo interno. Si trattava, per Rauzi, di una «strana tregua di Dio che se forse può risultare efficace (ma ci credo poco) in funzione antidemocratica, finisce però con l'ingenerare equivoci e con l'avallare la scelta di coloro che considerano esaustiva questa loro collocazione politica»³. Rauzi colpiva il nervo scoperto di due questioni tra loro intrecciate che vedremo saranno al centro dell'agenda di Cps negli anni successivi: la transitorietà o meno di Cps (e quindi la sua relazione con la militanza politica e la vita nelle comunità ecclesiarie) e la convivenza unitaria di orientamenti politici diversi e tra loro in competizione.

¹ Cfr. il commento al convegno di Napoli di Enzo Micheli, *Il secondo convegno nazionale dei Cps*, Testimonianze, n. 168, novembre 1974 e anche le ulteriori considerazioni del numero successivo (*I Cristiani per il socialismo di fronte al problema dei rapporti fede-politica: considerazioni sul dibattito Girardi-La Valle alla tavola rotonda del convegno di Napoli*, Testimonianze n. 169, dicembre 1974), in cui ci si richiamava alla lettera dei vescovi francesi del 1972 per una strategia di mantenimento «specie a livello di base [de]gli spazi di confronto esistenti e nel crearne di nuovi rinunciando però non solo all'unità politica e cattolica ma anche alla loro uniformità a livello della prassi di fede».

² Gerardo Lutte, *Non imbrogliamo i poveri in nome del socialismo*, «COM-Nuovi Tempi», 9, 1 dicembre 1974

³ Pier Giorgio Rauzi, *Per non 'imbrogliare' i poveri in nome del socialismo*, «COM-Nuovi Tempi», 1, 12 gennaio 1975

Peppino Orlando invece, nel suo ultimo intervento pubblico interno al dibattito di Cps⁴, criticò invece la scelta di concentrarsi sulla lotta all'alienazione religiosa e politica, considerata una velleità eccessivamente intellettualistica «per affrontare i problemi di rinnovamento della Chiesa e della politica dei cattolici italiani», e le «astratte dichiarazioni che ancora pretendono la sintesi ideologica tra una *certa* fede e un *certo* marxismo». Contro queste prospettive, ancora una volta Orlando riproponeva la strada di piena adesione alla prospettiva del Partito comunista sul valore rivoluzionario della “sofferta coscienza religiosa”:

Tra marxismo italiano e sofferta coscienza religiosa non c'è una incompatibilità che impedisca di occuparsi seriamente di problemi concreti riguardanti le masse per doversi rifugiare in piccoli conventi di “puri” alla ricerca di formule di compromesso ideologico. Queste rischiano di annebbiare la prospettiva socialista. Il problema delle alleanze sul terreno concreto della storia invece costituisce l'unico terreno per avanzare nella democrazia⁵.

Sulla questione si espresse anche Balducci, individuando due tendenze sempre più destinate ad entrare in conflitto tra loro: la prima, di cosiddetta «rottura epistemologica» si concentrava sui mutamenti alla fede religiosa provocati dall'adesione al marxismo, legittimando una analisi critica e di classe dell'esperienza religiosa che però rendeva difficoltosa la definizione di uno “specifico cristiano”; la seconda prospettiva invece, proprio per cercare di salvare uno “specifico cristiano”, rischiava di svilire il confronto con il marxismo, riducendolo ad una dimensione estremamente empirica e di cui si disconosceva a priori l'impatto sulla comprensione di fede⁶.

Nell'attesa di tornare su questi aspetti, i Cristiani per il socialismo cercarono di fare il punto dei risultati conseguiti e di prepararsi alle sfide imminenti sotto il profilo politico ed ecclesiale. A fine dicembre 1974 si tenne la prima riunione del Comitato di collegamento nazionale, il nuovo organismo che integrava la segreteria costituitasi dopo Bologna con le rappresentanze regionali: qui, oltre a decidere la pubblicazione degli atti del convegno di Napoli, si confermò l'orientamento pluralista nel rapporto con le forze politiche in merito sia alla composizione delle segreterie regionali sia alla

⁴ Il 2 gennaio 1975 aveva infatti scritto a De Vita che, volendosi dedicare a tempo pieno all'attività politica nel Pci, non avrebbe potuto più partecipare alle attività del movimento, dichiarando tuttavia una disponibilità a continuare il dibattito sul rapporto tra cristiani e marxisti rispetto al quale, come abbiamo avuto modo di vedere, le sue posizioni erano in realtà piuttosto lontane da quelle della maggior parte di Cps. Lettera di Peppino Orlando a Roberto De Vita, 2 gennaio 1975, in Istituto per la storia della Resistenza in Toscana, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita [d'ora in poi ISRT, Carte De Vita]*, b.2, f. 13

⁵ Peppino Orlando, *I comunisti e la coscienza religiosa*, «COM-Nuovi Tempi», 3, 26 gennaio 1975

⁶ Ernesto Balducci, *Fede cristiana e tensioni ideologiche*, «Testimonianze», n. 170, 1974

partecipazione ad eventi organizzati dai partiti⁷. Negli stessi giorni, l'altro raggruppamento pluralistico del dissenso, il Movimento 7 Novembre, dopo la breve parentesi unitaria in occasione della battaglia referendaria finì per sciogliersi, nell'impossibilità di risolvere i dissidi che – è importante sottolinearlo per le similitudini con l'esperienza di Cps – riguardavano a livello le divisioni tra sinistra storica e sinistra extraparlamentare e a livello ecclesiale l'apertura o meno di un dialogo con la gerarchia⁸.

Nella riunione successiva del gruppo dirigente di Cps, l'1-2 febbraio 1975, venne messo a punto un documento che avrebbe guidato l'attività nazionale del movimento nei mesi successivi, articolato in tre parti. Nella prima veniva affrontato il problema politico, caratterizzato dall'imminenza delle elezioni regionali: i Cristiani per il socialismo collocavano nella cornice più generale della crisi economica la crisi del «regime democristiano» e lo svuotamento della sua funzione di mediazione tra gruppi dominanti e classi popolari, uno svuotamento che si era manifestato in tutta la sua importanza in occasione del referendum. La crisi della Dc veniva direttamente connessa con il «rigurgito neofascista» manifestatosi nelle stragi di piazza della Loggia e dell'Italicus, dato che il partito cattolico offriva «il migliore terreno di cultura, contrastando di fatto tutte le spinte democratiche presenti nella società italiana e offrendo la sua copertura alle tendenze repressive e autoritarie», una sorta di comune ascendenza culturale che legava a stretto giro non solo il fascismo e la Dc, ma anche il fascismo e la religione ufficiale, secondo uno schema che abbiamo già trovato in precedenza a proposito del Concordato:

La stessa ideologia religiosa, l'autoritarismo dell'istituzione ecclesiastica, la sacralizzazione della sua struttura gerarchica, la repressione nei confronti dei dissenzienti, la difesa dell'ordine costituito e l'anticomunismo viscerale sono tutti elementi che sostengono una linea politica di blocco d'ordine. La lotta antifascista è per noi inscindibile dalla lotta contro l'integralismo democristiano e l'autoritarismo clericale. La mobilitazione di massa contro il fascismo rappresenta un impegno ineludibile per tutti i militanti.

⁷ Oltre ai rappresentanti regionali, il resoconto della riunione citava tra i partecipanti Ciro Castaldo, Roberto De Vita, Filippo Gentiloni, Giorgio Girardet, Marco Ingrosso, Luciano Martini, Arnaldo Nesti, Romano Paci, Franco Passuello, Marco Rostan, Marcello Vigli, Mario Todeschini (in sostituzione di Luigi Covatta). Cfr. *Appunti conclusivi della riunione del comitato di collegamento nazionale*, 24 dicembre 1974, CdP, Archivio Paci, 28.16. A queste date venne anche discusso il contributo da portare all'incontro mondiale dei Cristiani per il socialismo, tenutosi a Québec nell'aprile 1975, su cui torneremo in un apposito capitolo.

⁸ Cfr. Crocella, «Una singolare espressione del dissenso cattolico negli anni Settanta: il movimento 7 novembre 1971». Sullo scioglimento cfr. anche il commento *Rinnovamento senza fughe in avanti*, «COM-Nuovi Tempi», 12, 22 dicembre 1974

Basandosi quindi sullo schema antifascista come *trait d'union* discriminante, i Cps dichiararono che avrebbero partecipato alla campagna elettorale delle regionali, impegnandosi contro l'ipotesi di un secondo partito cattolico⁹ e, per garantire il pluralismo interno, dando una generica indicazione di voto a sinistra.

Il secondo punto era legato al tema dell'aborto. Dopo la presentazione di un disegno di legge di Loris Fortuna, l'aborto era ritornato prepotentemente al centro del dibattito pubblico quando nel gennaio 1975 la procura di Firenze aveva emesso un mandato di arresto contro gli attivisti del Partito radicale Marco Pannella, Gianfranco Spadaccia, Adele Faccio ed Emma Bonino, che si erano autodenunciati per corresponsabilità morale, giuridica e politica di procurato aborto¹⁰. Questa sezione del documento di lavoro fu utilizzata come base per la realizzazione di un convegno a Firenze il mese successivo¹¹, e rappresentava quindi la prima presa di posizione ufficiale del movimento sul tema, che come vedremo si svilupperà successivamente sino al referendum del 1981. In primo luogo veniva denunciata la forte discriminazione di classe che sottintendeva la penalizzazione dell'aborto, in quanto problema che riguardava principalmente donne proletarie e sottoproletarie. Pur non considerando l'aborto «un fatto positivo», i Cps chiedevano la depenalizzazione del reato e l'apertura di un più ampio dibattito sul piano morale, giuridico e sociale che si basava sull'idea che si trattasse di un problema di libertà e responsabilità che, per quanto in ultima istanza personale, non era comunque «privata»: l'aborto, strumento tardivo di controllo delle nascite, era conseguenza di una mancata responsabilità della società, e andava combattuto non dando un giudizio morale, considerato antievangelico, ma attraverso tutta una serie di garanzie e tutele psicologiche, educative e soprattutto economiche che avrebbero permesso di accompagnare al discorso sul diritto alla vita quello sul «senso della vita», cioè il contesto concreto delle condizioni in cui un individuo veniva al mondo. Autodeterminazione della donna e socializzazione del problema erano capisaldi che i Cristiani per il

⁹ Questa prospettiva era sempre più esplicitamente sostenuta da Ruggero Orfei, ex direttore della rivista «Settegiorni», chiusa dopo la vicenda referendaria. Sulla base di una critica alla Dc come partito di «occupazione del potere» (come da titolo di un libro di successo che avrebbe pubblicato l'anno successivo), Orfei riteneva infatti che fosse necessario «uno spazio politico nuovo per tutti quei cattolici» che non si identificavano più con la Dc ma che nemmeno volevano aderire ai partiti della sinistra. Cfr. a proposito la ricostruzione del dibattito proposta da Saresella, «Il progetto cattolico». Una esplicitazione di questa posizione è contenuta ad es. nell'articolo di Ruggero Orfei, *La crisi democristiana è una cosa troppo seria per essere lasciata nelle mani della Dc*, «Il Manifesto», 18 dicembre 1974

¹⁰ Giambattista Scirè, *L'aborto in Italia: storia di una legge* (Milano: Bruno Mondadori, 2011).

¹¹ *Seminario di studio sul tema dell'aborto*, «COM-Nuovi Tempi», 12, 30 marzo 1975. Vedi anche l'intervento introduttivo al seminario della storica Emma Fattorini, *Relazione introduttiva al convegno dei Cps*, «Testimonianze», n. 171-72, marzo 1975

socialismo condividevano con il gruppo dei cattolici indipendenti, che come vedremo a breve si impegnarono direttamente nell'approvazione di una nuova legislazione sull'interruzione di gravidanza.

In vista di un nuovo anniversario della firma dei Patti lateranensi, il documento affrontava poi il problema del Concordato. Il tema venne affrontato con gli schemi ormai classici del dissenso cattolico: il Concordato, anche per la sua derivazione fascista, rappresentava in modo vistoso la connivenza dell'istituzione ecclesiastica con «le forze che ostacolano il rinnovamento democratico della società e l'avanzata del movimento operaio», ed i privilegi che esso comportava contrastavano l'efficacia dell'annuncio del Vangelo proprio sulla base di questa compromissione evidente con la classe dominante. Il documento affermava poi nettamente come, pur non potendo pretendere di attribuire ai partiti della sinistra «il compito di liberare la testimonianza evangelica dai condizionamenti e dalle deformazioni», i Cps ritenessero che qualsiasi forma concordataria, anche una revisione dei Patti, costituisca una pesante ipoteca sullo sviluppo democratico e socialista in Italia, «nodo con cui le forze politiche della sinistra debbono fare più radicalmente i conti proprio a partire dalle loro interpretazioni strategiche e tattiche»¹².

Nella prima metà dell'anno, anche sulla base delle scelte compiute sul piano organizzativo a Napoli, si cercò attivamente il rafforzamento delle sezioni regionali di Cps attraverso convegni e seminari che richiamassero pubblico interessato e costruissero una base più solida di militanti¹³. Quello forse più significativo, perché concentrato su una tematica che stava cominciando ad essere dibattuta in modo più sistematico proprio in quel periodo, fu il convegno organizzato in aprile a Senigallia da Alfonso Botti e dai Cristiani per il socialismo marchigiani, dedicato alla lettura materialistica della

¹²Documento di lavoro 1-2 febbraio 1975 del Comitato Nazionale Cps, CdP, Archivio Paci, 27.7. Una sua sintesi è riportata in *Indicazioni concrete per il movimento (Cristiani per il socialismo)*, «COM-Nuovi Tempi», 5, 9 febbraio 1975. Posizioni simili sono espresse anche dalla redazione di «COM-Nuovi Tempi»: cfr. *Abrogare il Concordato*, «COM-Nuovi Tempi», 5, 9 febbraio 1975. La questione della revisione del Concordato, dopo i primi accenni tra metà anni Sessanta e i primi anni Settanta, si era sostanzialmente arenata a causa delle faticose trattative sul divorzio prima e sulla campagna referendaria poi, e sarebbero riprese solo dal governo Andreotti nel 1976. Sugli sforzi di mons. Bartoletti di riprendere le trattative e le incertezze espresse da Paolo VI a riguardo si rimanda a Massimo Faggioli, «Tra referendum sul divorzio e revisione del Concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976)», *Contemporanea*, fasc. 2/2001 (2001): 264-71.

¹³ Per il resoconto di alcuni incontri in *Iniziativa CpS Napoli, Roma e Milano*, «COM-Nuovi Tempi» 3, 26 gennaio 1975. Altre iniziative a Perugia, Torino, Crotone, Milano, Bari, su cui cfr. rispettivamente: *CpS Umbria: ad aprile il primo convegno regionale*, «COM-Nuovi Tempi», 4, 2 febbraio 1975; *Convegno regionale dei CpS (Torino)*, «COM-Nuovi Tempi» 8, 2 marzo 1975; *A Crotone il convegno regionale della Calabria*, «COM-Nuovi Tempi» 9, 9 marzo 1975; *Vivere la fede nella lotta di classe*, «COM-Nuovi Tempi» 13, 13 aprile 1975; *Si costituisce la segreteria pugliese*, «COM-Nuovi Tempi» 17, 11 maggio 1975

Bibbia. La questione di un nuovo approccio alle Scritture era emersa già da diverso tempo negli ambienti di Cps provenienti dalla realtà delle Comunità di base. La novità dell'ultimo periodo era costituita soprattutto dalla pubblicazione di una traduzione italiana non integrale dell'opera più nota su questo tema, cioè la *Lettura materialistica del Vangelo di Marco* di Fernando Belo, animatore di una piccola realtà di Cristiani per il socialismo in Portogallo¹⁴. Fu Rocco Cerrato a confrontarsi più direttamente con le tesi del teologo portoghese, riproponendo qui la sua ipotesi già incontrata per una valorizzazione positiva dell'ideologia sulla scorta del marxismo althusseriano. In questa cornice era infatti possibile recuperare una funzione positiva per la teologia, come creazione di ideologia per le lotte attuali, nonostante su questo punto il parere esposto da Belo fosse negativo. Nella relazione a nome dei Cristiani per il socialismo delle Marche, Botti insistette invece sulla necessità di ritrovare una prassi di lettura in comunità che allargasse lo spettro delle domande sulla fede da un piano individuale a uno collettivo, insistendo sull'attualità di Gesù come uomo "politico". Nel documento conclusivo si auspicava la diffusione nella base operaia di questo tipo di letture, che non era «la linea del movimento», ma poteva «essere assunta al suo interno come momento di confronto dialettico», in continuità con le esperienze delle Comunità di base, anche per facilitare l'inserimento di Cps all'interno del più ampio dibattito sul marxismo:

È nostra convinzione che il fatto che vi siano credenti rivoluzionari che leggono la Bibbia con categorie marxiste possa arricchire il campo storico del marxismo e che soprattutto, attraverso la prassi dei gruppi cristiani all'interno della lotta di classe possa venire allargato quell'orizzonte utopico di liberazione personale e collettiva verso cui procediamo. È questo il discorso dei germi di egualitarismo che devono essere presenti fin d'ora nella lotta di classe, momenti di anticipazione e di prefigurazione di una nuova società che possano servire ad alimentare il processo di lotta verso tale traguardo¹⁵.

In una testimonianza successiva, Botti ha ricordato che il convegno era stato pensato proprio per «mettere a nudo le inerzie di una mentalità cattolica diffusa e radicata, anche nel versante più aperto e progressista», tanto innovativa sul piano politico quanto poco «disponibile a interrogarsi sulle coordinate culturali all'interno delle quali si cala, non potendo prescindervi, ogni esperienza religiosa». Era infatti molto concreto il rischio di appiattare un moto di rinnovamento che rimaneva

¹⁴ Il volume, uscito in Francia per le Editions du Cerf nel 1974, fu pubblicato in una versione ridotta e divulgativa l'anno seguente dall'Editrice Claudiana a cura della redazione della rivista «Idoc-Internazionale»: Fernando Belo, *Una lettura politica del Vangelo* (Torino: Claudiana, 1975).

¹⁵ Una sintesi degli interventi, compresi quelli di padre Ortensio da Spinetoli, Filippo Gentiloni e Giorgio Girardet in *Gesù è attuale proprio perché "uomo politico"*, «COM-Nuovi Tempi», n. 13, 13 aprile 1975

quindi «povero e, per molti versi, subalterno alla teologia romana»¹⁶. La questione del rapporto con la teologia fu un nodo insoluto nella storia dei Cristiani per il socialismo italiani e, vedremo, anche a livello europeo. Nel contesto italiano la presenza di un attivo e articolato movimento di Comunità di base diede un alibi ai dirigenti di Cps che, più preoccupati delle questioni politiche, ritenevano possibile rimandare queste istanze di elaborazione religiosa ad altri spazi e altre organizzazioni.

In occasione del convegno di Senigallia si riunì il Comitato Nazionale per approvare un documento ufficiale sulle elezioni che, dopo il vaglio delle segreterie regionali, sarebbe stato diffuso alla stampa. In questo documento si riconosceva l'origine di Cps nella «crisi in generale e religiosa in particolare in una società industriale avanzata», affermando che nello scontro di classe oggi vivo in Italia, il loro obiettivo doveva essere la maturazione di classe del mondo cattolico «agendo soprattutto sui meccanismi messi in atto dall'alienazione e dall'ideologia religiosa, dall'istituzione clericale e dalle sue organizzazioni». Sulla base di questo, si riconosceva l'importanza del voto libero a sinistra in termini pluralistici ed antintegristici, secondo la proposta già fatta dalla segreteria nazionale a febbraio¹⁷. A inizio maggio il documento, parzialmente riformulato in maniera più discorsiva ma identico nei contenuti, veniva approvato dalle segreterie regionali e pubblicato su «COM-Nuovi Tempi», con un'insistenza sulla «prospettiva della riunificazione del proletariato e di tutte le forze democratiche per la saldatura di un blocco storico» e la diffusione «a livello di massa [di] una coscienza critica sul sistema di potere democristiano»¹⁸.

In vista delle elezioni, si ritornava a ragionare di Pci e questione cattolica, in occasione specialmente del Congresso del partito tenutosi a Roma nel marzo 1975. Su questo si soffermava con un articolo informativo sulle varie posizioni interne al partito la rivista «Testimonianze», che si era sempre più avvicinata al Pci. La rivista ripercorreva le varie dichiarazioni compiute da dirigenti comunisti nel corso dell'anno a proposito dell'atteggiamento da tenere nei confronti dei cattolici: un primo punto dirimente, che come abbiamo visto era presente sin dall'inizio della formulazione del compromesso

¹⁶ Alfonso Botti, «Il filo rosso della militanza intellettuale e della ricerca storiografica di Rocco Cerrato», in *Storia ed esperienza religiosa: studi per Rocco Cerrato*, a c. di Alfonso Botti (Urbino: Quattro venti, 2005), 11–12.

¹⁷ Circolare al Comitato Nazionale e alle segreterie regionali, aprile 1975, in CdP, Archivio Paci 28.20,

¹⁸ *Cristiani per il socialismo: "La nostra presenza nella campagna elettorale per un voto a sinistra"*, «COM-Nuovi Tempi» 17, 11 maggio 1975. Dall'archivio di Roberto De Vita abbiamo modo di notare come l'impegno elettorale di Cps fosse stato concordato direttamente con rappresentanti delle forze politiche della sinistra: cfr. la lettera di Roberto De Vita (firmata a nome della Segreteria nazionale di Cps) alla Segreteria nazionale del Pci, Firenze, 9 aprile 1975, ISRT, Carte De Vita, b.2 f. 13. I commenti positivi da parte di rappresentanti della sinistra sono riportati in *Un voto a sinistra per battere la Dc*, «COM-Nuovi Tempi», 20, 1 giugno 1975, con interventi di Luciano Benadusi (Psi), Vittorio Foa (Pdup), Maurizio Ferrera (Pci).

storico, era l'eccessiva attenzione prestata al rapporto con la Dc a svantaggio delle «altre componenti» di un mondo cattolico variegato e tutt'altro che monolitico. I redattori di «Testimonianze» notavano quindi come da un lato il settore dei «cristiani anticapitalisti» fosse stato isolato dal problema della Dc, e dall'altro come però ci fosse da parte del Pci un'attenzione ufficiale verso delle forze che contribuivano a distaccare parte dell'elettorato cattolico dal partito cristiano. Non venivano però risolti alcuni nodi fondamentali – in particolare la possibilità e il significato della compartecipazione dei cattolici alla lotta del Pci, e quindi anche l'eventualità di una collaborazione con forze che non potevano accettare compiutamente il marxismo. D'altra parte, nell'area di più matura elaborazione del rapporto con il marxismo, i Cristiani per il socialismo, era chiaro come non fossero stati chiariti in modo unitario e definitivo i rapporti tra fede e politica, motivo per cui era difficile immaginare un contatto più stabile tra Pci e Cps¹⁹. Una testimonianza di questa diversità di opinioni e sensibilità sul tema era offerta da un articolo di Luigi Accattoli su «Il Regno», cui rispondeva tempo dopo Marcello Vigli su «COM/Nuovi Tempi»: il primo, soffermandosi criticamente sulle frange del dissenso che sollecitavano il Pci ad «accettare la loro pregiudiziale antidemocratica e anticoncordataria», richiamava il principio realista dell'impossibilità del partito di fare i conti con una forza politica che ancora non aveva dimostrato di avere un'incidenza di massa sul mondo cattolico. Accattoli suggeriva inoltre, pressappoco negli stessi termini con cui il tema era stato posto negli «anni del dialogo», che l'analisi del Pci non si soffermasse solo sugli aspetti di più immediata rilevanza politica ed elettorale, ma andasse più a fondo nell'accettazione di un pluralismo filosofico e religioso all'interno del partito, riconoscendo cittadinanza all'associazionismo cattolico²⁰. Difendendo la posizione antidemocratica e anticoncordataria, Vigli invece riteneva necessario ribadire che le pregiudiziali poste in questo senso dal dissenso non intendevano far sì che il Pci si prendesse carico del compito di rinnovamento evangelico della Chiesa. Occorreva però che i dirigenti del partito si rendessero conto delle implicazioni politiche e «di classe» di alcuni elementi apparentemente relegabili alla sfera religiosa (quindi non d'interesse per un partito laico). Definiva poi una «vecchia pretesa dei cattolici» la questione posta da Accattoli per l'accettazione del pluralismo filosofico, che infatti Vigli vedeva funzionale non tanto allo stabilirsi di un rapporto con le forze più avanzate (Cristiani per il socialismo), ma con un ambiente più diffuso e magmatico («il rinnovamento della predicazione della

¹⁹ *Il Congresso del Pci di fronte al compromesso storico e alla questione cattolica*, «Testimonianze», n. 171-72 marzo 1975 [26 maggio 1975]

²⁰ Luigi Accattoli, *Il partito comunista e la questione cattolica*, «Il Regno», 6, 15 marzo 1975

catechesi, delle forme associative, i mille minuti aspetti della vita quotidiana della chiesa e della stessa società italiana»)). Rispetto a questa impostazione, che richiedeva un rapporto assai più conciliante con la Chiesa italiana di quanto non proponessero gli ambienti del dissenso, Vigli concludeva:

Deve diventare chiaro che non è loro [dei cattolici militati nel Pci] compito accreditare ad ogni costo un'immagine di chiesa in via di rinnovamento evidenziando gli interventi di segno progressista di vescovi e di intellettuali cattolici, isolandoli dal contesto degli altri interventi dell'istituzione e da quello generale in cui si collocano. È mistificante far credere che i tentativi dell'istituzione di autoconservarsi senza radicali trasformazioni siano la stessa cosa del coinvolgimento delle coscienze cristiane nella rivoluzione culturale in atto nella società²¹.

I risultati delle elezioni del 15 giugno 1975 vedevano avanzare nettamente il Pci, con circa 11 milioni di voti e una percentuale del 33,4%, estremamente vicino al 35,3% ottenuto da una Dc in leggero calo. Questo mostrava che la direzione presa da Berlinguer sembrava pagare a livello elettorale, e rendeva ancora più evidente le grandi difficoltà in cui si muoveva il partito di maggioranza, motivo per cui non fu difficile per Aldo Moro riguadagnare una posizione di preminenza nel partito, permettendo l'elezione a segretario di Benigno Zaccagnini. Con lui doveva partire l'opera di "rifondazione" della Dc, cui guardavano con particolare speranza alcuni settori dei cattolici democratici, affiancati dall'esperienza dei Gruppi di rifondazione della Dc guidati da Piero Bassetti, Bruno Kessler ed Ermanno Gorrieri²².

Commentando a caldo questa indubitabile «vittoria della sinistra» alle elezioni regionali, i Cps affermavano che si trattava di un momento storico che apriva una nuova fase nella gestione del potere in Italia, e che i risultati confermavano l'utilità dell'impegno per la demifisticazione dell'unità politica dei cattolici, il superamento dell'integrisimo e della discriminante anticomunista²³.

A livello più generale, il Comitato nazionale si rendeva conto dell'importanza di questo risultato soprattutto in merito alla strategia di ricomposizione unitaria della sinistra che di fronte ad un *exploit* così forte del Pci e un andamento invece piuttosto deludente delle altre formazioni della sinistra rischiava di mettere in crisi la soluzione politica principale per cui Cps, rifiutando il compromesso storico, si batteva, e cioè l'unità a sinistra per l'alternativa alla Dc. Al fine di valutare i cambiamenti della situazione politica, il loro impatto sulla questione cattolica, ma anche il concreto funzionamento

²¹ Marcello Vigli, *I cristiani, il Pci e la questione cattolica*, «COM-Nuovi Tempi», 20, 1 giugno 1975.

²² Biondi, *La Lega democratica*, 78-79.

²³ *Dichiarazione dei Cps sui risultati elettorali*, «COM-Nuovi Tempi», 23, 22 giugno 1975.

delle sezioni locali di Cps in occasione della campagna elettorale, il Comitato nazionale chiedeva un contributo di analisi e proposte alle segreterie regionali, che sarebbero state discusse in autunno²⁴.

Dopo che i vescovi non avevano mancato di ribadire, commentando con apprensione i risultati delle elezioni, il «disorientamento e confusione» causati da diversi esponenti del mondo cattolico²⁵, in estate «La Civiltà Cattolica» tornò ad occuparsi del rapporto tra cristianesimo e marxismo indirizzando tre domande ai «cristiani-marxisti» riguardanti punti ormai abbastanza tradizionali di incompatibilità tra fede e materialismo: in primo luogo, veniva contestata la contraddizione tra la ribadita volontà di rimanere all'interno della Chiesa e quella di combatterla in quanto nemica di classe; si passava poi al problema della conciliazione tra valore della trascendenza e radicale materialismo marxiano, per constatare infine come dalla lettura materialistica della Bibbia emergesse la negazione della divinità di Gesù²⁶.

Franco Passuello, del gruppo romano, ne approfittava per rispondere a nome di Cps sulla rivista «COM-Nuovi Tempi», ponendosi in una prospettiva ferma ma tutto sommato conciliante, tesa a riconoscere la «pacatezza dei toni» come un segnale positivo da parte della rivista dei gesuiti e, in ultima analisi, a proporre che questo dibattito potesse aprire spazi per un confronto su questi temi «che non parta da scomuniche reciproche», e non un semplice «dialogo a distanza, fatto di caute aperture e sottili sottintesi». Rispetto alle domande poste da «La Civiltà Cattolica», Passuello affermava come i rapporti con il marxismo fossero giustificati in modo differenziato all'interno della sinistra cristiana, impossibili da unificare in un'unica istanza. Oltre a questo, l'ex aclista sottolineava il più generale atteggiamento antidogmatico del Cps non solo nei confronti del cristianesimo ma anche del marxismo, per superarne le rigidità interpretative²⁷.

In vista del seminario di Ariccia, che il 19-20 settembre riunì i rappresentanti delle segreterie regionali di Cps per discutere soprattutto della situazione politica dopo le elezioni del 15 giugno²⁸, Roberto De Vita tirò le fila delle novità emerse alle amministrative: in primo luogo la Dc aveva evidentemente

²⁴ Lettera del CN alle segreterie regionali, (tra il 22 giugno e il 5 luglio 1975) in CdP, Archivio Paci 28.22.

²⁵ Lettera circolare della Presidenza, *Elezioni e preoccupazioni pastorali*, in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):773-74.

²⁶ ***, *Tre domande ai cristiani-marxisti*, «La Civiltà Cattolica», n. 3002, 19 luglio 1975.

²⁷ Passuello criticava la «Civiltà Cattolica» perché continuava a proporre un atteggiamento di contrapposizione tra due dottrine rigidamente dogmatiche, mentre: «ecco, se c'è un dato sicuro che caratterizza il movimento dei cristiani per il socialismo è proprio il rifiuto e il superamento di questo modo di vedere le cose» Franco Passuello, *Tre domande della "Civiltà cattolica"*, «COM-Nuovi Tempi», 28-29, 3 agosto 1975

²⁸ La convocazione e l'odg del seminario sono nella lettera di Roberto De Vita "alle segreterie regionali [e] ai compagni del comitato nazionale" del 18 luglio 1975, CdP, Archivio Paci 28.23

perso uno spazio popolare che prima riusciva a mantenere, ed avevano perso terreno le proposte per un secondo partito cattolico, lasciando ormai campo alle due alternative della rifondazione della Dc e della diaspora nella sinistra. Per De Vita ora bisognava che i cristiani critici acquisissero una presenza egemonica all'interno della crisi del mondo cattolico, per far prevalere le sue posizioni a proposito dell'unità politica dei cattolici e della fine del "cattolico" come categoria politica. Riconosceva pure una distinzione di compiti tra le comunità cristiane, cui spettava elaborare un nuovo modello di comunione ecclesiale che garantisse il pluralismo politico, e i Cristiani per il socialismo, che si sarebbero invece occupati dei problemi politici, superando la separazione tra fede e politica e costruendo i caratteri di una nuova "identità cristiana" alternativa alla proposta integrista di Comunione e Liberazione, che a queste date aveva cominciato a insistere su questi temi per rilanciare una prospettiva unitaria sotto il profilo politico e sociale del mondo cattolico, anche attraverso la costituzione del Movimento Popolare guidato da Roberto Formigoni²⁹. Rispetto alle problematiche interne al movimento, De Vita asseriva con forza la necessità di mantenere il pluralismo politico: dal momento che il socialismo non era una scelta di fede ma una scelta storica, e che nella realtà storica esistevano diverse proposte all'interno della sinistra, il pluralismo era il miglior antidoto contro il rischio dell'integrismo. Ciononostante, concludeva, dal 15 giugno era emerso un nodo fondamentale, che pur riconoscendo il pluralismo interno occorreva porsi:

Ed è qui che si impone per tutte le forze politiche, Cps compreso, la "questione comunista" come questione centrale da affrontare in termini nuovi. Il ruolo del Pci, del partito egemone della sinistra e in futuro probabilmente partito di maggioranza relativa, con tutte le conseguenze che la nostra collocazione internazionale può provocare, con la responsabilità incombente di governare il paese e di farlo uscire dalla crisi, è un nodo che nessuno può eludere³⁰.

Questo nodo fu effettivamente affrontato al seminario di Ariccia, con la partecipazione di diversi esponenti dei partiti di sinistra e del mondo cattolico e protestante³¹ ed i rappresentanti delle segreterie regionali di Cps. Dalle conclusioni del dibattito emerse una linea che metteva in continuità i risultati elettorali con quelli del referendum, con un'affermazione del Pci che esprimeva bisogno di

²⁹ Sul Movimento popolare cfr. Camisasca, *Comunione e liberazione. La ripresa (1969-1976)*, 348-72.

³⁰ Roberto De Vita, *Dopo il 15 giugno nuovi compiti per il movimento*, «COM-Nuovi Tempi», 32-33, 7 settembre 1975

³¹ Scarponi (Pci), Covatta (Psi), Menapace (Pdup), Langer (Lotta Continua), Cereda (Avanguardia operaia), oltre ad esponenti di Acli, Cisl, Comitato di coordinamento delle Comunità di Base, Fgei, e delle riviste «Testimonianze», «Idoc», «Il tetto», «COM-Nuovi Tempi». *Un momento di verifica per un nuovo ruolo politico. Seminario Cps ad Ariccia*, «COM-Nuovi Tempi» 36, 5 ottobre 1975

cambiamento negli strati popolari e la caduta della storica discriminante anticomunista in importanti settori dell'elettorato cattolico, fatto che accelerava, a dire dei Cps, la crisi della Dc.

Le due ipotesi che si delineavano ora in campo democristiano – «rifondazione» o creazione di un secondo partito cattolico – trovavano nei Cps chiari e fermi oppositori: rispetto alla prima, su cui si stava sempre più impegnando il settore dei cattolici democratici³² non si insisteva neanche particolarmente nell'analisi, nella convinzione ormai solida da diverso tempo dell'irriformalità della Dc: veniva ripetuto uno schema interpretativo che vedeva nelle proposte di rifondazione un tentativo di copertura ideologica per mantenere il controllo degli strumenti del potere al servizio della borghesia industriale. Rispetto alla seconda ipotesi di sbocco politico, la creazione di un nuovo partito cattolico, la posizione di Cps era costretta a farsi più interlocutoria nella sua relazione con le opinioni delle forze di sinistra: se infatti a livello generale e teorico il movimento non poteva non ribadire il carattere «mistificatorio, neointegrista, interclassista e terzaforzista» della proposta di un secondo partito cattolico – una prospettiva che andava alle origini stesse di Cps – di fronte alle preoccupazioni politiche dei partiti era costretto a tenere conto dei riflessi che avrebbe avuto una eventuale frattura della Dc sullo spostamento a sinistra dell'elettorato cattolico.

Da ultimo, i Cps prendevano una prima posizione, che poi non sarebbe sostanzialmente cambiata a livello ufficiale, a proposito del cambio di passo che sembrava prospettarsi con l'organizzazione imminente del convegno della Conferenza episcopale su *Evangelizzazione e promozione umana*, un evento carico di aspettative per tutta la Chiesa italiana.

Le origini del convegno partivano dal programma pastorale *Evangelizzazione e sacramenti* iniziato nel 1973. Si trattava, come riconosciuto dalla storiografia, dell'«espressione più compiuta» della del tentativo del segretario mons. Bartoletti «diretto a ricostruire un clima di dialogo interno nella Chiesa e a restituire ai cattolici una capacità di proposta»³³. Il convegno fu organizzato da una presidenza tripartita composta dal rettore dell'Università Cattolica Giuseppe Lazzati, il direttore della «Civiltà Cattolica» padre Sorge e dallo stesso Bartoletti, cui si aggiungevano come membri del comitato preparatorio esponenti del mondo cattolico organizzato che significativamente accoglievano, oltre a

³² In ottobre uscì infatti il documento *Per una proposta di rinnovamento politico*, firmato da Bassetti, Bosio, Carboni, Gorrieri, Kesler, Macario, Passerin d'Entrèves, i fratelli Prodi, Giampaolo Rossi, Scoppola e Storti, che fu la base per la convocazione del convegno dell'Hotel Midas di Roma del 5 novembre 1975 che sancì la data di nascita ufficiale della Lega democratica, con il chiaro intento di dare una possibilità a Zaccagnini di rifondare la Dc in vista di un avvicinamento politico al Pci. Cfr. Biondi, *La Lega democratica*, 84–90.

³³ Acerbi, «La Chiesa italiana», 473.

membri di primo piano di Ac e Acli (Agnes, Bachelet, Rosati), anche rappresentanti del fronte dei Cattolici per il no come Achille Ardigò e Pietro Scoppola. Si trattava evidentemente di una «opportunità per rompere le contrapposizioni createsi, le quali, se mantenute, rischiano di compromettere lo stesso convegno»³⁴. Il Comitato presentò pubblicamente il 17 aprile 1975 un documento in cui si affermò l'esigenza di un incontro della Chiesa italiana per misurarsi con quel «profondo, se non radicale, trapasso di cultura», caratterizzato dall'intensificazione della «coscienza della responsabilità storica e dell'impegno ad operare per la promozione e liberazione dell'uomo dai molteplici suoi condizionamenti». Erano state infatti scoperte in forme nuove, anche nella riflessione teologica «la storia, il progresso, la politica intesa come sintesi dell'agire umano e prassi operativa», come luogo teologico. Riflettendo poi sui grandi cambiamenti cui era andata incontro la società italiana, tra boom economico e diffusione del benessere, mantenimento di alcuni forti squilibri territoriali e sociali, crisi economica, il Comitato preparatorio riconosceva l'esistenza di diversi cattolici sempre più critici delle realizzazioni delle organizzazioni cattoliche e soprattutto della Democrazia cristiana. Essi finivano per rimproverare alla Chiesa italiana «un'azione frenante di promozione umana» e spesso accogliere una cultura marxista che «induce a giudizi negativi su tutto quanto è stato fatto dai cattolici italiani negli ultimi decenni». Se questa critica, secondo il documento, finiva per essere eccessivamente ingiusta, dall'altro lato si riconosceva pure un eccesso anche in coloro che «tendono a legare indissolubilmente il messaggio evangelico a espressioni culturali e politiche del passato», rischiando così di non riconoscere le positive novità e di ingabbiare la Chiesa in forme storiche passeggera. In questo conflitto di posizioni, il pericolo era di perdere la possibilità di confrontarsi con il grave problema della secolarizzazione, rispetto al quale la Chiesa doveva ora interrogarsi per capire il suo ruolo all'interno di una nuova situazione sociale e persino antropologica di cui non si riuscivano a cogliere bene caratteristiche e potenzialità. Da ultimo, connettendo strettamente l'azione della Chiesa per l'evangelizzazione e la promozione umana, venne evidenziata la difficoltà del «passaggio dalla fede alla prassi [che] implica sempre una mediazione storico-culturale», la quale non poteva non portare, nella «doverosa attenzione al momento storico», alla «possibile pluralità delle scelte e dei metodi», richiamandosi esplicitamente in questo senso al §50 dell'*Octogesima adveniens*. Occorreva però «tracciare l'estensione e i limiti del pluralismo»,

³⁴ *Proposta per la composizione del comitato preparatorio*, Archivio Motolese, b. Consiglio di presidenza, , allegato alla riunione del 4 luglio 1974, cit. in De Marco, *Le barricate invisibili*.

all'interno di un quadro in cui era compito speciale dei laici impegnarsi in quest'azione ma in cui era necessario ricordarsi che questa ricerca andava compiuta all'interno della più vasta comunità ecclesiale³⁵. In questo senso, la questione del pluralismo veniva discussa anche all'interno della traccia di riflessione per le comunità, un questionario da discutere nelle diocesi in preparazione del convegno e resa pubblica il 15 settembre 1975: ribadendo il carattere non solo legittimo ma necessario del pluralismo, nella traccia si affermava che esso non era un «valore assoluto», ma «finalizzato al bene e all'unità di tutto il corpo ecclesiale», cioè vissuto all'interno «dell'unica istituzione ecclesiale»:

Il «dissenso istituzionalizzato» è una degenerazione del pluralismo nella Chiesa. Esso è piuttosto divisione e lacerazione dell'unità della Chiesa. Alla base di una vera riconciliazione nella Chiesa sta l'accettazione e il ristabilimento d'un sano pluralismo “con la mediazione della gerarchia” e il rifiuto di ogni polarizzazione del dissenso³⁶.

Rispetto alle pur valide possibilità che sembravano aprirsi perché la gerarchia riconoscesse i fermenti positivi che si erano mossi nel mondo cattolico nel periodo postconciliare, i Cristiani per il socialismo tendevano a focalizzarsi su quello che ritenevano l'obiettivo finale del convegno, cioè «una iniziativa istituzionale di «razionalizzazione» del tessuto cattolico italiano, una «ristrutturazione potenzialmente egemonica» con l'obiettivo di normalizzare le spinte centrifughe.

I Cps esprimono attenzione ed interesse a tutto ciò che, all'interno di questa ambigua prospettiva, si muove realmente verso una serena e leale ricerca in comune sui problemi della fede, nel nuovo contesto etico, culturale, sociale e politico del paese; ma anche un altrettanto netto ed esplicito impegno contro ogni forma di trasformismo religioso e politico che si vorrà portare avanti e contro ogni forma di ricostruzione del “mondo cattolico” e di ulteriore restrizione delle dinamiche pluralistiche e delle istanze di evangelica riforma della chiesa e del suo rapporto con il mondo³⁷.

Il più grande rischio che sottolineavano era costituito dalle potenzialità di Comunione e liberazione come riproposizione aggiornata del progetto pre-conciliare, «antiliberal e antisocialista», che andava combattuto perché non guadagnasse il centro della scena del mondo cattolico italiano, specie nella scuola.

³⁵ Documento base *Evangelizzazione e promozione umana*, in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):679-94.

³⁶ *Traccia per la revisione e il rinnovamento di mentalità e di vita nelle comunità ecclesiali*, ivi, pp. 706-707.

³⁷ *Documento conclusivo del seminario di Ariccia*, 19-21 settembre 1975, in CdP, Archivio Paci 27.12.

Rispetto al convegno, la posizione di «Testimonianze» era maggiormente interlocutoria: pur sottolineando allo stesso modo limiti e problematiche del documento, insistendo in particolare sul problema del mancato invito degli ambienti del dissenso a collaborare alla sua stesura, il convegno poteva ciononostante far maturare qualcosa di positivo:

L'importante è vigilare perché il processo, che il convegno può mettere in moto, non sfoci in un tentativo di riaggregazione del mondo cattolico in funzione di una presenza organizzata nel sociale e nel politico ispirata a vaghe ideologie terzoforziste. [...] Questa tendenza ad una ricomposizione involutiva potrà essere evitata se le comunità e i gruppi di credenti che si collocano all'interno di una più radicale scelta di classe sapranno porsi in rapporto di apertura critica con i processi di maturazione che in qualche misura emergono anche all'interno dell'apparato istituzionale³⁸.

Oltre alla necessità di fare il punto sulle principali questioni politiche ed ecclesiastiche, legate come abbiamo visto alla vittoria del Pci delle elezioni amministrative e all'avvio del Convegno della Cei, per Cps si poneva ancora il problema di valutare l'efficacia della propria organizzazione, in vista di un nuovo convegno nazionale: a questo proposito alcuni dei membri più attivi del Comitato nazionale che non a caso si erano già occupati di questioni organizzative nel periodo precedente vennero designati per l'indagine³⁹: in sinergia con le segreterie regionali, i membri della commissione organizzativa nei mesi successivi si occuparono di contare le presenze, le possibilità del lavoro di base a livello locale, i rapporti con le forze sindacali, Acli, Comunità di base e partiti di sinistra⁴⁰. Nonostante la posizione interlocutoria sostenuta ad Ariccia dai Cps in merito alla questione del secondo partito cattolico, Marcello Vigli intervenne nel dibattito sulle pagine di «COM/Nuovi Tempi» a difesa della posizione contraria ad una nuova aggregazione politica confessionale: la

³⁸ Note sull'atteggiamento dei vescovi del mondo cattolico italiano e sulla preparazione del convegno su «Evangelizzazione e promozione umana», «Testimonianze», n. 174, maggio 1975 [15 settembre 1975]

³⁹ La commissione incaricata dell'indagine organizzativa era composta da Botti, Capesciotti, Castaldo, Cerrato, De Vita, Gentiloni, Paci, Passuello, Rostan, Vigli e Paolo Monte. Cfr. il testo del Comitato Nazionale, *Conclusioni operative sui problemi organizzativi del movimento* [settembre 1975] in Istituto per la storia d'Italia dal fascismo alla Resistenza, Complesso 4 – Memoria di Carta, Fondo 19 - Carte Giovanni (Nino) Lisi, serie Cristiani per il socialismo [d'ora in poi Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi] b.139.

⁴⁰ Circolare alle segreterie regionali, 6 ottobre 1975, in CdP, Archivio Paci 28.27. Vennero anche costituiti dei piccoli gruppi di lavoro su temi specifici: l'organizzazione di un seminario storico sui cristiani di sinistra (Marcello Vigli, Enzo Micheli, Pasquale Colella e Maria Girardet); lavoro nelle scuole (Vigli, Marco Rostan, Carla Capesciotti, Maria Filippi); rapporti internazionali (Romano Paci, Domenico Jervolino, Francesco Saija, Marcello Vigli, Roberto De Vita, Giorgio Girardet, Filippo Gentiloni); analisi di Comunione e liberazione (Rocco Cerrato, Fernando Di Jeso); collegamento con le CdB (Alfonso Botti, Enzo Morgagni, Filippo Gentiloni). Cfr. Lettera di De Vita alla Commissione organizzativa, 7 ottobre 1975 in CdP, Archivio Paci 28.28.

«diaspora», come veniva chiamata ricorrendo ad un linguaggio biblico, per Vigli da un lato era l'unica opzione praticabile (essendo la Dc un partito irrimediabile e poco probabile una scissione significativa), e dall'altro lato era una soluzione la cui efficacia era confermata dalla nascita stessa di Cps e dai risultati del referendum e delle elezioni amministrative, tutti eventi che avevano mostrato la disponibilità di settori crescenti del mondo cattolico a militare nei partiti di sinistra. A supporto dell'opzione della diaspora stava anche il misconoscimento di una questione valoriale o religiosa alla base della crisi del mondo cattolico, la quale doveva invece essere totalmente ricondotta alla questione politica, cioè alla crisi democristiana. Il conflitto tra democratici e integristi, divisi sulle soluzioni della crisi del partito cattolico, per Vigli non era nient'altro che una copertura delle «dispute tra i vertici per assicurarsi la gestione del consenso delle masse cattoliche garantito in gran parte dall'apparato ecclesiastico», tanto più che proprio nell'ultimo periodo, per effetto dell'industrializzazione e della secolarizzazione dei costumi del paese, l'influenza religiosa sulle scelte politiche aveva perso di spessore. Per stare al passo con i tempi perciò, «il problema di oggi non è quindi l'individuazione di una formula idonea per una struttura di traghetto, movimento o partito, quanto le iniziative concrete per accelerare e rendere irreversibile la diaspora», cioè un inserimento dei cattolici nelle organizzazioni operaie non subordinato agli interventi autoritari della gerarchia, attraverso una maturazione confessionale e culturale, graduale, pluralista e non settaria⁴¹. A metà novembre il Comitato nazionale si ritrovò per verificare le indagini sulla presenza del movimento a livello locale, dove in alcune regioni (Piemonte, Puglia, Umbria, Marche, Toscana) era in atto una espansione anche al di là del capoluogo regionale, in altre (Abruzzo, Molise e Liguria) il movimento era pressoché assente e nelle restanti era tuttora privo di una segreteria stabile e permanente, di fatto confermando la diffusione che si era avuta a partire da Bologna. Venne anche costituita una commissione unita di rappresentanti di Cps e CdB per indagare i rapporti tra i due ambienti⁴².

Il mese successivo fu stabilito che il terzo convegno nazionale si sarebbe tenuto a Venezia, dal 19 al 21 marzo 1976, con tema *Nella crisi del mondo cattolico, per l'unità di classe, la democrazia, il*

⁴¹ Marcello Vigli, *Perché va sostenuta la "diaspora politica" dei cattolici*, «COM-Nuovi Tempi», 38, 19 ottobre 1975

⁴² *Sarà a marzo e nel veneto il terzo convegno nazionale*, «COM-Nuovi Tempi», 43, 23 novembre 1975. Rispetto alla Liguria, la Conferenza episcopale ligure il 5 marzo 1975 aveva emesso una *Notificazione* che ricordava ai fedeli che i Cps non potevano essere ritenuti in piena comunione con la Chiesa, motivo per cui si diffidava dal partecipare a loro incontri. Cfr. Varnier, «Il dissenso cattolico a Genova (1968-1975)», 164. Una traccia degli incontri tra Cps e CdB si può trovare in un documento preparato da Ciro Castaldo, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b.139

socialismo. Il documento preparatorio, elaborato da Paci, De Vita e Passuello fu discusso alla riunione del 15-16 novembre 1975⁴³ e variamente contestato, tanto da spingere Passuello a dare le proprie dimissioni «per motivi soggettivi e politici» legati ai «grossi problemi politici sulle prospettive di Cps»⁴⁴. A inizio gennaio si decise quindi di prendere di petto i numerosi problemi emersi e di trasformare il convegno nazionale in una assemblea a carattere interno, chiamando le assemblee regionali ad esprimere il loro parere su alcuni punti nodali sui quali non c'era più un accordo generale. In primo luogo, fermo restando il fatto che per tutti i risultati delle elezioni del 15 giugno avevano cambiato le carte in tavola, occorreva analizzare le caratteristiche della nuova fase politica ed individuare un ruolo del movimento, chiarendo in particolare i suoi margini di autonomia di giudizio e di intervento: il carattere ormai egemonico del Pci tra le forze della sinistra, e le tensioni che questo aveva provocato, mettevano infatti seriamente a rischio il pluralismo politico di Cps.

Altro spinoso problema, legato anch'esso ai contraccolpi della fase politica, era relativo all'individuazione dei destinatari dell'azione di Cps: occorreva lavorare all'interno del mondo cattolico per far maturare in esso una svolta a sinistra, oppure restare esterni per organizzare i credenti che avevano già compiuto una scelta di classe e portare così un contributo specifico alla lotta per il socialismo? La questione si era fatta tanto più pressante quanto più si andava componendo un «ritorno all'ordine» da parte delle organizzazioni cattoliche: il Comitato esecutivo delle Acli del 6-7 marzo 1976 aveva approvato all'unanimità un documento in risposta ad una nuova dichiarazione della Cei a proposito dell'incompatibilità tra marxismo e cristianesimo⁴⁵, in cui si affermava nettamente che «le Acli non sono, né possono essere marxiste, né possono rappresentare uno strumento attraverso il quale facilitare il passaggio dei cattolici al marxismo». Si realizzava così la strategia del presidente Carboni di riavvicinamento alla Dc e alla gerarchia per recuperare lo strappo avvenuto a inizio anni

⁴³ Testo del documento di lavoro per il convegno nazionale, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b.139 e CdP, Archivio Paci 28.29

⁴⁴ Resoconto della riunione nella lettera di Roberto De Vita ai membri del Comitato nazionale, 14 dicembre 1975, in CdP, Archivio Paci, 28.31

⁴⁵ La dichiarazione del Consiglio permanente della Cei, pubblicata il 13 dicembre 1975, si rammaricò nuovamente per la presenza delle «devianti suggestioni» del dissenso, riproponeva in termini tradizionali l'opposizione al marxismo («Non si può essere simultaneamente cristiani e marxisti») e invitava il governo e il Parlamento a non approvare la legge sull'aborto. Cfr. *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):813-16. La dichiarazione era stata sollecitata direttamente da Paolo VI a mons. Bartoletti e decisa il 30 ottobre 1975 in relazione con la situazione politica e le gravi preoccupazioni per l'avanzata del Pci e la crisi in cui versava la Dc. Cfr. Faggioli, «Tra referendum sul divorzio e revisione del Concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976)», 276.

Settanta⁴⁶. Allo stesso modo, anche se partendo da posizioni di meno aperto dissenso, anche l’Azione cattolica, dopo l’incidente avvenuto durante la campagna referendaria, fu richiamata all’ordine dalla gerarchia, attraverso una lettera al presidente Agnes del 2 febbraio 1976 che proponeva il passaggio dalla «scelta religiosa» alla «scelta pastorale», secondo un disegno che Vittorio De Marco ha chiamato «creazione di una sorta di neo-collateralismo silenzioso nei confronti della Dc per evitare il temuto sorpasso» alle elezioni⁴⁷.

Andarono rapidamente scemando anche le tensioni con la gerarchia della nuova formazione scoutistica Agesci, creata il 4 maggio 1974 dall’unificazione del ramo femminile e maschile dello scoutismo cattolico italiano, l’Associazione Guide Italiane (Agi) e l’Associazione Scouts Cattolici italiani (Asci). L’unificazione, decisa dopo una rapida fase di sperimentazione di iniziative unitarie e aiutata in questo senso dalla medesima operazione di unificazione intrapresa dall’Azione cattolica con la riforma degli Statuti del 1969, aveva infatti suscitato non poche preoccupazioni nell’episcopato negli anni precedenti: infatti, accanto al tradizionale impegno educativo e pedagogico, erano forti alcune tensioni radicali per un abbandono del riferimento cristiano, mentre più complessivamente venne proponendosi una cosiddetta «scelta politica» particolarmente attenta alle problematiche sociali di impianto fortemente critico nei confronti della società, e non di rado l’Agesci fu considerata un’organizzazione con cui gli ambienti del dissenso potevano interloquire. Nel 1976 però venne accettata la nomina episcopale degli Assistenti ecclesiastici, smorzando quindi le tendenze radicalmente autonomistiche di una parte del gruppo dirigente, mentre l’approvazione del nuovo Statuto prevedeva che l’impegno politico si realizzasse «al di fuori di ogni legame di partito»⁴⁸.

Dal momento che si stava assistendo ad un disegno più o meno organico da parte della gerarchia di normalizzazione delle organizzazioni cattoliche, che rischiava di allontanare dall’area di riferimento di Cps alcune delle sue componenti fondatrici (in particolare le Acli) e diverse realtà comunitarie, il movimento era costretto urgentemente ad interrogarsi sull’eventualità di un consolidamento o un allargamento della sua base di riferimento. Queste domande sul ruolo e il tipo di azione di Cps chiamavano in causa ancora una volta l’intricato nodo del rapporto tra fede e impegno politico, e la

⁴⁶ Documento del comitato esecutivo nazionale delle Acli del 6-7 marzo 1976, cit. in Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 232.

⁴⁷ De Marco, *Storia dell’Azione cattolica negli anni settanta*, 335–37. La lettera *Il rinnovamento dell’Azione cattolica* inviata dal Consiglio permanente della Cei è in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):825–32.

⁴⁸ Cfr. Mario Sica, *Storia dello scoutismo in Italia* (Roma: Fiordaliso, 2017); Dal Toso, *L’associazionismo giovanile*, 185–92.

natura stessa del movimento. Cristiani per il socialismo era infatti un movimento ecclesiale, intenzionato ad esprimere non solo la legittimità della scelta socialista per i credenti ma anche un nuovo modo di vivere la fede e la vita di Chiesa in modo complessivo, oppure un movimento prevalentemente impegnato sul piano politico, inserito all'interno della sinistra e partecipe del dibattito sul marxismo? La scelta tra la prosecuzione di un impegno più specificatamente politico o un'attenzione prevalentemente ecclesiale, portava con sé il tema che abbiamo già visto sollevato da Franzoni alla tavola rotonda di Napoli dell'anno precedente, relativamente alla distinzione di compiti tra Cristiani per il socialismo e Comunità di Base, i cui caratteri andavano però ancora individuati. Si apriva infine il problema della transitorietà del movimento, legata alla definizione dei suoi scopi ed obiettivi, e da ultimo la questione organizzativa già emersa a Napoli, con un'ulteriore complicazione: dalla battaglia sul referendum in avanti stavano diventando sempre più numerose le adesioni a Cps da parte di persone che non facevano riferimento a nessuna delle organizzazioni originarie (comunità, Acli, Cisl, riviste, Fgei etc.). Questi nuovi arrivi sembravano esprimere nuove istanze e nuovi bisogni, tra cui quelli di una militanza esclusiva nel movimento, a svantaggio di una militanza nelle organizzazioni e nei partiti della sinistra. Occorreva prendere atto di questa novità, le cui conseguenze si sarebbero fatte vistose e per certi aspetti drammatiche al convegno del 1977, e capire come comportarsi con questa "seconda generazione" di Cristiani per il socialismo⁴⁹.

Mentre si cominciavano a porre questi problemi, a inizio febbraio si tenne il primo seminario storico organizzato da Cps, su *La presenza politica dei cristiani nella sinistra italiana dalla Resistenza ad oggi*, promosso insieme al Centro di documentazione dei cattolici democratici e alle principali riviste di area, «COM-Nuovi Tempi», «Idoc», «Testimonianze» e «Il tetto». L'incontro si proponeva di studiare vari momenti di militanza cristiana all'interno della sinistra, senza l'ambizione di «ricercare un "filo rosso" fra i movimenti del passato e quelli del presente», ma di confrontare «momenti distinti nel tempo, diversi nelle forme, vari negli esiti» tutti accumulati dalla «presenza in essi di cristiani impegnati a cercare una loro collocazione all'interno della sinistra». L'introduzione elencava alcuni elementi di discriminazione che permettevano di individuare gli argomenti di cui si sarebbe trattato al seminario: la valenza politica delle iniziative; la volontà di non rinnegare la matrice cristiana; la

⁴⁹ Il questionario con le tracce per le assemblee regionali è contenuto in *Resoconto riunione CN del 10-11 gennaio 1976* (14 gennaio 1976) in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139 e CdP, Archivio Paci 28.32. Una sintesi della riunione, che si sofferma soprattutto sulla questione dei nuovi militanti, sulla transitorietà del movimento e sulla distinzione tra Cps e Comunità di Base in *Riunito a Roma il comitato nazionale di collegamento*, «COM-Nuovi Tempi», 2, 18 gennaio 1976

prospettiva di cristiani nel movimento operaio più che presenza operaia nel movimento sociale cristiano, il rifiuto del partito unico dei cattolici e l'emarginazione e repressione subita da parte dell'autorità ecclesiastica.

Non era un caso che la relazione introduttiva fosse affidata a don Lorenzo Bedeschi, che abbiamo visto essere tra i pochi a preoccuparsi di una storicizzazione delle esperienze del cristianesimo di sinistra e che nel 1974 aveva ripubblicato, aggiornandola, la sua opera del 1966 sui cattolici comunisti, stimolato dalla possibilità di individuare una continuità che dal socialismo cristiano di fine Ottocento arrivasse fino alle ultime manifestazioni di questa tendenza espresse proprio dai Cristiani per il socialismo⁵⁰. L'opera di Bedeschi si inseriva ora all'interno di un rinnovato interesse storiografico per l'esperienza della sinistra cristiana intorno alla metà degli anni Settanta, evidentemente influenzato dai successi del Pci e dalla nuova attenzione verso il mondo cattolico che implicava la proposta di Berlinguer⁵¹, di cui anche il mondo del dissenso si era reso partecipe: al seminario di Firenze trovarono un primo tentativo di storicizzazione delle esperienze da parte dei suoi protagonisti (come il saggio sull'Intesa universitaria di Raoul Mordenti, quello di Fausto Tortora sulle Acli e di Bruno Manghi sulla Fim-Cisl) e una lettura di fenomeni del passato da parte degli ambienti intellettuali del cristianesimo di sinistra del presente (come la prima lettura di Antonio Parisella del movimento dei Cristiano-sociali, poi approfondita in un volume collettaneo successivo⁵² e il resoconto di Pasquale Colella, direttore de «Il tetto» su *L'opposizione cattolica nel decennio 1949-1959*)⁵³.

⁵⁰ Bedeschi, *Cattolici e comunisti*.

⁵¹ In questo periodo vengono dati alle stampe diversi volumi che trattano di queste esperienze degli anni Quaranta e Cinquanta: Carlo Felice Casula, *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)* (Bologna: Il Mulino, 1976); Pier Giorgio Zunino, *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)* (Bologna: Il Mulino, 1975); Gianni Riccamboni, «Partito comunista e mondo cattolico», in *Religione e politica: il caso italiano*, a c. di Antonio Carbonaro (Roma: Coines, 1976), 166-205. Oltre al più tardo Giovanni Tassani, *Alle origini del compromesso storico: i cattolici comunisti negli anni '50* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978). A questo si può aggiungere lo studio di Augusto Del Noce, «Genesi e significato della prima sinistra cattolica italiana post-fascista», in *Modernismo, fascismo, comunismo: aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a c. di Giuseppe Rossini (Bologna: Il Mulino, 1972). Preludio al più noto Augusto Del Noce, *Il cattolico comunista* (Milano: Rusconi, 1981). Si vedano le segnalazioni bibliografiche in Zanini, «Gli altri cattolicesimi politici». A parte si può far notare come nell'anno precedente Adriano Ossicini fosse intervenuto direttamente per far conoscere l'esperienza del Partito della sinistra cristiana agli ambienti del dissenso: Bruno Liverani, *La "sinistra cristiana" nella Resistenza. Intervista ad Adriano Ossicini*, «COM-Nuovi Tempi», n. 15, 27 aprile 1975; *Sinistra cristiana: dalla lotta concreta contro il fascismo alla scelta di classe*, «COM-Nuovi Tempi», n. 1, 11 gennaio 1976, fino al più completo intervento Adriano Ossicini, *La Sinistra cristiana e i Cristiani per il socialismo*, «Testimonianze», nn. 171-172, marzo 1975, in cui pur affermando l'assenza di una continuità storica o ideologica tra le due esperienze riteneva che fosse importante conoscere il valore «politico in un quadro politico» della Sinistra cristiana per aiutare Cps nella loro elaborazione.

⁵² Parisella, *Gerardo Bruni e i cristiano-sociali*.

⁵³ Gli atti del seminario furono poi pubblicati in Lorenzo Bedeschi, a c. di, *I Cristiani nella sinistra: dalla Resistenza a oggi* (Roma: Coines, 1976).

Ai fini del nostro discorso, è importante far notare come la relazione presentata da Romano Paci sui Cristiani per il socialismo, nel ricapitolare l'esperienza triennale del movimento, ricordasse il «ruolo consapevolmente e deliberatamente autolimitato» di Cps, come «movimento di credenti militanti nella sinistra» più che componente operaia del mondo cattolico o componente cattolica del movimento operaio. In conclusione, affermò poi come «i processi sociali e politici avanzanti» avrebbero prodotto «anche un inevitabile affievolimento delle originarie motivazioni storiche» del movimento, dal momento che «la sempre più aperta manifestazione del pluralismo politico da parte dei credenti e la progressiva assunzione dei nuovi termini della “questione cattolica” da parte dei partiti della sinistra potrebbero segnare la conclusione o una profonda modificazione dell'esperienza avviata a Bologna»⁵⁴. Più in generale, attraverso il tentativo di indagare il passato e di inserirsi in una storia di più lunga durata, i dirigenti del movimento cercavano di sistematizzare più compiutamente la propria identità, per ritrovare una prospettiva unitaria in un momento in cui le tensioni interne si facevano sempre più forti e si faticava a trovare un collante⁵⁵. Significativo a questo proposito il richiamo che fu fatto l'anno successivo nello schema di relazione introduttiva del Convegno nazionale di Roma del gennaio 1977, su cui torneremo tra poco:

Tratto distintivo rispetto alla varietà delle articolazioni di impegno di cristiani nella sinistra (i cui tratti comuni sono il rifiuto dell'integralismo, la concezione laica della politica, il pluralismo, il rapporto democrazia-socialismo e sul piano ecclesiale la critica all'istituzione, la ricerca di un nuovo rapporto fede-politica e l'aspirazione ad una nuova comunione ecclesiale) è la militanza politica nel movimento operaio per il socialismo: per rinnovamento evangelico della chiesa e una trasformazione della società, senza subordinazione reciproca dei due momenti e senza meccanicismi. Fondamento laico e scientifico delle nostre scelte politiche, accettazione delle impostazioni, della disciplina organizzativa delle forze in cui militiamo; inserimento nella cultura e tradizione della sinistra⁵⁶.

Mentre la commissione organizzativa stabiliva di tenere l'assemblea nazionale a Rimini il 19-21 marzo 1976⁵⁷, tra febbraio e marzo si tennero le assemblee regionali. Rispetto ai vari problemi

⁵⁴ Romano Paci, «I Cristiani per il socialismo», in *I Cristiani nella sinistra: dalla Resistenza a oggi*, a c. di Lorenzo Bedeschi (Roma: Coines, 1976), 225–39.

⁵⁵ Si può far notare come questo ricorso alla storia recente per individuare, e anche direzionare, gli sviluppi politici del presente e del futuro fosse condiviso anche da Pietro Scoppola che, come individuato dalla storiografia, in quegli anni lavorò alla sua importante opera su De Gasperi in strettissimo contatto con le pressanti questioni del rinnovamento della Dc e dell'incontro governativo con il Partito comunista. Cfr. Agostino Giovagnoli, *Chiesa e democrazia: la lezione di Pietro Scoppola* (Bologna: Il Mulino, 2011), 118–43; Biondi, *La Lega democratica*, 129–33.

⁵⁶ CdP, Archivio Paci 28.56.4

⁵⁷ Commissione organizzativa (composta da Marco Bisceglia, Alfonso Botti, Carla Capesciotti, Ciro Castaldo, Mario Cuminetti, Roberto de Vita, Filippo Gentiloni, Enzo Micheli, Paolo Monte, Romano Paci, Franco Passuello, Giampaolo

elencati, le risposte furono differenziate: sulla questione delle componenti, si distinguevano i promotori di un lavoro all'interno del mondo cattolico, in particolare i rappresentanti della Toscana e del Lazio e, in parte, anche di Sicilia e Piemonte, cui si contrapponevano settori più critici, che andavano dal gruppo lombardo che proponeva una collaborazione solo provvisoria fino alle posizioni di più radicale separazione di Sardegna e Basilicata. Più compatto era il fronte che proponeva l'accentuazione più direttamente politica di Cps, espressa dal movimento veneto, lombardo, umbro, marchigiano e toscano, contro le regioni meridionali (Sardegna, Basilicata e Puglia) che invece insistevano sulle caratteristiche ecclesiali, in parte condivise dal movimento piemontese (che poneva l'accento specificatamente sul problema della rifondazione della fede, al momento abbandonato dagli altri gruppi) e da quello dell'Emilia-Romagna, che sottolineava:

Non crediamo che un'accentuazione esclusivamente 'politica' del movimento sarebbe positiva. I bisogni principali oggi non sono tanto quelli di proclamare la corruzione della Dc, il suo distacco da una prospettiva di fede e nemmeno la fine del mondo cattolico; si tratta di rispondere invece in positivo alla ricerca di nuovi valori, di una nuova morale, di una società diversa senza deleghe e nuove autorità, ma costruita su una base che viva in prima persona una ricerca di fede e di militanza nel movimento operaio.

Sul problema della nuova base di militanti, soltanto le relazioni di Lazio e Toscana si preoccupavano di affermare con nettezza l'esigenza di inserire attivamente queste nuove componenti all'interno delle organizzazioni del movimento operaio, evitando che Cps fosse una sede esclusiva di militanza.

Rispetto ai temi da affrontare, per tutti la questione cattolica costituiva l'aspetto dirimente, con alcune differenziazioni sul significato che ad essa veniva attribuito. Per quanto riguardava i rapporti con la sinistra, tutti affermavano il pluralismo interno di Cps come un valore da difendere contro i rischi di integrismo e di collateralismo ad una sola organizzazione. Per i rappresentanti del Lazio Cps doveva mantenere autonomia di valutazione sulla questione cattolica, da proporre a tutta la sinistra anche come momento unitario di analisi; al contrario, la relazione lombarda riteneva fosse prioritario trovare una sintesi unitaria espressamente sui temi su cui la sinistra era divisa, come la questione concordataria, il compromesso storico, la lotta contro la Democrazia cristiana, ritenendo così prioritaria l'istanza di fede sulle diverse tattiche e strategie politiche: «se non si raggiunge un'autonomia su queste problematiche – affermava la relazione – il movimento perde una sua identità

Petrucci, Marco Rostan, Marcello Vigli). Resoconto della riunione della commissione organizzativa in CdP, Archivio Paci, 28.55.1

e rischia di diventare subalterno a qualche partito della sinistra». Per il gruppo toscano guidato da De Vita, l'unico a presentare una proposta concreta e dettagliata di modifica degli organi di collegamento, occorreva anche proporre una critica ai ritardi storici della sinistra non solo nell'analisi della questione cattolica, ma anche più concretamente nell'affrontare il problema della militanza a sinistra dei cristiani, che per molti aspetti – come vedremo a breve nelle lettere che lo stesso De Vita scriverà a Berlinguer – era rimasto inevaso.

Da ultimo, a proposito dei rapporti che occorreva stabilire con l'istituzione ecclesiastica, tutte le relazioni confermavano la posizione ormai tradizionale di rifiuto di una nuova chiesa o di una chiesa parallela, e insistevano sull'importanza dell'azione di demistificazione delle ingerenze politiche dell'istituzione e di opposizione al disegno di ricomposizione portato avanti dalla Cei che, a loro dire, nascondeva il tentativo di una rinnovata egemonia reazionaria trainata da Comunione e liberazione. Ciononostante, solo la relazione della Toscana e quella del Piemonte affrontavano esplicitamente il nodo del convegno *Evangelizzazione e promozione umana*, ritenendolo a ragione come un incontro assai importante per i destini della Chiesa italiana. L'assemblea regionale toscana in particolare fu la più esplicita nel citare la disponibilità di Cps al dialogo con la Chiesa e nel riconoscere la presenza di elementi progressisti nel mondo cattolico e nella gerarchia ecclesiastica che potevano avere un ruolo positivo di non semplice normalizzazione⁵⁸.

Prima dell'assemblea ci fu anche un incontro con i redattori di «Testimonianze», per raccogliere anche le loro opinioni sui nodi principali della discussione, e capire quali rapporti potevano esserci tra la rivista e il movimento. Il direttore Luciano Martini affermò come

Per Testimonianze il ruolo dei Cps è nel mondo cattolico, e non per analisi specificatamente ecclesiali, ma per trarne le implicazioni politiche. Occorre far maturare la questione cattolica nella sinistra, e la questione socialista e comunista nel mondo cattolico. Ciò che i Cps non hanno fatto finora, e che se ne deve far invece, è parlare di politica.

Riteneva anche importante «essere presenti con posizioni chiare» al convegno della Cei, in questo ponendosi quindi accanto a quei settori di Cps che spingevano per l'assunzione di un compito più direttamente politico ma in costruttivo dialogo con la gerarchia⁵⁹.

⁵⁸ I testi delle relazioni delle assemblee regionali in CdP, Archivio Paci 28.55; una prima sintesi delle varie posizioni emerse in *Dalle relazioni regionali*, «COM-Nuovi Tempi», 12, 28 marzo 1976

⁵⁹ Verbale manoscritto della riunione (1 marzo 1976) in CdP, Archivio Paci, 26.9

All'Assemblea di Rimini si cercò di trovare una sintesi unitaria di queste differenze che erano emerse dai dibattiti regionali. Partendo dalla bipartizione dell'impegno di Cps tra «masse cattoliche» e «forze della sinistra», venivano elencati i rispettivi ambiti di intervento: per le prime, l'impegno doveva essere di disgregazione politica e riaggregazione di classe del movimento cattolico, demistificazione dell'ideologia interclassista, lotta all'alienazione religiosa, denuncia del sistema di potere democristiano come manifestazione più esplicita del legame che univa la Chiesa al blocco dominante. A questi compiti si aggiungeva il compito culturale di ricerca sulla presenza storica dei cristiani nelle lotte di liberazione, evidentemente riproponendo suggestioni emerse al seminario storico di Firenze. Rispetto alle forze di sinistra, Cps avrebbe dovuto invece soffermarsi su temi specifici legati all'istituzione ecclesiastica, l'analisi dei fatti religiosi e le questioni della soggettività, oltre alla definizione di tattica e strategia da adottare nei confronti della Dc e delle masse cattoliche e a un contributo per il rinnovamento dell'elaborazione marxista sul tema della critica alla religione.

Come già a Bologna e Napoli, venne ribadito che la situazione italiana vedeva legati in modo inestricabile la lotta per il socialismo e l'impegno per il rinnovamento evangelico della Chiesa, motivo per cui occorreva rifiutare le due prospettive di nuovo integrismo o di radicale separazione tra fede e politica. Bisognava invece sperimentare un nuovo rapporto tra i due ambiti, sviluppando un modo nuovo di storicizzare il vissuto dell'esperienza di fede. L'obiettivo di fondo restava quindi l'affermazione sia della rottura definitiva dell'unità dei cattolici ma anche del superamento del "cattolico" come categoria politica e sociologica.

Così venne dunque ridefinito il movimento di Cristiani per il socialismo:

Cps è un movimento di credenti militanti nella sinistra, che, individuando nella "questione cattolica" un nodo centrale per lo sviluppo del processo rivoluzionario nel nostro paese, e nella crisi profonda prodottasi nel mondo cattolico (crisi di cui i Cps sono insieme concausa, effetto ed espressione non unici) nuove possibilità e prospettive per una sua positiva soluzione, intendono portare un contributo – che ha oggettivamente un proprio peso specifico in virtù della loro esperienza culturale e sociale e della loro appartenenza alla comunità di fede – all'emancipazione di classe delle masse popolari cattoliche ed all'iniziativa politica che tutta la sinistra è chiamata a sviluppare su questo terreno⁶⁰.

Se già da parte della stampa vicina al movimento questa prospettiva, che sembrava impostare un impegno più esclusivamente politico, non sembrava risolvere i problemi di identità e di azione di Cps

⁶⁰ *Natura e ruolo di Cps*, CdP, Archivio Paci, 28.55.6

per il futuro⁶¹, anche all'interno l'atmosfera rimase piuttosto tesa. In una lettera ad Alfonso Gambardella, Romano Paci criticò l'insufficienza delle risposte date dall'assemblea ai problemi che erano sul tavolo, accusando la presenza di posizioni «vetero-spontaneiste e radicaliste» che «sconfina[vano] per un verso in posizioni di sostanziale anticomunismo e per un altro nella contestazione ecclesiale tipo anni '60 con una marcata soggezione alle tesi della componente protestante (talvolta settarie) e imputabile in gran parte, secondo me, al progressivo disimpegno attuato dalla sinistra Acli e dalla Fim»⁶². In un incontro a Roma tra i toscani De Vita e Paci e gli animatori del gruppo romano Vigli, Gentiloni, Girardet, Castaldo e Capesciotti, Gentiloni espresse la preoccupazione per il fenomeno nuovo che si stava realizzando di contestazione inaspettata al «gruppo storico», cioè dei fondatori del movimento, che si erano dimostrati evidentemente incapaci di dare indicazioni soddisfacenti alla nuova base in una situazione politica ed ecclesiale assai più mossa rispetto ai due anni precedenti⁶³.

Al contrario, Marco Rostan individuava una divisione tra chi marcava «l'aspetto esclusivamente politico di Cps, il suo carattere limitato e transitorio», che Rostan attribuiva alla «volontà politica del gruppo 'storico'» e chi invece insisteva sulla «critica religiosa da un punto di vista biblico e di stimolo positivo di esperienze alternative», da lui ritenuta più fedele alle istanze che provenivano dalla base del movimento. Secondo Rostan, un esempio di questa divisione era costituito dal fatto che il nuovo Comitato Nazionale riunitosi il 24-25 aprile per l'approvazione dei documenti risultati dall'assemblea di Rimini non aveva approvato il suo documento sui «settori di intervento», perché risultava «non congruo rispetto alla fase politica e alla pluralità dei settori in cui Cps è impegnato»⁶⁴.

In quella riunione del Comitato nazionale, oltre a decidere di partecipare alla campagna elettorale del 1976 secondo le stesse modalità stabilite l'anno precedente e provocando alcune proteste per l'esplicito rifiuto di collaborare con il Partito radicale⁶⁵ fu nominata anche la nuova segreteria⁶⁶, sulla base di una proposta organizzativa approvata a Rimini che istituiva una Assemblea nazionale come

⁶¹ *La natura dei CpS: i nodi di un dibattito ancora aperto*, «COM-Nuovi Tempi» 12, 28 marzo 1976

⁶² Lettera di Romano Paci ad Alfonso Gambardella, 15 aprile 1976, in CdP, Archivio Paci 31.5

⁶³ Appunti manoscritti sull'incontro con i «compagni romani», 28 marzo 1976, CdP, Archivio Paci 26.11

⁶⁴ Lettera di Marco Rostan ai compagni della segreteria Nazionale di Cps e p.c. alla redazione di «COM-Nuovi Tempi» [post-25 aprile 1976], in CdP, Archivio Paci 31.6

⁶⁵ *Votare a sinistra ma senza i radicali?*, «COM-Nuovi Tempi», 24, 27 giugno 1976. La scelta «socialista» di Cps era legata alla limitazione dei radicali alle battaglie sui diritti civili («peraltro politicamente importanti e alle quali i Cps partecipano in prima persona, per es. l'aborto») e ai sospetti di anticomunismo.

⁶⁶ Vennero nominati Roberto De Vita, Domenico Jervolino, Romano Paci, Antonio Parisella, Lorenzo Piombo, Isidoro Rosolen, Marco Rostan, Francesco Saija e Roberto Sciubba.

luogo di confronto delle varie assemblee regionali, un Comitato nazionale espresso dall'Assemblea e una segreteria con compiti esecutivi, trasformando così i convegno nazionali in manifestazioni pubbliche a carattere esterno, con funzione divulgativa e di promozione.

Con l'approssimarsi delle elezioni del 1976 montava il dibattito sulla «questione comunista», in particolare a proposito del rapporto tra democrazia e socialismo, secondo le prospettive che erano state progressivamente esplicitate da Berlinguer nei suoi rapporti con l'Urss e con i partiti comunisti occidentali, e che indicavano proprio sul riconoscimento del pluralismo politico e sociale la differenza tra un modello di società socialista di tipo sovietico e una di stampo socialista europeo, cioè la proposta dell'eurocomunismo⁶⁷.

In occasione di una tavola rotonda organizzata dai Cps toscani il 6 aprile a Firenze (*Democrazia e socialismo*), si era avuto modo di vedere come l'impegno dei Cps per colmare i ritardi della sinistra nella comprensione della questione cattolica fosse stato poco seguito. De Vita, seguendo l'analisi che aveva prevalso a Rimini indicava come compito della sinistra quello di opporsi al tentativo di «ricostruzione del movimento cattolico su basi integraliste, terzaforziste e interclassiste» consolidando il processo di identificazione di classe dei cattolici, aiutato in questo dalla depurazione del marxismo dai suoi residui di dogmatismo e schematismo economicistico e materialista. Ma di fronte a queste necessità poste dal movimento Cps, il dirigente comunista Renzo Trivelli continuò a riproporre il tema delle alleanze, riconoscendo di fatto ancora la patente di rappresentante del mondo cattolico alla Dc e insistendo sulla necessità per il Pci di dare garanzie all'istituzione ecclesiastica⁶⁸. Il contributo dei cattolici infatti, che più voci all'interno del Pci riconoscevano nella tradizione del movimento popolare, attenta ai temi di partecipazione, autonomie locali, e pluralismo – era funzionale

⁶⁷ Il 3 giugno 1976, a un incontro a Parigi con il leader del Partito comunista francese Georges Marchais – che insieme a Santiago Carrillo del partito spagnolo costituiva l'interlocutore occidentale privilegiato del Pci – lo stesso Berlinguer utilizzò il termine «eurocomunismo» (coniato l'anno precedente dalla stampa di destra) per rimarcare i caratteri della sua proposta, incentrata sulla costituzione di un polo comunista occidentale autonomo favorita dal processo di distensione internazionale. Sulla visione internazionale di Berlinguer cfr. Pons, *Berlinguer e la fine del comunismo*. Sul rapporto che questa prospettiva intratteneva con gli interlocutori socialdemocratici nordeuropei cfr. Michele Di Donato, *I comunisti italiani e la sinistra europea: il PCI e i rapporti con le socialdemocrazie (1964-1984)* (Roma: Carocci, 2015). Per una più ampia disamina dei riflessi della prospettiva eurocomunista sul dissenso cattolico nei paesi interessati da questo studio, si rimanda all'introduzione e ai capitoli successivi.

⁶⁸ Interessante notare come invece per il rappresentante del Psi Luigi Covatta, il discorso fosse più chiaro, tanto da permettersi di criticare in sintonia con i Cps la posizione di Trivelli, ricordando come nelle tesi del 40° Congresso del Psi fosse espresso il rifiuto di una articolazione politica autonoma dei cattolici. Testi degli interventi alla tavola rotonda (cui partecipano Roberto De Vita, Luigi Covatta, Silvano Miniati, Renzo Trivelli e Romano Paci) in CdP, Archivio Paci 39.5. Un riassunto del dibattito in *Democrazia e socialismo. Dibattito aperto tra le forze della sinistra*, «COM-Nuovi Tempi», 15, 18 aprile 1976

soprattutto a marcare una distanza più netta dal mondo sovietico. Come abbiamo avuto modo di vedere già in occasione del dibattito sul rapporto marxismo-cristianesimo degli anni Sessanta, l'ateismo di stato in Urss restava un idolo polemico molto forte e un concreto ostacolo al pieno inserimento dei cattolici nell'area comunista, proprio a causa del mancato riconoscimento della libertà religiosa⁶⁹. Se su questo aspetto c'era una convergenza di vedute tra gli ambienti più aperti dell'episcopato (come vedremo nella lettera di mons. Bettazzi a Berlinguer) e nei settori laici interessati all'incontro con il Pci, la distinzione interna alla sinistra cristiana riguardava invece il riconoscimento di una presenza qualificata come «cattolica» all'interno del partito. Questo nodo di differenziazione tra gli ambienti del dissenso e l'area cattolico-democratica non riuscirà ad essere sciolto per una serie di motivazioni, legate sia alla chiara scelta del Pci di privilegiare la strada del riconoscimento di questa identità cattolica sia alla riproposizione nell'area del dissenso delle divisioni della sinistra.

Che nella questione comunista il tema del pluralismo fosse al centro del dibattito lo ricordava anche De Vita nella conferenza stampa in cui annunciava ufficialmente l'impegno di Cps nella campagna elettorale:

è sempre nell'ambito del movimento operaio, e progressivamente anche all'interno degli stessi partiti della sinistra, che si sperimenta e si qualifica il significato profondo di pluralismo, che è alla base del rapporto tra democrazia e socialismo, nel significato non di semplice tolleranza ma di contributi specifici, emergenti da esperienze e tradizioni diverse, per un progetto comune di società e di cultura. Il pluralismo, che anche noi come cristiani militanti nelle forze della sinistra, contribuiamo a definire e sperimentare, non è un dato da rivendicare in una fase di transizione come l'attuale, ma un principio politico permanente in ogni sistema politico contro l'autoritarismo e l'intolleranza; è la garanzia della piena autonomia della politica e della laicità dello stato e della reale egemonia della classe operaia e del blocco storico, articolato sul piano ideologico e culturale e aggregante strati sociali diversi.

Da ultimo, De Vita esprimeva anche la solidarietà del movimento all'esperienza dei cattolici indipendenti, che venivano chiamati «amici», con cui insieme si era combattuto il referendum sul divorzio, e dei quali alla fine, per essere coerenti con la loro decisione di supporto unitario a tutti i

⁶⁹ Per una sintesi di questo dibattito cfr. *Le contraddizioni del mondo cattolico di fronte alla questione comunista. Note sul rapporto democrazia-socialismo e sul ruolo dei credenti nella sinistra*, «Testimonianze», n. 181 (1975)

partiti della sinistra senza esacerbare le divisioni, si riconosceva semplicemente il «fatto positivo che sottolinea come sia possibile per dei credenti di impegnarsi in un preciso schieramento politico»⁷⁰. In realtà, la presenza dei cattolici indipendenti dimostrava a conti fatti come per il Pci il discorso di Cps non fosse particolarmente recepito, dal momento che invece di combattere, come si affermava solennemente a Rimini, per la fine del “cattolico” come categoria politica, si continuava invece a riproporre un’identità politica che veniva qualificata religiosamente. La possibilità di avere una “pattuglia” di cattolici indipendenti candidati nelle liste del Pci, dopo il primo tentativo alle elezioni del 1968 si ripresentò in una situazione molto diversa e favorita dall’esperienza referendaria come dai successi elettorali dell’anno precedente. Alla Badia fiesolana di Balducci si riunirono il 2 maggio 1976 una trentina di persone, tutte legate in vario modo alla sinistra cattolica, come Mario Gozzini, Giuseppe Alberigo, Piero Pratesi, Pierre Carniti, Emilio Gabaglio, Giampaolo Meucci, Paolo Brezzi, Franco Leonori, Massimo Toschi, Angelo Romanò e Vittorio Tanzarella, e proprio attorno al problema del coinvolgimento di queste personalità in quanto cattolici si ebbe una generale presa di distanza dalla proposta. Alla fine della riunione risultarono disponibili alla candidatura solo Gozzini, che nel frattempo aveva maturato posizioni di più sicura fiducia sulle aperture del Pci ai cattolici, Pratesi e Tanzarella, mentre il pastore evangelico Tullio Vinay, anch’egli presente all’incontro, riuscì a convincere poco dopo anche Romanò, Brezzi e La Valle, che era stato precedentemente contattato da Marisa Cinciari, moglie di Franco Rodano. Dopo aver informato privatamente alcuni vescovi, in particolare quelli più disponibili al dialogo come mons. Pellegrino e mons. Bettazzi, Gozzini e La Valle annunciarono pubblicamente la candidatura del piccolo gruppo⁷¹. Tutti questi esponenti non facevano parte di Cristiani per il socialismo, e abbiamo visto come altre volte avessero manifestato opinioni discordanti rispetto alla battaglia politica ed ecclesiale che veniva portata avanti da Cps. La solidarietà di Cps come di molte altre realtà del cattolicesimo democratico e progressista derivò innanzitutto dalla prevedibile quanto dura reazione da parte della gerarchia ecclesiastica, che per

⁷⁰ *Cristiani per il socialismo: il 20 giugno un voto per le forze della sinistra*, «Com-Nuovi Tempi», 18, 16 maggio 1976. Testo presente anche in CdP, Archivio Paci 28.39 e Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139. Sulla stessa linea si poneva un commento di «Testimonianze»: pur sottolineando l’insufficienza della manovra a risolvere la questione cattolica, venne vista positivamente l’accentuazione del pluralismo contenuta in questo nuovo spazio ottenuto da cattolici non militanti nel Pci, oltre alla rilevanza della loro posizione «in ordine a questioni che coinvolgono ancora profondamente l’area cattolica, quale quella dell’aborto e del riesame della disciplina concordataria» *I cattolici di fronte alla prova elettorale del 20 giugno: il mancato rinnovamento della Dc, il pronunciamento dei vescovi e il significato politico delle candidature cattoliche nel Pci*, Testimonianze, n. 182 (1975).

⁷¹ Scirè, *Gli indipendenti di sinistra*, 100–102.

bocca del card. Poma, all'Assemblea generale della Cei del 17-21 maggio 1976 paventò in maniera esplicita le possibilità di una scomunica per il gruppo⁷². Pochi giorni prima, la Nota della Presidenza sulle elezioni aveva nuovamente invitato i cattolici ad «evitare scelte che sono in aperto contrasto con il messaggio cristiano e che possono mortificare la comunione ecclesiale», ricordando l'inconciliabilità tra cattolicesimo e comunismo⁷³, mentre lo stesso Paolo VI – pur adoperandosi privatamente, secondo una successiva testimonianza di Gozzini, per evitare che si procedesse con la scomunica⁷⁴ – parlò di «tradimento» da parte degli «amici più cari, i colleghi più fidati, i confratelli della medesima mensa»⁷⁵, e all'Assemblea della Cei fu esplicito nel dare il suo sostegno all'indicazione elettorale dei vescovi, per la «professione di fedeltà a principi e valori irrinunciabili anche se ne può essere discutibile sotto certi aspetti ed in alcuni casi la loro perfetta rappresentanza»; il messaggio del Papa si scagliava poi contro «l'adesione, specialmente se pubblica, ad espressione politica che sia, per motivi ideologici e per esperienza storica, radicalmente avversa alla nostra concezione religiosa della vita», indicando in questa fase politica particolarmente importante il dovere di «esser più che mai uniti», in opposizione ai «fautori del pluralismo scriteriato»⁷⁶.

Non si fecero certamente mancare le denunce di questi atti chiaramente politici da parte della gerarchia che ancora una volta facevano compiere un passo indietro alle affermazioni in merito alla fine dell'unità politica dei cattolici e al riconoscimento del pluralismo di militanza:

L'autonomia di scelta dei credenti ne risulta infatti ancora più mortificata in quanto il voto alla Democrazia cristiana sembra imporsi primariamente non per ragioni politiche attinenti all'interesse generale del paese, ma per motivazioni prevalentemente ideologiche e in difesa della libertà della chiesa, che non si riesce poi bene a comprendere come e da chi in Italia risulti minacciata. Una spia di questo atteggiamento è data anche dal fatto che l'avvertimento sui pericoli connessi ad un'eventuale affermazione del comunismo è formulato da Paolo VI a partire dalla convinzione che persista in esso

⁷² «Ci sentiamo costretti ad invitare quanti, pur fraternamente avvertiti, intendono perseverare nel loro proposito, a considerare le leggi che disciplinano, con logica interna, la comunione ecclesiale e la sua infrazione». Cit. in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):880.

⁷³ Nota della Presidenza Cei *Le elezioni di giugno*, 11 maggio 1976, cit. in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):874-76.

⁷⁴ Mario Gozzini, *Oltre gli steccati: cattolici, laici e comunisti in Italia: 1963-1993* (Milano: Sperling & Kupfer, 1994).

⁷⁵ Udienza generale di Paolo VI, 12 maggio 1976, consultabile all'indirizzo: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1976/documents/hf_p-vi_aud_19760512.html

⁷⁶ Discorso di Paolo VI ai partecipanti alla XIII Assemblea generale dei vescovi italiani, 21 maggio 1976, consultabile all'indirizzo:

http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760521_xiii-assemblea-gen-vescovi.html

“una costante antireligiosa e anti-ecclesiale, che finisce con l’essere perciò antiumana”; un modo come un altro per tornare a misurare la libertà dell’uomo sulla libertà della chiesa⁷⁷.

Dove però «Testimonianze» indicava da un lato il «fatto nuovo e sostanziale» dell’appoggio di alcuni vescovi alle denunce formulate da Pietro Scoppola all’atteggiamento della Cei e del Papa⁷⁸, e dall’altro sottolineava, pure con cautele, come il documento su *Evangelizzazione e promozione umana* di Bartoletti prevedesse alcune aperture sul riconoscimento del pluralismo politico dei cattolici, la segreteria di Cps al contrario insistette sul dato politico più evidente, dichiarando «inammissibili» le pressioni sui cattolici candidati nel Pci e l’azione della Cei a sostegno della Dc come ben più rivelatrice delle posizioni della gerarchia rispetto ai buoni propositi espressi da *Evangelizzazione e promozione umana*⁷⁹.

In una accesa campagna elettorale in cui il Pci puntava al «sorpasso» e sembravano aprirsi scenari del tutto inediti dal punto di vista nazionale e internazionale, era proprio l’accentuata dimensione pubblica della proposta dei cattolici indipendenti a far sì che anche le opinioni di Cps trovassero spazio. In un moltiplicarsi di prese di posizione di eminenti figure dell’*intelligenza* cattolica⁸⁰, fece notizia e scalpore in particolare la dichiarazione di voto di dom Franzoni, che in una lettera pubblicata su «COM/Nuovi Tempi» affermò il suo impegno di militanza nel Pci in ragione del suo sforzo di rinnovamento del marxismo e delle sue posizioni antifasciste, riconoscendo anche la positività della sua proposta eurocomunista e del suo atteggiamento nei confronti della questione cattolica, ritenendo però di non prendere la tessera in ossequio alla legge ecclesiastica «ipocrita» e di «splendida emarginazione del prete» che vietava l’iscrizione a un partito politico⁸¹. Questa dichiarazione suscitò

⁷⁷ *I cattolici di fronte alla prova elettorale del 20 giugno: il mancato rinnovamento della Dc, il pronunciamento dei vescovi e il significato politico delle candidature cattoliche nel Pci*, «Testimonianze», n. 182 (1975)

⁷⁸ Scoppola aveva infatti criticato la Cei per il fatto che gli inviti agli indipendenti per non portare avanti l’operazione fossero stati portati attraverso un canale politico, Ettore Bernabei, così riconoscendo implicitamente il valore politico e non religioso dell’operazione, che per questo non meritava una condanna. Cfr. Pietro Scoppola, *Mondo cattolico e impegno politico*, «Il Popolo», 21 maggio 1976

⁷⁹ *Così si svolge il dibattito sulle scelte politiche dei cristiani*, «Com-Nuovi Tempi», 19, 23 maggio 1976

⁸⁰ *Perché il 20 giugno noi cristiani votiamo per i partiti della sinistra*, numeri 19- 20-21-22, 23 e 30 maggio, 6 e 13 giugno 1976: Interviste a Tullio Vinay, Angelo Romanò, Mario Cuminetti, Mario Gozzini, Fausto Tortora, Ruggero Orfei, David Turollo, Marco Boato, Gabriele Gherardi, Marco Rostan, Raniero La Valle

⁸¹ Giovanni Franzoni, *Perché ho deciso di assumere una esplicita militanza politica*, «COM-Nuovi Tempi», 23, 20 giugno 1976. Da una lettera di De Vita a Pieralli e Tatò del 17 agosto 1976 risulta che si fosse cercato un accordo preventivo con la dirigenza del Pci, che però non aveva risposto alle sollecitazioni, e che forse la scelta fosse stata infine concordata con la sezione romana del partito, ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

l'immediata reazione della gerarchia ecclesiastica, che si concretizzò il 31 luglio 1976 con la sentenza della Congregazione per la Dottrina della fede che decise la riduzione allo stato laicale di Franzoni⁸². I risultati elettorali finirono per consolidare un quadro politico tendente alla bipolarizzazione del sistema politico, con la Dc che riuscì a mantenere il proprio primato (38,7% dei voti) a svantaggio dei partiti di destra e un notevole aumento del Pci (34,37%) che rendeva ormai ineludibile la questione della sua partecipazione al governo.

Il primo commento a caldo dei Cps sui risultati elettorali venne dalla riunione della segreteria nazionale del 26 giugno 1976, in cui si insistette da un lato su come il risultato elettorale avesse confermato la presenza per i cattolici di una libertà di fatto nel voto al di fuori della Dc, e dall'altro lato si evidenziò come la presunta "rifondazione" della Dc, avversata dalla prima ora e giudicata impossibile e inconsistente dai Cps, non tenesse di fronte al raccoglimento dei voti della destra su un partito che ormai non poteva più definirsi di ispirazione cristiana⁸³. Il verbale della riunione presentava anche i primi tentativi di problematizzare la situazione⁸⁴, attraverso spunti che sarebbero stati ripresi il mese successivo al Comitato nazionale. Qui gli interventi dei rappresentanti regionali mostrarono un quadro piuttosto variegato, in cui ad alcune zone egemonizzate dal Pci (Sicilia, Friuli, Calabria, Lazio, Campania, Emilia, Toscana) si contrapponevano altre caratterizzate da aperta ostilità (Puglia), o scarso impegno (Liguria e Sardegna). Domenico Jervolino presentò poi una relazione che approfondiva il commento ai risultati elettorali, ricordando soprattutto che la capacità di tenuta della Dc era forse l'aspetto più importante da tenere in considerazione, perché rappresentava una clamorosa smentita delle previsioni di buona parte dell'area del dissenso a proposito di una ineluttabile crisi del partito cristiano. Richiamava quindi l'esigenza di un'analisi più approfondita e spregiudicata del partito, anche in vista del seminario europeo che di lì a poco si sarebbe tenuto in Olanda proprio su questo tema, e di cui avremo modo di parlare nell'ultimo capitolo. Rispetto invece al risultato della sinistra, Jervolino riprendeva il dibattito che aveva caratterizzato l'assemblea di Rimini, ricordando come «ormai stare a sinistra per i cristiani può significare cose molto diverse, e il nostro è solo uno dei modi possibili». Per questo motivo occorre giustificare la presenza di una identità autonoma di

⁸² Franzoni, *Autobiografia di un cattolico marginale*.

⁸³ *I Cps sulle elezioni*, «COM-Nuovi Tempi», 24, 27 giugno 1976

⁸⁴ Da segnalare in particolare il commento di Jervolino a proposito nella necessità di un maggiore lavoro autonomo sulle contraddizioni del movimento cattolico, un primo riconoscimento da parte di Parisella sulle difficoltà che il successo del Pci poneva rispetto alla tenuta dell'unità a sinistra e un commento di Vigli sulla necessità di affrontare meglio il nodo della crisi della Dc e i temi esistenziali dei giovani. Cfr. gli appunti manoscritti della riunione in CdP, Archivio Paci 26.12

Cps, con una militanza specifica legata alla lotta alla Dc ed un «ruolo culturale» di demistificazione dell'azione politica della Chiesa e rinnovata ricerca sulle implicazioni della scelta di classe dei cristiani. Gli interventi al dibattito mostrarono invece come le divisioni che erano emerse nell'anno precedente, e a cui si era cercato di dare una sistematizzazione a Rimini, non avevano trovato una soluzione del tutto unitaria: la situazione politica era però radicalmente mutata rispetto ai mesi precedenti, soprattutto a causa della novità dei cattolici indipendenti – che di fatto portava alla ribalta una diversa soluzione alla questione della militanza, togliendo spazio alle possibilità di Cps di presentarsi come l'interlocutore principale dei partiti di sinistra, e in particolare del Pci – ma anche delle oggettive difficoltà che lo schiacciamento sui due principali partiti di massa poneva rispetto all'unità della sinistra e alle prospettive dell'alternativa. Di conseguenza, le divisioni che vennero creandosi in questo Comitato nazionale, pur ricalcando in parte quelle precedenti a proposito dell'autonomia e dei compiti del movimento, riflettevano soprattutto esigenze e preoccupazioni politiche, tra un gruppo maggiormente teso al tentativo di incontro con il Pci e uno che, assommando radicalismo religioso a radicalismo politico, guardava con più favore all'area dell'estrema sinistra. Una parte del Comitato si riunì attorno alla proposta del teologo Mario Cuminetti, attivo nell'ambiente del dissenso milanese. Cuminetti focalizzava la sua analisi della situazione politica su due elementi principali: da un lato lo spostamento significativo del voto cattolico ai partiti di sinistra, e dall'altro lato l'accentuata divisione tra questi partiti. Questi fattori richiedevano a suo avviso che Cps si concentrasse sulla «politica culturale», rinunciando alle pretese di un impegno più totalizzante. L'insistenza sulla dimensione culturale avrebbe permesso a Cps di continuare ad essere un punto di riferimento centrale per l'ormai frastagliata area dei cristiani di sinistra, guidando la discussione sui temi principali che caratterizzavano la questione cattolica, come la critica della religione, l'analisi del ruolo politico dell'istituzione ecclesiastica o le questioni etiche. Per Cuminetti come per Roberto De Vita, l'impegno culturale avrebbe anche permesso di non rimanere succubi delle divisioni della sinistra, esacerbate dai risultati elettorali, e di mantenere vivo il pluralismo interno. Marcello Vigli continuò invece ad insistere sulla dimensione politica, ritenendo che Cps dovesse contrastare la «stabilizzazione bipartitica» tra Dc e Pci, perché questa avrebbe portato ad un rafforzamento della Dc. Riteneva tuttavia che su questo punto fosse necessario «lasciare spazio ai compagni nel Pci» per contrastare la linea del compromesso storico dall'interno del partito. Contro queste proposte si scagliarono invece i membri del Comitato più critici nei confronti del Pci,

ribadendo la necessità di fare di Cps un movimento autonomo. Lorenzo Piombo, giovane medico campano militante nelle formazioni extraparlamentari, accusò esplicitamente le proposte di Cuminetti e De Vita: lo spostamento sull'ambito culturale proprio quando Cps si stava «trasformando da movimento intellettuale a movimento a base popolare» rispondeva secondo loro ad un chiaro disegno di auto-marginalizzazione «nell'idea che dopo il 20 giugno si debba dare più spazio al momento istituzionale e agli schieramenti». Per Isidoro Rosolen, prete operaio sospeso *a divinis* l'anno precedente a causa del suo impegno politico, la vittoria del Pci anche attraverso la riproposizione dell'etichetta “cattolica” dimostrava come il compito di Cps fosse tutt'altro che concluso a sinistra, e richiedesse ancora un lavoro di maturazione attraverso tappe successive e graduali, tanto più che la Dc si era rafforzata e la gerarchia era ancora pesantemente intervenuta in suo appoggio. Antonio Parisella confermava questo scetticismo sull'effettivo superamento del “cattolico” come categoria politica: ancora una volta si continuava a votare da cattolici per la Dc e si votava da cattolici anche per gli indipendenti del Pci. Compito principale di Cps doveva quindi essere rivedere l'analisi sulla crisi del partito democristiano e approfondire l'analisi di classe del mondo cattolico⁸⁵.

Che passasse una forte divisione tra i gruppi più vicini al Pci e quelli alla sua sinistra lo dimostrano anche alcuni documenti che attestano il tentativo concreto di una parte di Cps di costruire un rapporto più organico con il partito di Berlinguer. Se tra febbraio e maggio De Vita aveva lavorato a stretto contatto con qualificati esponenti del Pci per coordinare l'attività elettorale⁸⁶, un suo promemoria del 17 giugno successivo aveva affermato che «dietro indicazione di dirigenti del partito» si era portato avanti «un lavoro serio e unitario di “pilotamento” di tutto il movimento sul piano politico, smorzando le punte più radicali, e verso l'area Pci». Per questo motivo, occorreva ora una più decisa apertura di credito da parte del partito nei confronti di Cps, realizzando un collegamento più organico attraverso il coinvolgimento di qualificati esponenti di Cps negli organismi centrali (Comitato centrale) e locali, evitando però iniziative di esplicita «confluenza»⁸⁷.

⁸⁵ Resoconto Comitato Nazionale 17-18 luglio 1976, da appunti manoscritti di Paci (CdP, Archivio Paci 26.13) e verbale parziale di Nino Lisi (Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, 139)

⁸⁶ Cfr. le lettere di De Vita ad Antonio Tatò (2 febbraio 1976) e a Piero Pieralli (3 maggio 1976) in ISRT, Carte De Vita b.1, f.1. Nella lettera a Tatò De Vita dichiarava anche di avere rapporti «in gran parte legati da amicizia» con vari esponenti del mondo ecclesiale, citando anche il Segretario della Cei mons. Bartoletti.

⁸⁷ *Promemoria riservato di Roberto De Vita a un compagno del Pci*, s.d. [pre-20 giugno 1976], ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1. In una lettera ad Adriano Ossicini, in cui chiedeva un contributo della Sinistra indipendente all'attività elettorale di Cps, De Vita aveva dichiarato espressamente che l'impegno suo e degli altri compagni vicini al Pci potesse servire «a sbloccare definitivamente le remore del partito verso la nostra esperienza», Lettera di Roberto De Vita ad Adriano Ossicini, Firenze, 17 giugno 1976, *Ibidem*

In un documento più corposo del 16 settembre 1976 inviato alla segreteria del Pci, lo stesso De Vita – che aveva appoggiato alla riunione del Comitato di luglio la linea «culturale» dei Cps – cercava di presentare al Pci una proposta di collaborazione, dopo una serie di incontri con alcuni dirigenti e una discussione interna e riservata tra i membri della segreteria nazionale di Cps «di esplicito riferimento al Pci», che lo stesso documento riconosceva in De Vita, Romano Paci e Carla Capesciotti. Risulta particolarmente utile un esame più approfondito di questo testo, perché reca delle tracce importanti di un rapporto con i partiti che, considerato il pluralismo interno di Cps, raramente emergono con tanta nettezza nelle prese di posizione ufficiali e nelle discussioni all'interno degli organi del movimento.

Ripercorrendo i rapporti tra Cps e Pci, De Vita affermava come in un primo tempo questi fossero stati tesi e difficili da un lato per la presenza di componenti disomogenee e provenienti soprattutto dalla contestazione ecclesiale, e dall'altro per l'avvenuta confluenza di un settore dell'ex-Mpl all'interno del Pci (ad opera principalmente di Luciano Mazzoni e Antonio Tatò) che era stata «valutata come abbastanza strumentale».

Nel memorandum, pur probabilmente con un eccesso di autopromozione che sminuiva i conflitti interni, di fatto De Vita confermava la validità delle critiche dell'area di estrema sinistra che abbiamo visto precedentemente a proposito di un'egemonia del gruppo filo-Pci, cui veniva attribuita la capacità di promozione di «un processo di maturazione che ha portato il movimento ad assumere unitariamente le posizioni prese nell'ultima campagna elettorale», un lavoro peraltro «concordato» nell'ultimo anno a livello personale con i dirigenti comunisti Pieralli e Tatò.

Con una capacità di previsione che poi si sarebbe rivelata piuttosto esatta, De Vita chiedeva ai dirigenti del Pci di «evitare di bloccare la maturazione dell'esperienza di Cps gettandola in un vicolo cieco», che avrebbe significato la perdita di controllo sul movimento di una linea «ecclesiale e politica» a supporto del partito. Senza il pieno supporto del Pci, non sarebbe avvenuto soltanto il distacco dal movimento «degli attuali dirigenti», ma anche

una ripresa del radicalismo che porterebbe la residua struttura organizzativa e i vari gruppi a schierarsi in modo collaterale e suicida con l'area della «nuova sinistra» e dell'«autonomia»; in questo senso ci sono già pesanti tentativi di intervento di vari gruppi (ad esempio del gruppo Avanguardia operaia). In questo modo si dissolverebbero improduttivamente per tutti, e soprattutto per il movimento operaio e per il processo di rinnovamento ecclesiale, nella provocazione e nella contestazione preziose energie e forze generose che è possibile, ancora e in maggioranza, indirizzare e utilizzare in altre prospettive.

Il memorandum quindi dichiarava nei fatti una disponibilità di Cps ad essere parte integrante della strategia del Pci, con una funzione parallela e in parte subalterna alle sue opzioni politiche. I rapporti con il partito descritti al suo interno erano tuttavia funzionali ad una serie di richieste, tutte connesse ad una presa in carico più seria della questione cattolica. Prima di tutto si affermava come la candidatura dei cattolici indipendenti, pur contribuendo ad «esprimere il rapporto di egemonia che lega il partito alla società», rischiasse di essere controproducente nell'ottica di una maggiore conquista di cattolici da parte del Pci. De Vita e i suoi compagni ritenevano infatti che queste personalità fossero tra loro eterogenee e slegate dalla «realtà di massa» della sinistra cristiana, verso cui bisognava invece insistere con una proposta di militanza reale, sul modello proposto appunto da Cps: per questo, De Vita chiedeva che venissero esplicitati «con segni percepibili» quali fossero per il partito gli interlocutori privilegiati dell'area cristiana (militanti, indipendenti, istituzioni). Altro argomento di importante attualità riguardava la questione della laicità dello Statuto del partito, cioè di come favorire, a partire dalla possibilità di aderire al programma senza condividere per forza i presupposti ideali del marxismo (già riconosciuta dal 1946), un confronto con esperienze e tradizioni diverse – come il cristianesimo – per un rinnovamento dei valori, della cultura e del pluralismo. Non è un caso che proprio su questi elementi avesse insistito pochi mesi prima mons. Bettazzi in una lettera aperta a Berlinguer, su cui torneremo in occasione della risposta data dal segretario più di un anno dopo, e sui suoi effetti in merito alla revisione dello Statuto al Congresso del 1979.

Attuando poi uno specifico confronto con la parallela esperienza dei Cps spagnoli, rispetto ai quali si dichiarava la «consistente omogeneità» con gli italiani, De Vita riteneva che il Partito comunista spagnolo presentasse «l'elaborazione teorica e la prassi politica più organica e più avanzata nei rapporti tra credenti e non credenti, militanti nei partiti comunisti», che il Pci poteva prendere a modello⁸⁸. Più direttamente, De Vita concludeva il memorandum chiedendo che il Pci si impegnasse ad «assumere e valorizzare politicamente – all'interno e all'esterno» l'esperienza di Cps, non cercando di inglobare tutto il movimento, per rispettarne il pluralismo, ma di dare un maggiore spazio ai militanti di Cps nei quadri di partito. Consapevole di come un più massiccio investimento di energie nei confronti della sinistra cristiana avrebbe potuto confliggere con il tradizionale tentativo di mantenimento della «pace religiosa» di togliattiana memoria, De Vita ribadì invece che un

⁸⁸ Sull'attenzione del Pci alla questione cattolica spagnola, e in particolare all'importante documento del Comitato centrale del partito del febbraio 1975, cfr. il prossimo capitolo.

coinvolgimento più netto di Cps all'interno del partito non avrebbe costituito un ulteriore elemento di difficoltà nel rapporto con la gerarchia, ma al contrario avrebbe dato

maggior respiro ed un più sicuro orientamento alla prosecuzione del nostro lavoro all'interno dell'area cattolica e della stessa Chiesa, ai fini di una sua maturazione e più decisa apertura nei confronti della realtà e della cultura del mondo contemporaneo, ed alla prospettiva (per noi particolarmente importante sul piano della fede non meno che sotto il profilo politico) di conquistarci, come militanti comunisti, uno spazio di legittimità – all'interno della comunità cristiana – che segni il superamento di storiche preclusioni (da noi doppiamente sofferte) a livello ecclesiale oltre che politico⁸⁹.

Dagli appunti di Romano Paci possiamo sapere come fu ricevuto il memorandum di De Vita: in una riunione tenutasi il 3 dicembre a Milano con dei compagni della sinistra Acli, si parlò di un giudizio sostanzialmente positivo sulle indicazioni contenute nel documento: gli interlocutori principali di De Vita e Paci, indicati in Serri e Tatò, dimostravano l'interesse all'entrata individuale dei Cps nel Pci e dichiaravano la loro disponibilità alla valorizzazione del loro contributo e a forme di coordinamento con il movimento nel suo complesso, che sarebbero state definite dopo il convegno nazionale di Cps⁹⁰. Da quanto si è visto finora, il convegno quindi rappresentava una scadenza importante per la soluzione della crisi di Cps che ormai si trascinava da diverso tempo, in un intreccio tra dimensione politico-partitica (rapporti con il Pci) e riflessioni sul ruolo e l'identità di Cps approfondite a Rimini ma ancora non risolte (questione del rapporto con le componenti e dell'autonomia del movimento). Al Comitato nazionale del 16-17 ottobre 1976 era stata discussa la linea politica del convegno. Considerata la pressione dovuta all'adeguamento sempre più netto ed ufficiale delle Acli al progetto di ricomposizione del mondo cattolico da parte della gerarchia⁹¹, si era riproposta la questione del rapporto con le componenti, vista come prioritaria dal 'gruppo storico' (De Vita e Passuello) e da

⁸⁹ Lettera di Roberto De Vita a Berlinguer e alla segreteria del Pci, Firenze, 16 settembre 1976, ISRT, Carte De Vita b.1 fasc. 1 e CdP, Archivio Paci 41.1.

⁹⁰ Appunti su incontro con G. Bianchi, Morandina, R. Salvi, R. De Vita, Milano, 3 dicembre 1976 in CdP, Archivio Paci, 41.3. Il 22 settembre, poco dopo l'invio del promemoria, De Vita aveva avuto modo di lamentarsi ulteriormente della scarsa considerazione del Partito nei confronti del movimento, prendendo a pretesto un seminario sui rapporti Stato-Chiesa in cui la componente Cps non era stata rappresentata. Questo per De Vita rientrava tra gli errori del Pci nell'affrontare la questione cattolica perché se «non chiediamo di essere gli "interlocutori privilegiati"», d'altra parte «l'area cattolica [è] irreversibilmente divisa sul piano culturale e politico», motivo per cui occorreva assumere «atteggiamenti differenziati», Lettera di Roberto De Vita ad Antonio Tatò, 22 settembre 1976, ISRT, Carte De Vita b.1 f.1

⁹¹ A fine maggio Carboni si era dimesso dalla Presidenza per accettare una candidatura al Senato nelle fila della Dc, ed era stato sostituito dal suo vice Rosati, che come abbiamo visto era stato un protagonista della preparazione del Convegno *Evangelizzazione e promozione umana*. Uno dei primi successi di Rosati fu peraltro la ricomposizione con Gioventù Aclista che si era aperta con il referendum sul divorzio, cfr. Lovatti, *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*, 229–37.

superare per chi insisteva invece per valorizzare l'autonomia del movimento. I rappresentanti marchigiani Alfonso Botti e Rocco Cerrato posero invece maggiormente l'accento sulla situazione politica, nella convinzione che l'apertura della «questione comunista» dopo il 15 giugno fosse l'aspetto dirimente da risolvere, attraverso un dibattito interno che arrivasse a conclusioni unitarie. Per Botti e Cerrato il compromesso storico contribuiva ad una stabilizzazione della crisi del mondo cattolico, ritardando quindi lo sviluppo di un movimento come Cps che si sosteneva proprio sul mantenimento di questa crisi⁹².

Complessivamente, dopo le elezioni del 20 giugno 1976 i Cristiani per il socialismo erano stati sottoposti a una importante pressione, che rischiava di far esplodere le contraddizioni non risolte in merito all'azione politica ed ecclesiale del movimento. Da un lato, l'inaspettata resistenza della Dc costringeva a ripensare le troppo ottimistiche previsioni della crisi inevitabile del partito cattolico: se pure rimanevano vive e in parte confermate le analisi sull'orientamento ormai prevalentemente conservatore del suo elettorato, il progetto di rifondazione guidato da Zaccagnini e la strategia di Aldo Moro sembravano garantire ancora una centralità della Dc nel sistema di governo del paese. A maggior ragione, l'assoluta prevalenza del Pci nel campo della sinistra, oltre ad esacerbare le divisioni politiche che si riverberavano negli schieramenti interni a Cps, toglieva un'importantissima sponda politica ai progetti di Cristiani per il socialismo. La partecipazione *sui generis* del Pci alla maggioranza, con la «non-sfiducia» al terzo governo Andreotti, subordinava ormai le proposte di Cps alla collaborazione con la Dc. Erano quindi sempre più ridotti gli spazi per incidere sulla strategia di Berlinguer, considerata l'ineliminabile pregiudiziale antidemocratica su cui era nato e si era sviluppato Cps. A questo doveva aggiungersi la disgregazione della nuova sinistra, colpita fortemente dalla contestazione delle frange anti-istituzionali di Autonomia operaia, dall'opposizione dei gruppi femministi e dal deludente risultato della partecipazione elettorale. Dopo il suo secondo Congresso nazionale dell'ottobre 1976, si era sciolto il movimento di Lotta continua, mentre nel gennaio 1977 il Pdup si spezzò tra la componente vicina al gruppo de «Il manifesto» e quella egemonizzata dall'Autonomia⁹³. La stessa crisi del mondo cattolico, che abbiamo visto costituire nell'auto-percezione del movimento un elemento imprescindibile per la sua stessa esistenza e diffusione, nel corso del 1976 sembrava muoversi verso una sua soluzione attraverso processi di riaggregazione che

⁹²Riunione Testaccio Comitato Nazionale, 16-17 ottobre 1976, appunti manoscritti, CdP, Archivio Paci, 26. 15

⁹³ Luca Falciola, *Il movimento del 1977 in Italia* (Roma: Carocci, 2015), 58-63.

ruotavano attorno al convegno *Evangelizzazione e promozione umana* svoltosi a inizio novembre 1976. Si stava costituendo infatti un nuovo fronte “moderato” con una forte capacità di presa sui settori tradizionali come Acli e Azione cattolica ma anche sui cattolici-democratici, mentre Comunione e liberazione si avviava sempre più a rappresentare il fronte intransigente.

1.2.5. Riflusso: il convegno di Roma e le sue conseguenze (1977-1984)

All'interno di questo quadro di crisi, mentre veniva diffondendosi la categoria interpretativa del «riflusso» per descrivere le difficoltà dei movimenti⁹⁴, che come abbiamo visto investiva anche Cps come parte di una più generale difficoltà della sinistra, si svolgeva a Roma il terzo Convegno nazionale. Questo terzo appuntamento, più volte rimandato per far fronte alle difficoltà interne del movimento e alle scadenze elettorali, fu la sede in cui esplosero in maniera visibile e pubblica le contraddizioni che abbiamo visto emergere nel corso degli anni precedenti. Dai dati presentati da Antonio Parisella alla riunione Comitato Nazionale successiva al convegno, risultò che la partecipazione si assestò tra i 600 e i 1000 presenti, tra i quali vi era una netta maggioranza di studenti e «professionisti» e una buona fetta che non militava in alcuna organizzazione o che non aveva partecipato ad altre iniziative precedenti del movimento⁹⁵.

Il tema, *Cristiani nella sinistra, militanti nelle lotte di liberazione*, inseriva il dibattito dei Cps italiani all'interno di una cornice di stampo marcatamente internazionalista e terzomondista: grazie all'avvio di un collegamento costante con altre esperienze che si richiamavano a Cristiani per il socialismo – e che aveva portato alla realizzazione del convegno mondiale nel 1975 e del seminario europeo nel 1976, cui sarà dedicato un capitolo successivo – l'apertura internazionale di Cps costituiva indubbiamente un elemento di novità significativo rispetto ai due primi convegni di Bologna e Napoli. Gli spazi che si trovarono per manifestare questa volontà di collegamento internazionale furono essenzialmente la relazione introduttiva e la manifestazione internazionalista.

La relazione (su cui torneremo) dedicava proprio la prima parte ad una lettura su scala globale e non solo italiana del fenomeno dei cristiani di sinistra attraverso un impianto marxista, secondo cui le

⁹⁴ Sulle origini del termine e il suo utilizzo nella seconda metà degli anni Settanta negli ambienti dell'estrema sinistra cfr. Alessia Masini, «L'Italia del “riflusso” e del punk (1977-84)», *Meridiana*, fasc. 92 (2018): 190–92.

⁹⁵ *Verbale riunione del Comitato Nazionale*, 29-30 gennaio 1977, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

contraddizioni mondiali del sistema capitalistico che avevano fatto sorgere movimenti di liberazione per un progetto alternativo (principalmente in Vietnam e America latina) avevano costretto le Chiese a interrogarsi su loro stesse e sul rapporto con la società contemporanea, portando la Chiesa cattolica alla convocazione del Concilio e poi, sulla base dei diversi gradi di comprensione dell'evento conciliare e dei problemi contemporanei, alla nascita di un contesto di pluralismo dei credenti all'interno del quale si sviluppò l'esperienza di Cps.

La manifestazione internazionalista vide invece la partecipazione di testimoni e militanti cristiani che provenivano da fronti caldi in cui si muovevano movimenti di liberazione, dall'Africa, all'Asia, al Medio Oriente, l'America latina, ma anche dalla Spagna in piena transizione post-franchista⁹⁶. La chiusura della manifestazione portò alla presentazione di una mozione sull'impegno internazionale che, ricordando la necessità per Cps di proseguire il collegamento con realtà straniere, riportava però chiaramente i binari della discussione sulla realtà italiana:

come le loro vittorie o sconfitte condizionano le nostre lotte, così da parte nostra il miglior sostegno che possiamo offrire a livello internazionale è quello di affrontare le lotte che sono quotidianamente davanti a noi, battendo nel nostro paese uno dei tentacoli dello stesso nemico che è il sistema unico mondiale di oppressione capitalistica e neocolonialistica⁹⁷.

Nonostante infatti il tema di chiaro respiro globale, sostanzialmente il convegno si svolse attorno a questioni che riguardavano direttamente il contesto italiano. La stessa relazione introduttiva, preparata in alcune riunioni tra settembre e ottobre da diversi militanti, ma con l'apporto prevalente di Roberto De Vita e Domenico Jervolino, ricapitolava problemi e indicava soluzioni tutte italiane, partendo dal presupposto ben noto di una specificità della questione cattolica per la presenza del Vaticano e della predominanza del partito cattolico.

Riprendendo la definizione che era stata data a Rimini, De Vita presentò Cps come «un movimento che nasce dalla crisi del “mondo cattolico tradizionale”», il cui tratto distintivo rispetto alla varietà delle articolazioni di impegno dei cristiani nella sinistra, già esaminate in prospettiva storica al

⁹⁶ Intervennero il vescovo anglicano Colin Winter, sulla situazione della Namibia; Nguyen Van Cong della *Fraternité Vietnam*, il prete libanese Jérôme Chahine in rappresentanza del Fronte dei cristiani patrioti, Almansur Monir dell'Olp, un resistente iraniano rimasto anonimo per garantire la sua sicurezza e il cileno in esilio Pablo Richard. In rappresentanza dei Cristiani per il socialismo spagnoli intervenne Alfonso Comín, su cui torneremo nel capitolo dedicato. Un resoconto degli interventi in *Namibia, Vietnam, Libano, Olp, Spagna e Cile in lotta*, «COM-Nuovi Tempi» 2, 16 gennaio 1977

⁹⁷ *Documento sull'internazionalismo, Convegno di Roma Cps*, riportato in «COM-Nuovi Tempi», 2, 16 gennaio 1977

seminario di Firenze, era rappresentato dalla militanza organica nel movimento operaio, accettandone «teoria e prassi, tradizioni, cultura e organizzazione»⁹⁸. Conviene notare come, rispetto alla *Proposta di schema per la relazione introduttiva* che aveva indicato la novità di Cps in un impegno per la trasformazione della società ma anche per il rinnovamento evangelico della chiesa «senza subordinazione reciproca dei due momenti e senza meccanicismi»⁹⁹, la relazione di De Vita avesse eliso questo secondo aspetto, limitandosi a richiamare in un paragrafo la tesi della funzione di copertura ideologica della Chiesa per il capitalismo. Ancora una volta dunque, nella prospettiva dei principali dirigenti, l'impegno sul versante religioso veniva ancora giustificato politicamente o quantomeno rimandato ad altri momenti (la rivoluzione) o ad altre sedi (le Comunità di base).

Dopo una sezione tutto sommato riepilogativa sul rapporto fede-politica, in cui si riprendeva la definizione girardiana di «unità dialettica» e nuova sintesi, nella parte della relazione dedicata all'impegno dei Cps nelle organizzazioni di sinistra veniva riproposto in termini letterali un brano del memorandum di De Vita al Pci sulla questione dell'accoglienza dei credenti da parte dei partiti, a ulteriore riprova del protagonismo del comunista fiorentino nella stesura del testo¹⁰⁰.

De Vita affrontò poi nuovamente la questione dei cattolici democratici, un'area che mostrava la complessità e l'ampiezza del fenomeno di allontanamento dalla Dc non totalmente riconducibile all'esperienza di Cps: questo richiedeva nuovamente, dopo i primi interrogativi posti dal periodo post-referendario, un chiarimento sui rapporti che il movimento avrebbe dovuto intrattenere con loro, specialmente in un momento in cui le componenti originarie si stavano sempre più allontanando dall'attività diretta di contestazione. La proposta di De Vita era l'individuazione di «alcuni obiettivi comuni di lotta», come la laicità delle scelte politiche, il superamento del separatismo cattolico e dell'ideologia politica e sociale cristiana, l'opposizione al monolitismo del mondo cattolico. L'obiettivo di questa alleanza doveva essere l'opposizione comune alle manovre di rilancio e i tentativi di ricomposizione a guida democristiana che passavano attraverso il «discorso sull'identità

⁹⁸ *Relazione introduttiva al convegno di Roma*, ISRT, Carte De Vita, b.1, fasc. 6 (presente anche in CdP, Archivio Paci 28.56.16)

⁹⁹ *Proposta di schema per la relazione introduttiva*, CdP, Archivio Paci 28.56.4

¹⁰⁰ Il brano è il seguente: «La piena "laicità" degli statuti dei partiti della sinistra, la loro richiesta di militanza o adesione non ideologica sono, soprattutto oggi, della massima importanza, ma implicano anche il rifiuto di ogni agnosticismo ideologico e culturale, anzi richiedono, anche all'interno dei partiti, una nuova fase di confronto fra esperienze e tradizioni culturali ed ideologiche distinte e soprattutto tra le varie esperienze storiche all'interno del processo di trasformazione socialista della società italiana», nella *Relazione introduttiva* (ISRT, Carte De Vita b.1, fasc. 6) e nel *Memorandum* del 16 settembre 1976 già citato.

cattolica»: rispetto a questi tentativi di ricomposizione, già denunciati da diverso tempo, la relazione si soffermava infatti sui risultati del Convegno *Evangelizzazione e promozione umana*, da poco trascorso e per la prima volta analizzato con rigore a livello pubblico dai Cps.

Se da una parte si riconosceva il fatto di per sé innovatore dell'organizzazione di un convegno ecclesiale, sui nodi politici più importanti che esso affrontava, e che interessavano da vicino Cps, in realtà non vi era stata, per De Vita, una vera svolta: oltre alla ribadita condanna del marxismo, che non presentava nessun carattere originale rispetto al passato (espressa nella X Commissione del convegno), il tema del pluralismo era stato affrontato in un modo tale da non prevedere sbocchi positivi per l'impostazione di Cps: era infatti stato ribadito un «giusto pluralismo», basato sul mantenimento di una comunione ecclesiale che di fatto richiedeva ancora una funzione prevalente e vincolante di orientamento da parte dei vescovi. Una «libertà condizionata» che riconosceva ancora un consenso prevalente alla Dc – casomai riproponendone la rifondazione – tutta proiettata alla ricomposizione del mondo cattolico¹⁰¹.

In effetti al convegno ecclesiale vi erano state numerose spinte al riconoscimento del pluralismo politico dei cattolici: nella IX Commissione, dedicata proprio a *Evangelizzazione, promozione umana e impegno politico dei cattolici*, presieduta da Scoppola, era emersa nel dibattito «l'esigenza, comunque, di fondare il pluralismo su una riflessione attenta e nella chiarezza, attraverso un dibattito cui non si può sottrarre la gerarchia ecclesiastica»¹⁰², mentre nella relazione finale della commissione era stato invocato «un modo di essere cattolici più adulto, che spezzi la spirale del conformismo e del dissenso per dare spazio ad una libertà obbediente e responsabile maturata in un clima ecclesiale»¹⁰³. Nella relazione di mons. Franceschi tuttavia, pur riconoscendo il valore positivo del pluralismo, venivano indicati dei chiari criteri di liceità, tutti subordinati ad una decisione che, se non era di ordine teologico o dogmatico ma storico e contingente, era comunque rimandata in ultima istanza agli «orientamenti che il Magistero della Chiesa stesso propone e che non possono essere disattesi»¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Relazione introduttiva*, cit. ISRT, Carte De Vita, b.1, fasc. 6

¹⁰² *Evangelizzazione e promozione umana: atti del convegno ecclesiale: Roma, 30 ottobre-4 novembre 1976* (Roma: AVE, 1977), 468.

¹⁰³ *Ivi*, p. 277

¹⁰⁴ Franco Franceschi, *Esigenze e prospettive dell'evangelizzazione nella società di oggi*, *ivi*, p. 157

Nel dibattito interno a Cps fu soprattutto il teologo milanese Mario Cuminetti a parlare del convegno ecclesiale, insistendo sul fatto che il solo modo per garantire l'accettazione piena del pluralismo politico fosse costruire su nuove basi la comunione ecclesiale:

Se siamo stati esclusi dal convegno Cei per motivazioni politiche, i motivi che sono stati resi espliciti per la nostra esclusione sono le accuse che ci hanno fatto di non accettare totalmente il tipo di strutture attuali della chiesa, la sua disciplina e l'istituzione. Ma è proprio su questo piano che noi affermiamo una appartenenza alla comunione ecclesiale non riducibile a sudditanza alla gerarchia. Per un'autentica riforma della Chiesa bisogna superare il modello dell'identificazione totale per salvare quella dialettica interna alla chiesa che rende possibile il cammino verso il dono dell'unità piena in Cristo.

Il pluralismo sbandierato al convegno Cei era interno ad una unità ideologica sostanziale in campo ecclesiastico. Un pluralismo interno ad una sostanziale accettazione dell'ecclesiologia dominante¹⁰⁵.

Altro punto debole segnalato dai critici del convegno era il discorso sull'identità cristiana, come cultura considerata autonoma e autosufficiente, vista come ombrello unitario all'interno del quale era possibile sviluppare le voci plurali della Chiesa italiana. Nel suo commento al convegno, la rivista «Testimonianze» aveva già insistito su questo punto, ritenendo al contrario che l'unico modo per favorire il pluralismo nella Chiesa fosse la scelta «all'interno delle diverse situazioni storiche» per «immettersi nelle correnti riconosciute come più attrezzate a realizzare quei valori di liberazione e promozione umana [...] che certo non sono patrimonio esclusivo» dei cattolici¹⁰⁶.

Significativamente, furono gli esponenti aclisti a difendere nel dibattito di Cps i lavori del convegno ecclesiale: questo momento infatti aveva rappresentato una concreta opportunità per ricucire i rapporti con la gerarchia, condivisa anche dai settori di sinistra dell'organizzazione. Angelo Gennari, tra i fondatori di Cps a Bologna e membro della segreteria nazionale delle Acli, disse che era «passato, nella larghissima parte del dibattito addirittura come fatto scontato il pluralismo delle scelte politiche come del tutto legittimo», mentre il giudizio sulla coerenza tra fede e scelte politiche spettava alla

¹⁰⁵ Intervento di Cuminetti, CdP, Archivio Paci, 28.56.17. Della stessa opinione si mostrò De Vita in un appunto su *Evangelizzazione e promozione umana* di qualche mese successivo, nel quale indicò come prioritario «un discorso e una prassi di unità e di pluralismo nella chiesa», come dimostrò l'impegno suo e di Paci nell'esperienza di «Materiali di Documentazione» (su cui cfr. più avanti). Appunto di Roberto De Vita, 13 maggio 1977, in ISRT, Carte De Vita, b.2, f. 13

¹⁰⁶ Pur commentando con favore l'esistenza di un polo non subalterno all'integrismo, e apprezzando la proposta fatta da Sorge alla fine del convegno di creazione di un nuovo organismo di consultazione tra i vertici e la base, complessivamente la rivista manteneva le sue riserve sui risultati complessivi del convegno. Cfr. *Al convegno su Evangelizzazione e promozione umana, nonostante la programmata esclusione della "chiesa parallela", sono emerse contraddizioni significative e proposte interessanti; restano però gravi e preoccupanti il richiamo all'unità dei cattolici e la contrapposizione frontale nei confronti del marxismo e del Partito comunista*, «Testimonianze», n. 186, 1976.

comunità locale, e non al solo vescovo¹⁰⁷. Con una prospettiva più politica che ecclesiale, anche Fausto Tortora invitò ad un ripensamento della prospettiva della «diaspora»: non si trattava di tornare all'obbedienza alla gerarchia, ma occorreva riconoscere che la «separatezza del movimento cattolico» aveva sedimentato alcuni valori che «passati al vaglio critico dell'analisi di classe e della sua pratica possono innestarsi su una tradizione storica» della sinistra: una prospettiva che quindi, non rinunciando all'assunzione della militanza in prima persona nelle organizzazioni della sinistra, non dimenticasse gli elementi positivi dell'esperienza del movimento cattolico organizzato, Acli in primis¹⁰⁸. Da ultimo, anche Claudio Gentili di Gioventù Aclista dichiarò di accettare in parte la proposta di Bartolomeo Sorge di riflettere sullo «specifico cristiano», di fede e di esperienza storica dei cattolici, ritenendo che, se questa posizione poteva costituire il pericolo di essere così «risucchiati da una ricomposizione», ci fossero però rischi ben più gravi:

l'essere emarginati dai processi di crescita di massa, anche se graduale e contraddittoria, dei cattolici; il non saper essere creativi nella ricerca di soluzioni nuove, anche apparentemente parziali; la cristallizzazione delle divisioni¹⁰⁹.

Avendo Evangelizzazione e promozione umana rappresentato un ritorno delle Acli alla comunione con l'istituzione ecclesiastica italiana, per la partecipazione attiva di diversi suoi esponenti, questi interventi mostravano ancora una volta il solco che si stava approfondendo tra Cps e le sue componenti storiche, in particolare quelle di estrazione operaia.

Nodo centrale di questa divisione si poteva trovare nelle diverse letture che si davano della comunione ecclesiale, un tema che ritroveremo anche negli altri casi nazionali analizzati in questo lavoro: se per i Cps aveva ancora senso un atteggiamento di prevalente contestazione, le Acli non sembravano invece avere più la forza di continuare il loro cammino fuori o a lato del mondo cattolico ufficiale. Il tentativo di padre Sorge, che raccoglieva l'eredità di Bartoletti (venuto a mancare nel marzo 1976) per la ricomposizione del mondo cattolico uscito dilaniato dall'esperienza post-conciliare, si presentava agli occhi dei dirigenti aclisti più come una possibilità per agire nuovamente all'interno della Chiesa che non come una normalizzazione, anche perché sembrava permettere una nuova valorizzazione dell'apporto delle Acli come organizzazione cattolica.

¹⁰⁷ Intervento di Angelo Gennari, CdP, Archivio Paci, 28.56.31

¹⁰⁸ Intervento di Fausto Tortora, CdP, Archivio Paci, 28.56.26

¹⁰⁹ Intervento di Claudio Gentili, CdP, Archivio Paci, 28.56.28

Tra tutti i temi toccati dalla relazione introduttiva, doveva però essere nuovamente quello del Concordato a suscitare le polemiche più aspre. Tra il 25 novembre e il 3 dicembre 1976 si era infatti tenuto il dibattito alla Camera sulla cosiddetta «prima bozza» Andreotti, che rappresentò la prima vera discussione su un concreto progetto di revisione. Ancora una volta, tra le forze progressiste solo i radicali e il Pdup erano rimasti su posizioni solidamente abrogazioniste, che rispondevano maggiormente alle sensibilità manifestate dagli ambienti della sinistra cristiana¹¹⁰. Dovendo quindi prendere posizione di fronte all'ennesima riproposizione della questione della revisione in un contesto politico mutato, e in cui la posizione del Partito comunista era diventata per molti aspetti dirimente, la relazione introduttiva del convegno di Cps ribadiva sì la scelta anticoncordataria, ma con un importante ed esplicito distinguo:

I Cps non possono non prendere atto, e portare il loro contributo dall'interno delle rispettive militanze, delle diversità di scelte strategiche (abrogazione o revisione, anche se spesso il dibattito è a astratto ed astorico) presenti nelle diverse forze della sinistra. Ma essi sono concordi, nel rispetto pieno e prioritario della pluralità di militanze politiche, nel ritenere che, nel momento in cui il processo di revisione è stato avviato, occorre impegnarsi nel o con il movimento operaio e democratico perché non vengano barattate ad alcun prezzo le condizioni irrinunciabili per avviare il processo di deconfessionalizzazione dello Stato, della sua legislazione e della prassi amministrativa degli organi centrali e periferici¹¹¹.

Si dava quindi per scontato che occorresse confrontarsi seriamente con il progetto di revisione: veniva così abbandonata la tradizionale impostazione della battaglia anticoncordataria portata avanti dal dissenso negli anni precedenti che, pur basandosi su elementi sia politici sia religiosi, finiva per avere più un valore di testimonianza che un reale impatto sulle politiche dei partiti. In questo senso, il saluto che Pieralli, dirigente comunista fiorentino, portava da parte del Comitato Centrale del Pci insistette sul fatto che, pur avendo i Cps diritto e dovere di concorrere alla determinazione definitiva della proposta comunista sul Concordato, non dovessero ridurre la questione ad una discussione interna alla sinistra; dovevano invece confrontarsi, con maggiori dosi di realismo politico e di pragmatismo, con gli altri attori in gioco, e nello specifico la Chiesa e la Democrazia cristiana¹¹².

A dimostrazione di come la questione del Concordato riflettesse le divisioni tattiche e strategiche della sinistra, l'intervento di Gian Giacomo Migone (Autonomia Operaia – Pdup) si scagliò invece

¹¹⁰ Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, 564–71.

¹¹¹ *Relazione introduttiva*, ISRT, Carte De Vita, b.1, fasc. 6

¹¹² Intervento di Pieralli, CdP, Archivio Paci, 28.56.29. Al Convegno aveva assistito una delegazione ufficiale del Pci composta anche da Tatò e Giuseppe Dama, dirigenti che abbiamo visto essere in contatto personale con De Vita.

nettamente contro la revisione, «perché il concordato e la sua inserzione nella costituzione è [...] la configurazione giuridica della continuità dello stato autoritario borghese nel nostro paese»¹¹³. Tra i protagonisti dell'esperienza Cps si confrontavano invece nel dibattito la posizione di Franzoni e quella di Girardi: l'ex abate riteneva che, per non isolarsi in polemiche sterili, occorresse impegnarsi per la sconfitta della bozza Andreotti «anche accantonando momentaneamente le nostre aspirazioni utopiche»¹¹⁴; per Girardi invece era necessario essere sì disponibili al compromesso tattico, rifiutando però i compromessi strategici che implicassero una rinuncia alla prospettiva rivoluzionaria. Alla crisi della sinistra bisognava, secondo lui, rispondere con una presenza nelle organizzazioni di classe schierati coraggiosamente e anche utopisticamente «dalla parte dell'alternativa»¹¹⁵.

L'impossibilità di trovare un accordo sulla questione si vide bene nell'aspro dibattito all'interno della prima Commissione, da cui emerse un documento conclusivo in cui la questione teorica sulla possibilità o meno di una revisione veniva accantonata, preferendo soffermarsi invece sulla critica e il rifiuto dello specifico progetto di revisione in discussione in Parlamento. Ancora una volta l'opposizione era di carattere religioso («La testimonianza profetica affidata da Cristo alla sua Chiesa è, infatti, impedita dalle compromissioni dell'istituzione ecclesiastica con l'ordine costituito») ma anche di ordine sociale e politico («Non si può transigere sulla laicità dello Stato, sul diritto costituzionale delle regioni di organizzare l'assistenza, soprattutto non devono essere poste ipoteche o intralci precostituiti sulla progressiva conquista della gestione e del controllo popolari sui servizi sociali»). La bozza Andreotti per i Cps infatti manteneva «pressoché immutato» il controllo dell'istituzione ecclesiastica nel campo dell'istruzione, dell'assistenza, delle caserme e delle carceri, con sacerdoti «totalmente dipendenti dalla gerarchia»; manteneva i privilegi della Chiesa nel campo economico-finanziario e fiscale-patrimoniale; restava ambigua e creava disparità nella normativa sul matrimonio¹¹⁶.

Altro momento di conflitto interno, questa volta su questioni inedite, fu il dibattito nella III Commissione, legata ai problemi del «personale» che stavano rapidamente emergendo nel dibattito della sinistra per influsso del movimento femminista e che avrebbero dominato il nascente movimento del '77. Vi furono proteste per il livello «molto teorico degli interventi» e per un dibattito guidato e

¹¹³ Intervento di Migone, CdP, Archivio Paci, 28.56.30

¹¹⁴ Intervento di Franzoni, CdP, Archivio Paci, 28.56.24

¹¹⁵ Intervento di Girardi, CdP, Archivio Paci, 28.56.27

¹¹⁶ *Documento sul Concordato*, «COM-Nuovi Tempi», 2, 16 gennaio 1977

partecipato quasi da soli uomini, cui seguì un incontro separato tra sole donne che però si divisero al suo interno su diversi problemi, primo tra tutto il rifiuto di alcune – bollate come «arretrate» – «di confrontarsi sul modo di vivere la propria sessualità, ritenendolo un argomento non centrale o comunque meno importante di altri»¹¹⁷. Ciononostante, il gruppo di donne presentò una mozione non ufficiale in cui denunciò il modo maschilista con cui il convegno era stato organizzato, reclamando nuovi spazi per «portare avanti un’elaborazione autonoma all’interno di Cps e di lotta all’interno del movimento delle donne»¹¹⁸.

La segreteria del movimento si riunì poco dopo per fare le prime valutazioni a caldo del convegno. Mentre la stampa si soffermava variamente sui punti di più aspro conflitto interno, che venivano interpretati politicamente ora come una resistenza ai tentativi di liquidazione e assorbimento del Pci (da parte dei quotidiani di estrema sinistra) ora invece come un sintomo di vitalità del movimento, capace di arginare le spinte più radicali (da parte dei commentatori comunisti e socialisti)¹¹⁹, i dirigenti di Cps espressero valutazioni differenziate, anch’esse concentrate sui nodi del rapporto con il Partito comunista e l’autonomia del movimento. Jervolino propose che a stretto giro venisse convocata una nuova assemblea nazionale, a meno di un anno dall’incontro di Rimini, come momento non più di verifica ma di rilancio su temi precisi (concordato, scuola, condizione giovanile, cui Rosolen aggiungeva l’aborto e la questione femminile), mentre Vigli e Rosolen espressero le più dure critiche alla preparazione e gestione del convegno¹²⁰.

Il Comitato Nazionale di fine gennaio, secondo i timori espressi in una riunione riservata di alcuni dirigenti¹²¹, ripropose il conflitto di posizioni amplificato dagli schieramenti di partito. Cominciava l’incontro Marco Rostan, con una relazione introduttiva a titolo personale che criticava fortemente la gestione e i risultati del convegno: la relazione di De Vita era stata preparata poco e non diffusa precedentemente, e si era creato, per l’assenza di un dibattito preparatorio, uno scollamento tra le intenzioni degli organizzatori e le esigenze della base presente al convegno, che aveva risposto con

¹¹⁷ *Cosa si è detto nelle tre commissioni*, «COM-Nuovi Tempi», 3, 23 gennaio 1977. Sulle questioni sollevate dall’incontro del femminismo con il movimento del ’77 cfr. Paola Stelliferi, «Il 1977 nel femminismo italiano», in *Il movimento del ’77. Radici, snodi, luoghi*, a c. di Monica Galfré e Simone Neri Serneri (Roma: Viella, 2018), 79–96.

¹¹⁸ *Dal terzo convegno nazionale un rinnovato impegno per i Cps*, «COM-Nuovi Tempi», 2, 16 gennaio 1977

¹¹⁹ Un resoconto dei vari commenti in *Così ne ha parlato la stampa*, «COM-Nuovi Tempi», 3, 23 gennaio 1977

¹²⁰ *Appunti manoscritti della riunione della Segreteria Cps post-convegno*, CdP, Archivio Paci, 26.21

¹²¹ Verbale della riunione ristretta del 25 gennaio 1977 (cui parteciparono Paci, De Vita, Passuello, Franzoni, Gentiloni e Fabro) in CdP, Archivio Paci 26.22

forza al tentativo di monopolizzazione dell'incontro da parte del gruppo dirigente. La novità della «attenzione non formale del Pci» veniva valutata come un fatto in sé positivo, proprio per l'apertura di credito espressa pubblicamente da Pieralli; essa però rappresentava un problema, specialmente quando il rinnovato interesse di Democrazia proletaria dava corda alle fazioni interne a Cps che, come abbiamo avuto modo di vedere anche nella situazione post-elettorale, spingevano per una più accentuata autonomia del movimento in ragione di una supposta subalternità della segreteria al partito di Berlinguer. La proposta di Rostan su questo punto era il mantenimento della fedeltà alle indicazioni espresse a Rimini, rifiutando di fare di Cps una realtà organizzativa autonoma ma mantenendo l'indipendenza nei contenuti e nelle iniziative «senza preoccuparsi preventivamente delle mediazioni politiche», approfondendo lo spessore culturale e cercando un confronto con l'istituzione ecclesiastica che andasse oltre la denuncia. Anche Lorenzo Piombo, a nome dei Cps di Napoli, dichiarò la necessità di approfondire i temi culturali, in un momento in cui di fronte allo stallo della sinistra si riproponeva con forza la questione cattolica, trainata sia dalla revisione del Concordato sia dal tema dell'aborto, dopo che nel gennaio 1977 la legge sull'interruzione volontaria di gravidanza era stata approvata dalla Camera.

Anna Maria Marlia, redattrice di «COM/Nuovi Tempi» e moglie di Fausto Tortora, intervenne quindi a nome del collettivo di donne di Cps criticando ancora una volta la «ghettizzazione» della questione femminile, vista come un settore di ricerca e non come una questione più complessiva, e proponendo una presenza più attiva delle donne e un impegno più diretto sui temi del personale da parte di tutto il movimento.

Gentiloni cercò invece di spegnere la polemica insistendo sulla vitalità che Cps aveva dimostrato: l'energia del movimento andava spesa all'esterno, verso i compiti di estrema attualità che si presentavano (aborto e Concordato) piuttosto che sulla risoluzione delle pur forti contraddizioni interne.

De Vita, chiamato in causa in prima persona dagli attacchi alla gestione del convegno, dichiarò «mistificante» l'idea di uno scontro tra base e vertici, perché era necessaria una chiara «capacità pedagogica» dei dirigenti per offrire la militanza nella sinistra ai sempre più numerosi cristiani in crisi di identità e alla ricerca di risposte complessive. «Non possiamo – affermava con forza – essere contemporaneamente in transizione dal mondo cattolico e contribuire alla lotta per il socialismo». Nell'ottica che aveva sempre guidato De Vita, e con lui Paci e gli altri del gruppo storico, l'obiettivo

non era creare un polo cattolico di sinistra egemone – per il quale l’accentuazione dell’autonomia e la creazione di un movimento organico e complessivo sarebbe stata la soluzione – bensì che il movimento operaio fosse egemone anche sulle masse cattoliche: da qui la prevalenza dell’impegno di militanza, che si traduceva anche in impegno elettorale e in ricerca di rapporto con i partiti. Per Antonio Parisella l’impegno elettorale degli ultimi tre anni aveva prodotto molto attivismo, cui però non si era collegata un’attività di formazione e il tentativo di creare rapporti al di fuori delle organizzazioni politiche. Questo aveva fatto sì che di fatto fosse lasciato spazio alla proposta della Lega Democratica, che era riuscita ad aggregare settori della Cisl e delle Acli e gruppi giovanili che prima guardavano a Cps, anche sulla base di una seria elaborazione politico-culturale legata ad *Evangelizzazione e promozione umana* cui Cps non aveva saputo dare una risposta alternativa altrettanto forte e convincente.

Romano Paci attribuì invece le difficoltà di preparazione e gestione del convegno non tanto alla miopia o alla malafede del gruppo dirigente, quanto più alle scelte organizzative che si erano definite a Rimini, dove si era sottratta capacità di direzione agli organi centrali per favorire la rappresentanza di gruppi locali che, nelle segreterie regionali e di conseguenza nel Comitato nazionale, avevano dimostrato in realtà scarsa e saltuaria partecipazione. Proponeva quindi di dare maggiori poteri alla segreteria nazionale, che poteva essere ampliata per dare spazio a tutte le componenti, e di utilizzare in modo più coerente il Comitato nazionale, su temi precisi, per dare una linea più definita, in questo d’accordo con Rosolen e Cuminetti. Per Paci inoltre la relazione introduttiva era sfasata non rispetto al dibattito esterno, ma alla base presente al convegno, motivo per cui occorreva interrogarsi sulla vera base sociale di Cps, cui andava fatta la proposta di militanza nelle organizzazioni operaie.

Contro De Vita si esprimeva Passuello, affermando che si poteva lavorare per il socialismo stando nel mondo cattolico, perché altrimenti si lasciava l’area cattolico-democratica in mano alla Lega: «oggi il problema non è quello di traghettare l’area cattolica a sinistra, ma di costruire l’egemonia». Anche Jervolino criticava il significato riduttivo di «militanza» espresso da De Vita: si poteva fare attività politica anche al di fuori dei partiti e delle forze istituzionalizzate, impegnandosi nel sociale. La presenza di nuove giovani leve aveva inoltre reso inattuale la funzione di “traghetto” di Cps, sollevando nuove richieste e nuovi problemi che andavano chiariti. A sottolineare come dirimente l’aspetto della nuova base di Cps interveniva Rosolen, vedendo quindi i problemi del “personale” come prioritari. A causa poi principalmente della frustrazione «provocata dal metodo d’azione

(massimo di unità col minimo di obiettivi)», il prete-operaio dava le sue dimissioni dalla Segreteria. A quel punto anche De Vita presentava le sue dimissioni, facendone però una questione più di forma che di sostanza, cioè per lasciare libero il Comitato nazionale in vista della preparazione della nuova assemblea. Era seguito a ruota da Paci, che propose di revocare il mandato a tutta la Segreteria per lo stesso motivo: la pressione imposta da queste dimissioni (che gli altri membri della segreteria, a esclusione di Parisella, non condivisero) spinse il Comitato nazionale a respingerle tutte in blocco, in attesa di una nuova riunione¹²².

L'unica azione propositiva emersa da questo incontro fu un comunicato, preparato da Mara Gasbarrone, con cui i Cps criticavano la presentazione di La Valle e Gozzini di alcuni emendamenti restrittivi al Senato alla legge dell'aborto¹²³, insistendo sulla necessità di approvazione della legge in quanto tale con le sue imperfezioni. Veniva criticata la prospettiva della socializzazione dell'aborto, considerata mistificante in una società che privatizzava la maternità e non offriva alternative, e che peraltro poteva ottenersi non tramite un intervento legislativo, ma un processo di trasformazione economica e culturale: vi era stata quindi una più pronunciata radicalizzazione della posizione di Cps sull'aborto, che se prima aveva cercato di contemperare socializzazione ed autodeterminazione ora, per evidente influsso del movimento femminista, aveva fatto prevalere l'autodeterminazione, anche qui con un passaggio che era giustificato dalla concreta esistenza di una norma da approvare.

Sulle pagine di «COM-Nuovi Tempi» si trascinarono intanto le polemiche pubbliche sui risultati del convegno: Michele Boato, già intervenuto sulle pagine del giornale di Lotta continua, riproponeva la tesi secondo cui il Pci stava cercando di liquidare Cps, e che i dirigenti del movimento fossero rimasti immobili per un anno proprio per non andare contro al partito su temi come aborto e Concordato; una posizione contro la quale una base nuova, emersa già a Rimini, si era pubblicamente scagliata, criticando il modo verticistico di gestione del movimento; una base giovane, con nuovi problemi, cui Cps doveva dare una voce e una forza maggiore, senza delegare al parlamento o ai partiti dei compiti che il movimento, in autonomia, doveva assumersi in prima persona¹²⁴. Franco Passuello ricordava i mutamenti avvenuti con la fase politica apertasi dopo le elezioni del 1976, che avevano scompaginato

¹²²Verbale riunione del Comitato Nazionale del 29-30 gennaio 1977, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139. Appunti manoscritti di Paci, sostanzialmente coincidenti, in CdP, Archivio Paci 26.23

¹²³Sull'azione dei cattolici indipendenti nell'approvazione della legge sull'aborto cfr. Scirè, *Gli indipendenti di sinistra*, 141-64.

¹²⁴Michele Boato, *C'è adesso una base nuova in Cps e chiede di 'contare'*, «COM-Nuovi Tempi», 5, 6 febbraio 1977

il quadro: la diaspora e il traghetto a sinistra non erano più attuali, e si poneva invece in modo pressante il problema dell'«area di centro», di conquista di figure e strati sociali diversi al nuovo blocco storico per l'alternativa. Serviva quindi una presa di posizione nuova sulla Dc, i cattolici democratici, la ricomposizione cattolica, pur essendoci ancora ampi spazi da conquistare sull'annoso tema della piena cittadinanza dei cristiani rivoluzionari nella sinistra e nella Chiesa. Passuello, seguendo il filone che abbiamo già visto negli interventi al convegno degli altri aclisti, aggiungeva un'altra questione: erano cambiati a suo dire i termini della strategia di egemonia sul mondo cattolico, non più orientati ad una sua semplice disarticolazione, ma anche al recupero del «patrimonio sedimentato dai filoni popolari e democratici del movimento cattolico». Il dibattito ormai non più interno alla sola area marxista sull'eurocomunismo e quindi sul rapporto rivoluzione-democrazia dava quindi nuovo slancio alle questioni dell'identità cattolica, e di conseguenza alla possibilità di salvare la tradizione del popolarismo che, nella corrosiva critica al partito cattolico degli anni precedenti, era stata dimenticata¹²⁵.

De Vita ribadì invece pubblicamente quanto detto al Comitato nazionale: la compresenza di due componenti interne a Cps, quella dei militanti organici nella sinistra (considerata da lui come «base interna di Cps») e quella dei giovani in transizione dal mondo cattolico (ritenuta invece «base reale che è quella più ampia dei “cristiani di sinistra”») non andava risolta con strumenti organizzativi, tantomeno di istituzionalizzazione di un movimento autonomo:

Noi siamo una sede di passaggio (e lo dimostrano anche i dati statistici del convegno), di formazione culturale-politica di “quadri”, ma non per Cps ma per militare altrove e la struttura organizzativa dovrà essere più quella di un “centro studi” o di una rete di centri di cultura di base, tanto per fare un riferimento del tutto inadeguato, piuttosto che una organizzazione formale e di movimento organizzato.

Occorreva quindi ribadire la priorità dell'impegno di militanza nelle organizzazioni e il mantenimento del pluralismo interno, contro ogni prospettiva autonoma:

Noi siamo insieme perché siamo cristiani e questo non giustifica nessuna autonomia: non esiste una figura sociale, né una condizione materiale, del cristiano per il socialismo. [...] La nostra parzialità e provvisorietà è un dato da approfondire, rilanciare, valorizzare, soprattutto oggi. [...] Nessun comitato nazionale o altro organismo può pensare di “rappresentare” l'area dei cristiani per il socialismo, ma al più esprimere le loro esigenze, collegare le diverse realtà, promuovere momenti di incontro e di confronto senza pretesa di sintesi e di posizioni omogenee, indicare obiettivi di impegno che poi ognuno,

¹²⁵ Franco Passuello, *Senza forzature ma con la creatività che la fase richiede*, «COM-Nuovi Tempi» 6, 13 febbraio 1977

nella piena autonomia della base [...] gestirà nel modo più adeguato alla propria realtà e al proprio livello di coscienza politica ed ecclesiale, di radicamento nella società e nelle chiese, di coinvolgimento nelle lotte del movimento operaio¹²⁶.

Complessivamente quindi si erano venuti formando due schieramenti più o meno coesi interni a Cps, che portavano avanti diverse prospettive. Da un lato c'era chi intendeva risolvere le questioni poste dall'asfittica situazione politica con una più diretta partecipazione all'interno dei partiti, rendendo quindi non più necessario un movimento «di traghetto». Per i rappresentanti di questo schieramento andavano mantenuti aperti gli spazi di comunicazione e riflessione approfondendo questioni di carattere culturale, per dare una risposta «da sinistra» al discorso, simile nella ricerca ma differente negli obiettivi, di riproposizione aggiornata di una «identità cristiana» autonoma sollevato dall'area cattolico-democratica e da Comunione e liberazione. Dall'altro lato invece, influenzati anche politicamente dagli ambienti dell'estrema sinistra, si ponevano coloro che vedevano in questa proposta un tentativo di liquidare il movimento a favore della politica riformista del Pci: al suo posto chiedevano invece l'accentuazione delle caratteristiche di autonomia e diffusione di massa del movimento, facendo leva sulla nuova base giovanile e femminile e contrapponendola ai vertici del “gruppo storico”, attraverso una linea più dura di saldatura di radicalismo evangelico ed estremismo politico che si contrapponeva ad ogni forma di compromesso e mediazione istituzionale.

Questo conflitto interno a Cristiani per il socialismo, che riverberava difficoltà e contrapposizioni a livello politico, risentiva più in generale del clima e delle motivazioni all'origine dell'esplosione di una nuova e violenta protesta giovanile nel febbraio di quell'anno che diede vita al cosiddetto «movimento del '77»: con la cacciata del segretario della Cgil Luciano Lama dall'Università di Roma e gli scontri di piazza in varie città italiane (in particolare Bologna), emerse in modo esplicito un malessere giovanile che per alcuni aspetti abbiamo visto essere stato già individuato all'interno di Cps nella seconda metà del 1976. Questa protesta si esprimeva attraverso un rifiuto, a tratti violento, dei luoghi tradizionali di militanza, con una fiammata quasi insurrezionale che però non poteva più essere incanalata né dal Pci (impegnato nell'esperienza governativa della solidarietà nazionale) né delle formazioni della sinistra extraparlamentare in crisi, con l'eccezione dell'area magmatica di Autonomia operaia¹²⁷.

¹²⁶ Roberto De Vita, *Una realtà fluida che nessuno può pensare di “gestire”*, «COM-Nuovi Tempi», 7, 20 febbraio 1977

¹²⁷ Sul movimento del '77 cfr. almeno Falcicola, *Il movimento del 1977 in Italia*; Alessio Gagliardi, *Il '77 tra storia e memoria* (Roma: Manifestolibri, 2017); Simone Neri Serneri e Monica Galfré, a c. di, *Il movimento del '77: radici, snodi,*

Dopo il dibattito pubblico di Cps, che aveva investito anche le tematiche del personale e della condizione di precarietà dei giovani, il 5-6 marzo 1977 si riunì quindi nuovamente il Comitato nazionale, che elaborò un documento di lavoro in preparazione della nuova Assemblea nazionale. In esso si affermava che le divisioni emerse nel periodo precedente potevano trovare una soluzione, come avvenuto al convegno sul tema del Concordato, dal momento che «la linea di netta opposizione alla bozza Andreotti» emersa dal Convegno di Roma, e sviluppata in una campagna di mobilitazione per tutto il mese di febbraio¹²⁸, aveva salvaguardato l'unità e l'autonomia di Cps, andando oltre la posizione ufficiale dei maggiori partiti della sinistra «che peraltro hanno dovuto prendere atto di ciò e riconoscerne la legittimità». Confermando la validità della fisionomia di Cps emersa dall'assemblea di Rimini (senza quindi voler riaprire la questione organizzativa), il documento impegnava il movimento a «mantenere aperta la crisi del mondo cattolico», contrastando i tentativi di ricomposizione e cercando di ritrovare l'appoggio della Cisl e delle Acli. L'assemblea avrebbe dovuto superare dei limiti precisi del movimento, che venivano individuati nella tendenza all'unanimità (che bloccava l'iniziativa), nella tentazione di risolvere il problema dell'autonomia «in termini garantistici» (rifiutando aprioristicamente dei rapporti con i partiti) e le divisioni per appartenenza politica. Il documento, che nei suoi contenuti rappresentava evidentemente uno sforzo di compromesso tra le diverse posizioni in seno al Comitato nazionale, si concludeva con un appello a rifiutare la schematica contrapposizione tra base e vertice «dimenticando che c'è una corresponsabilità delle segreterie regionali [...] e scaricando su un gruppo limitato di compagni che ha assicurato in questi anni la continuità del movimento limiti che non sono loro», segno che De Vita e il suo gruppo avevano ancora capacità di incidere nelle decisioni del movimento¹²⁹.

Proprio questo gruppo, in vista di un nuovo incontro con i rappresentanti del Pci, cercò di mettere alla prova la sua linea di avvicinamento al partito con le tensioni emerse al convegno nazionale. In un

luoghi (Roma: Viella, 2018). Si vedano anche i contributi del numero monografico *Italia 1977: ambivalenze di una modernità*, «Mondo Contemporaneo», 1/2014.

¹²⁸ Per una cronaca delle varie iniziative anticoncordatarie cfr. *Iniziative ovunque per una chiesa libera e uno stato laico*, «COM-Nuovi Tempi», n. 7, 20 febbraio 1977. Sul successo di questa mobilitazione, cfr. Filippo Gentiloni, *Perché ci sono ancora tanti che difendono il concordato?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 11, 20 marzo 1977, in cui si affermava che le critiche alla bozza Andreotti provenivano «da settori del mondo cattolico ben al di là dell'area delle Comunità di base e dei Cristiani per il socialismo», con una presa di distanza dalla Dc che «supera spesso le prese di posizione del convegno della Cei», dimostrando la falsità di un discorso che individuava «una chiesa italiana monolitica o tutta arroccata alla difesa dei suoi privilegi».

¹²⁹ Verbale della riunione e documento di lavoro in CdP, Archivio Paci 28.47. Il documento è riportato anche in *Proposte e programmi per l'assemblea del movimento*, «COM-Nuovi Tempi», n. 10, 13 marzo 1977

promemoria preparato da Paci, il gruppo constatava che non esistessero difficoltà formali alla loro permanenza ai vertici del movimento, ma il «ritorno di radicalismo» che aveva provocato l'interesse esplicito del Pci rendeva difficile la prosecuzione della linea unitaria. Per questo, il loro impegno in Cps richiedeva ora maggiore durezza di intervento e soprattutto maggiore continuità, in una fase peraltro in cui «molti compagni se ne vanno da Cps o militano solo nel partito». Una proposta alternativa, che è particolarmente importante segnalare ora perché rappresenta la scelta che il gruppo si vedrà costretto a prendere dopo i risultati pessimi dell'assemblea di Santa Severa, consisteva invece nel

favorire un processo di allentamento dei collegamenti "unitari" con l'emarginazione delle ali "estreme" e creare poli di riferimento diversificati, una specie di spaccatura anche non drammatica: basta che alcuni di noi non riassumano impegni organizzativi in Cps, e costruire un nuovo polo di riferimento più omogeneo: questo è possibile, ad esempio, valorizzando il Centro Studi e Documentazione.

Il Centro Studi poteva essere sfruttato anche per favorire una risposta più incisiva al senso di disagio espresso da diversi militanti cristiani per il fatto che il partito non aveva «preso atto pubblicamente» della loro presenza, quasi che il fenomeno dei cattolici indipendenti fosse il limite massimo di apertura ai cattolici. Il promemoria si chiudeva riassumendo l'utilità di Cps per il Pci, che veniva individuata: nella possibilità di evitare una nuova radicalizzazione del dissenso; nella attivazione di maggiori rapporti con l'istituzione ecclesiastica (che richiedeva però una presa di distanza del gruppo dai settori minoritari dell'alternativa ecclesiale); nella dimostrazione concreta dell'impegno del Pci alla valorizzazione delle minoranze. È interessante infine notare come venisse affrontata da Paci la questione del rapporto del Pci con la Democrazia cristiana: non si trattava più infatti di un rapporto tra Pci e mondo cattolico, ma sostanzialmente di una lotta per l'egemonia tra sinistra e nuova sinistra sugli ambienti della sinistra cattolica. Un maggiore coinvolgimento dei Cps nel Partito comunista non avrebbe provocato fratture nel rapporto con la Dc, diceva Paci, perché la fine dell'unità politica dei cattolici poteva darsi come fatto scontato¹³⁰. A seguito dell'incontro con alcuni rappresentanti del Pci, le indicazioni espresse nel promemoria venivano ripetute ufficialmente in una lettera di Roberto De Vita a Berlinguer e alla segreteria nazionale del Pci, in cui si affermava inoltre che, rispetto ai rapporti con l'istituzione ecclesiastica, il partito

¹³⁰ *Promemoria interno per la riunione Cps-Pci*, 28 marzo 1977, in CdP, Archivio Paci 40.4

non può non tener conto dei rapporti di forza, ma questo non è sufficiente se significa una scelta univoca verso le posizioni ufficiali dell'istituzione ecclesiastica. Sarebbe, a nostro avviso, negativo per la laicità del partito non considerare le motivazioni ideologiche culturali che sono alla base della scelta di credenti che militano nel Pci. In questo ambito deve essere attentamente riconsiderata la scelta da parte del Pci degli "indipendenti cattolici" e del loro ruolo.

De Vita riteneva quindi necessario che il partito facesse riferimenti espliciti «all'utilità politica del nostro lavoro», e rinnovava la richiesta «di prendere posizione politica su Cps ed eventualmente di assumere e valorizzare politicamente la nostra esperienza», dando quindi maggiore spazio nella stampa di partito alle loro posizioni sulla questione cattolica e cooptando i compagni cristiani negli organi dirigenti¹³¹.

Dopo un paio di mesi in cui i gruppi locali di Cps espressero le loro posizioni in vista dell'Assemblea nazionale¹³², e alcuni di essi aderirono alla campagna di raccolta firme per gli 8 referendum indetti dal Partito radicale – in particolare quello per l'abolizione del Concordato¹³³ – ci fu una nuova presa di posizione di Giulio Girardi: a suo avviso, la caratterizzazione di Cps in termini esclusivamente politici (affermata a Rimini e confermata a Roma) rischiava di ridurre l'originalità e l'autonomia di Cps, diventando fattore di crisi interna e pure elemento di rottura rispetto alla linea internazionale espressa dal movimento nel suo complesso. La ricerca teologica non andava demandata alle Comunità di Base, perché la caratteristica fondamentale di Cps consisteva proprio nella compresenza di impegno politico e ricerca di una nuova prassi di fede: lottare «contro l'ideologia religiosa non solo

¹³¹ Lettera di Roberto De Vita a Enrico Berlinguer e alla segreteria nazionale del Pci, 31 marzo 1977, in ISRT, Carte De Vita b.1, f.1, presente anche in CdP, Archivio Paci 41.5 e Istituto Gramsci, Apc, b. 404/146 e b. 310/92-933. Nella lettera sono indicati anche i partecipanti alla riunione: Romano Paci, Roberto De Vita, Stefano Zani, Enzo Micheli, Luca Turco, Carla Capesciotti, Giovanni Franzoni, Francesco Demetry, Antonio Farris, Ennio Grassi, alla presenza di Michele Ventura (Segretario della federazione provinciale di Firenze).

¹³² Si segnalano la presa di posizione dei Cps di Rimini (*Per i Cps di Rimini sono questi i nuovi compiti del movimento*, «COM-Nuovi Tempi», n. 16, 1 maggio 1977) e soprattutto quella di Piergiorgio Paterlini, che offriva la sua nuova rivista, «Cristiani a confronto», recentemente nata a Reggio Emilia, come spazio per far uscire il movimento dalla sua progressiva ghettizzazione in regione, attorno a una sigla «meno compromessa» e per un lavoro di collegamento più ampio e differenziato con una fetta più ampia del mondo cattolico (Piergiorgio Paterlini, *Dall'Emilia una proposta/ipotesi/scommessa per rilanciare il movimento*, «COM-Nuovi Tempi», n. 19, 22 maggio 1977). Per una ricapitolazione delle iniziative del movimento in questo periodo cfr. *Id.*, *Cristiani nella sinistra in Emilia-Romagna*, «COM-Nuovi Tempi», n. 39, 11 dicembre 1977

¹³³ *Adesioni locali dei Cps alla campagna radicale*, «COM-Nuovi Tempi», n. 18, 15 maggio 1977. Anche Franzoni dichiarò pubblicamente di appoggiare alcuni referendum dei radicali, pur non condividendone il progetto complessivo di boicottaggio della linea dei partiti di sinistra e, soprattutto, rifiutandosi di sostenere quello per l'abolizione del Concordato, in linea con le posizioni espresse precedentemente di sostegno alla linea del Pci per la revisione: Giovanni Franzoni, *Perché firmerò alcuni degli 8 referendum*, «COM-Nuovi Tempi», n. 20, 29 maggio 1977

nella prospettiva di un suo superamento, ma in quella della costruzione di un'alternativa di fede e di chiesa». L'errore fondamentale stava nel non distinguere il proprio impegno di cristiani rivoluzionari da quello più generale – e laico – dei partiti di sinistra. Sul Concordato, per esempio:

Se ci battiamo (sia pure in prospettiva) per l'abrogazione del concordato non è solo per la difesa (che ci accumuna agli altri militanti della sinistra) della libertà di coscienza, ma anche (ed è questo il nostro apporto specifico) perché un regime concordatario è un ostacolo a una presenza evangelica della chiesa.

Girardi proponeva un approfondimento della ricerca teologica come modo per trovare una linea unitaria, partendo dalla condizione di «rivoluzionari credenti», e così facendo potendo presentare ai partiti della sinistra «la questione cattolica in tutte le sue dimensioni», senza limitarsi ad una presenza «prevalentemente elettorale e legislativa» che poteva «essere favorita dalla strategia di quei partiti della sinistra che per evitare un urto frontale con le istituzioni cattoliche tendono a minimizzare l'entità dei conflitti»¹³⁴.

Si trattava dunque di una critica alla precedente impostazione, sulla linea di quanti erano preoccupati delle strumentalizzazioni del Partito comunista e non vedevano con favore il tentativo, ancora non reso pubblico ma in parte evidente, di un riavvicinamento alla gerarchia ecclesiastica.

Su una linea simile si poneva Rocco Cerrato, che abbiamo già visto essere stato negli anni precedenti particolarmente sensibile sui temi dell'impegno religioso del movimento. Cerrato, in un articolo scritto sul giornale del Pdup, si poneva in una prospettiva di rifiuto delle soluzioni liquidatorie, nell'idea che un prossimo fallimento della strategia della solidarietà nazionale avrebbe aperto nuovi spazi per l'azione di Cps per l'alternativa. Era quindi «necessario recuperare una prospettiva da tempi lunghi, [...] allargare il respiro internazionale e valorizzare tutta la memoria storica» del movimento, recuperando l'identità di soggetto non solo politico ma politico-ecclesiale, nel quale se pure si poteva giustificare la subordinazione del momento ecclesiale a quello politico non si poteva accettare una totale dissociazione tra i due momenti¹³⁵.

Negli stessi giorni in cui a Lille falliva il collegamento tra le componenti che dovevano dare vita a Cps in Francia, si svolse in Italia l'Assemblea di Santa Severa, il 28 e 29 maggio 1977. Le aspre divisioni emerse a Roma in gennaio non ritrovarono la sperata ricomposizione su una linea unitaria e

¹³⁴ G. Girardi, *I cristiani per il socialismo tra fede e politica*, «COM-Nuovi Tempi», n. 17, 8 maggio 1977

¹³⁵ Rocco Cerrato, *La fase attuale richiede un recupero dei Cps come soggetto politico-ecclesiale che è la loro originalità*, «Il Quotidiano dei lavoratori», 27 maggio 1977

di compromesso. Venne infatti riproposto il problema dell'identità di Cps, diviso tra un'ipotesi di coordinamento di esperienze di cristiani militanti e una di movimento autonomo, ancora una volta alla presenza di una base militante giovane e galvanizzata dalle manifestazioni di quell'anno. Al riapparire delle divisioni, si aggiungeva però ora una ben minore volontà di mediazione tra le parti, come dimostrato dall'impossibilità di raggiungere, ancora sul tema del Concordato, una posizione di compromesso: la mozione approvata dall'Assemblea dichiarava pubblicamente la propria adesione alla campagna referendaria dei radicali, vedendo in essa «uno strumento per approfondire tra le masse, cattoliche e non, i temi del rapporto chiesa-stato-sistema capitalista dal punto di vista sia dell'alienazione religiosa che dell'oppressione materiale»¹³⁶. Sulla base di questa scelta, approvata a larghissima maggioranza (8 voti contrari e 8 astenuti su 100 votanti), il noto gruppo vicino alle posizioni della sinistra storica rifiutò di far parte degli organi dirigenti espressi dall'Assemblea, rendendo palese la frattura interna – nonostante i tentativi di minimizzazione della stampa del movimento¹³⁷. Se già Roberto Sciubba, in un articolo per «L'Avanti!» aveva insistito sul fatto che la divisione non riguardava solo la questione del Concordato ma più in generale le divergenti proposte organizzative, con la prevalenza di una «presa di distanza pregiudiziale da qualsiasi organizzazione della sinistra», assenza di coordinamento nazionale e libertà dei singoli gruppi locali che rendeva, a suo avviso, inevitabile la disgregazione del movimento¹³⁸, è ancora una volta De Vita che ci permette di comprendere in modo più chiaro i termini della rottura: in una lettera a Giuseppe Dama e Antonio Tatò scritta nell'immediata conclusione dell'Assemblea, De Vita parlò chiaramente di «pesante sconfitta per la linea portata avanti finora e per il partito». La prevalenza della «linea radicale», sembrava distruggere tutto il lavoro fatto finora dal gruppo dirigente per stabilire una collaborazione con un ventaglio di forze più ampio all'interno del mondo cattolico (area cattolico-democratica e settori più aperti dell'associazionismo) e anche un contatto con la gerarchia:

Tra l'altro io avevo avuto, sul piano di ampi rapporti personali e di amicizia, vari incontri con i vertici della Cei e con vari vescovi riscontrando una nuova e seria disponibilità a stabilire un rapporto e un confronto (riguardante sia il discorso politico che la ricerca di una nuova comunione e unità ecclesiale) che poteva dare risultati significativi.

¹³⁶ *Mozione sul Concordato*, «COM-Nuovi Tempi», n. 21, 5 giugno 1977

¹³⁷ *S. Severa: l'assemblea nazionale dei Cristiani per il socialismo*, «COM-Nuovi Tempi», n. 21, 5 giugno 1977

¹³⁸ R. Sciubba, *Nei Cps pericolo di disgregazione*, «L'Avanti!», 2 giugno 1977

De Vita affermava che nelle assemblee regionali l'area filo-Pci era riuscita a recuperare terreno, soprattutto perché «avevamo dato garanzie che esisteva un interesse da parte del partito, e che ci sarebbe stato dato un sostegno politico o almeno alcune indicazioni», come già indicato nei promemoria; e di fronte alla «totale indifferenza» del Pci, molti di questi compagni eletti come delegati regionali all'Assemblea avevano scelto di non partecipare, a volte dietro diretta sollecitazione di alcuni dirigenti comunisti, mentre altri «di fronte alle difficoltà dello scontro e al clima di intolleranza verso i comunisti» avevano abbandonato l'assemblea. Di fronte al riconoscimento della presenza minoritaria della sua area, De Vita si era dissociato pubblicamente e aveva rinunciato ad entrare, insieme a Paci, Rostan, Rosolen (vicini al Pci) e Sciubba (Psi), nel nuovo Comitato Nazionale, che veniva formato integralmente da rappresentanti vicini alla nuova sinistra con l'eccezione di Carla Capesciotti e Giovanni Franzoni¹³⁹.

Al Comitato Nazionale riunitosi dopo Santa Severa venne eletta la nuova Segreteria nazionale formata da Carla Capesciotti, unica comunista, Michele Boato, Domenico Jervolino, Nino Lisi, Antonio Parisella, Lorenzo Piombo e Antonio Zavoli, cui si aggiungeva un'esponente del coordinamento donne Cps espressa a rotazione.

Il primo provvedimento ufficiale, dopo la mozione sul Concordato espressa dall'Assemblea, fu una nuova mozione sull'aborto elaborata dal gruppo donne, in cui si affermava il «salto qualitativo» della proposta di legge discussa al Senato, con l'attribuzione alla donna della decisione ultima sull'accettazione della maternità. Veniva anche ufficialmente lanciata la campagna per una inchiesta militante, fatta a livello locale, per un'analisi di classe del mondo cattolico, studiando dal punto di vista strutturale e culturale gli enti e le associazioni cattoliche e il loro mutamento¹⁴⁰.

Sulla scia delle dimissioni dei membri del gruppo storico, tra giugno e luglio si moltiplicarono le dichiarazioni di militanti e protagonisti del movimento che deploravano la rottura dell'unità interna di Cps e criticavano il nuovo corso impresso da Santa Severa.

Stefano Benelli, che aveva partecipato come delegato della Toscana all'Assemblea, in polemica con le inesattezze del resoconto di «COM-Nuovi Tempi», ricordava pubblicamente le motivazioni

¹³⁹ Lettera di Roberto De Vita a Giuseppe Dama e Antonio Tatò, Firenze, 29 maggio 1977, in ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

¹⁴⁰ *Linee e proposte di lavoro dopo l'assemblea nazionale*, «COM-Nuovi Tempi» n. 23, 19 giugno 1977. In Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139 è presente anche un elenco dei membri del nuovo Comitato nazionale divisi per regione, oltre ai responsabili delle segreterie provinciali.

politiche alla base della scelta di dimissioni del gruppo storico, esprimendo ancora la sua contrarietà ad una linea che isolava il movimento a livello internazionale e nella chiesa (per l'abbandono di ogni prospettiva di ricerca sulla fede e di confronto con il mondo cattolico) e anche nel mondo politico, sia perché l'adesione al referendum (in nome dell'autonomia) istituiva di fatto un collateralismo con una specifica area politica, rompendo il pluralismo interno, sia perché «chiaramente ai partiti il nostro movimento interessa non come interlocutore "politico", ma nella misura in cui è ancora "cristiano" e con reali agganci di massa nel mondo cattolico»¹⁴¹.

Anche Lorenzo Piombo, che pure aveva appoggiato il nuovo corso e giudicava positivamente «la riproposizione di un orizzonte anticapitalista e antidemocratico» contro i tentativi di strumentalizzazione del Pci, lamentava la chiusura sull'aspetto ecclesiastico, e in particolare, ripetendo cose già espresse da Girardi, l'abbandono del terreno della ricerca di fede¹⁴². Parisella riteneva invece che fosse l'analisi del mondo cattolico e del suo rapporto con la Dc a costituire uno spazio di lavoro che avrebbe potuto accomunare tutti i cristiani nella sinistra, perché il problema di fondo era costituito dall'opposizione, fondata su una risposta coerente e alternativa, alla riagggregazione del mondo cattolico¹⁴³.

De Vita si prese una lunga pausa prima di esprimersi pubblicamente su «COM-Nuovi Tempi». Nel suo intervento, tutt'altro che conciliante, definì la linea emersa a S. Severa «velleitaria e perdente», il movimento «senza prospettive» e destinato all'isolamento politico e all'autoesclusione ecclesiale. La frattura, affermava De Vita, era legata alla natura stessa di Cps e al suo pluralismo politico ed ecclesiale:

ma finché Cps non si è inteso come una organizzazione, ma come una sede di confronto, di analisi, di iniziativa limitata comune, "punto di riferimento ideale e non organizzativo", le diversità si sono mantenute in una corretta dialettica nell'ambito di una tensione unitaria. Quando si è voluto dare una "svolta", imporre una "egemonia e una linea" e con pretesa di complessità e vincolante, si è innestato consapevolmente e responsabilmente, rifiutando seri sforzi di mediazione, un processo non tanto di scissione ma di frantumazione e di disgregazione.

¹⁴¹ Stefano Benelli (delegato toscano all'Assemblea Cps), *Il rischio è anche di rompere una esperienza unitaria*, «COM-Nuovi Tempi» n. 23, 19 giugno 1977

¹⁴² Lorenzo Piombo, *Ora c'è da fare un recupero sul terreno della fede*, «COM-Nuovi Tempi», n. 25, 3 luglio 1977

¹⁴³ Antonio Parisella, *Dovremo insistere sul rapporto tra Dc e mondo cattolico*, «COM-Nuovi Tempi» n. 25, 3 luglio 1977

De Vita difendeva quindi nuovamente una proposta ideale ed organizzativa tradizionale, evitando la trasformazione in Cps di un «partitino», con una militanza propria e dei quadri organici che riducevano il movimento a «una Comunione e liberazione di sinistra». Il carattere specifico di Cps doveva rimanere la militanza nelle organizzazioni del movimento operaio, partiti e sindacati. Da ultimo, proponendo la ricostruzione del rapporto unitario all'interno del movimento, tornava sul punto discriminante – e cioè l'isolamento dai processi in atto nel mondo cattolico: non si trattava a suo avviso di una ricomposizione monolitica del mondo cattolico, e come aveva affermato più volte nell'ultimo anno c'erano settori, nelle parrocchie e in alcune organizzazioni (Acli, Agesci, Fuci, Azione cattolica) su cui era possibile lavorare per impedirne «l'arroccamento moderato»¹⁴⁴.

Enzo Micheli, redattore di «Testimonianze» e tra i protagonisti del “nuovo corso” dato alla rivista nell'aprile 1977¹⁴⁵, che rendeva *de facto* organica la sua vicinanza alle posizioni del Pci, dedicò un lungo e denso articolo all'Assemblea di Santa Severa, approfittando dell'evento per fare una ricapitolazione di quelle che a suo giudizio erano le caratteristiche di Cps, tradite dalla svolta dell'Assemblea. Micheli aveva già avuto modo di commentare il convegno di Roma, difendendo la relazione introduttiva di De Vita e lamentando il fatto che agli spunti di analisi della questione cattolica in essa contenuti si fossero sovrapposte «da una parte le frustrazioni di un'esperienza politica tipica della storia di alcuni movimenti della nuova sinistra, dall'altra la speranza di ritrovare in Cps, trasformandone completamente il ruolo e la natura, una dimensione complessiva di militanza»¹⁴⁶. Se però il giudizio sul Convegno di Roma si era soffermato essenzialmente sulla dimensione politica della crisi di Cps – ritenendo peraltro che compito imprescindibile del movimento fosse un serio confronto sul rapporto con il Pci – l'articolo di commento alle vicende di Santa Severa subordinò le questioni di ordine politico¹⁴⁷ a quelle, più centrali, di tipo teologico ed ecclesiale. Micheli infatti individuava la dimensione più profonda della divisione interna a Cps nella compresenza all'interno

¹⁴⁴ Roberto De Vita, *Le fratture ci sono, ma è possibile ricomporre l'unità*, «COM-Nuovi Tempi», 27, 31 luglio 1977

¹⁴⁵ Nell'editoriale del n. 191, veniva infatti affermato che la rivista «da gruppo di riflessione è diventato un gruppo di militanti nell'impegno sociale e politico», che intendeva superare il ruolo sinora avuto di sola “coscienza critica” e intervento parziale per collaborare concretamente all'introduzione di “elementi di socialismo” nella società italiana, cioè, come affermava anche un articolo di Mario Gozzini nello stesso numero, supportare la collaborazione tra Democrazia Cristiana e Partito comunista, considerato che «i motivi essenziali della vocazione cristiana possono trovare spazi operativi e convergenze di fini nel progetto Berlinguer come in nessun altro programma politico oggi sul tappeto». *Editoriale*, «Testimonianze», n. 191, 1977 e Mario Gozzini, *Novità di vita, novità politica*, ivi.

¹⁴⁶ Enzo Micheli, *Riflessioni sul 3° Convegno nazionale dei Cristiani per il socialismo*, «Testimonianze», n. 191, 1977

¹⁴⁷ Su queste Micheli affermava comunque, a proposito della scelta di appoggiare i referendum radicali, che essa «renderà Cps quello che non ha mai voluto essere: il fiore all'occhiello ora di questa ora di quella forza politica».

del movimento di due tipi alternativi di riflessione teologica: da un lato la «teologia della liberazione» e dall'altro la «liberazione dalla teologia». La prima, che aveva guidato la creazione di Cps a Bologna, costituiva un tentativo di dare «un'identità teorica più coerente alla realtà ecclesiale del dissenso italiano», che permetteva soprattutto di affrontare il nodo centrale del rapporto fede-politica superando «la distinzione dei piani, la separazione tra fede e politica, i cui risultati ultimi non potevano non essere che l'abbandono della fede o la sua privatizzazione». La seconda invece, che già a Bologna abbiamo già visto espressa in forme più consapevolmente radicali da Lidia Menapace era preoccupata di non riprodurre nuovamente schemi culturali direttamente dedotti dalla fede: «riteneva di poter esaurire nella militanza stessa il senso della propria professione di fede», rimandando il problema della ricerca culturale e teologica alla futura società socialista o, al più, al lavoro delle Comunità di Base. Per Micheli, era questa seconda linea ad avere prevalso a Santa Severa, tradendo così quella che l'autore riteneva essere la novità storica del movimento: una realtà che ponendosi come interlocutore e interprete di tutto il marxismo non rinunciava tuttavia ad essere soggetto di rinnovamento ecclesiale ed evangelico, «rifiutando una militanza rivoluzionaria che non investisse anche i contenuti e i rapporti interni alla Chiesa e al mondo cattolico organizzato». Era l'abbandono di questa duplice prospettiva, politica ed ecclesiale a costituire il tratto principale della crisi di Cps, che era stata ritardata dalle elezioni del 20 giugno solo per aver mantenuto una linea indeterminata:

Per questo oggi Cps è in crisi: perché ha creduto di rispondere alla oggettiva difficoltà dell'attuale scontro di classe con le stesse armi di una qualunque forza politica della sinistra, dimenticando di non poter mai essere una forza politica. [...] Se il movimento [...] si è dato oggi una propria strategia che necessariamente ne esclude altre, è ancora praticabile un suo ruolo e una sua utilità politica? [...]

Se Cps tornasse ad essere non un'aggregazione politica che malamente conforta i delusi di una certa sinistra rivoluzionaria ma uno spazio culturale e di dibattito, anche serrato, dove tutte le componenti della sinistra cristiana hanno la possibilità di un confronto e di una verifica, allora lo stesso movimento operaio e la stessa chiesa italiana potrebbero continuare a contare su uno strumento che è utile e necessario¹⁴⁸.

A difendere il nuovo corso di Cps intervenne invece Domenico Jervolino: sul Concordato per esempio, riteneva ancora possibile contrastare la «revisione restauratrice» (secondo l'autorevole definizione del professor Giuseppe Alberigo), facendo pressioni sulla sinistra perché recepisse la posizione rigidamente anticoncordataria di Cps, «ma la condizione perché un impatto positivo fra

¹⁴⁸ Enzo Micheli, *Cristiani per il socialismo: capitolo chiuso?*, «Testimonianze», n. 193-194, 1977

quadro politico e movimento possa eventualmente darsi, è che non si aspetti né si pretenda nessuna autorizzazione previa per partire», garantendo così la completa autonomia del movimento dai partiti. Santa Severa, con i suoi limiti, aveva avuto il merito di esprimere con chiarezza la volontà della maggioranza del movimento, e di continuare l'esperienza nonostante la sfiducia e il disimpegno della fase politica apertasi dopo il 20 giugno, che la vecchia dirigenza non era stata in grado di gestire¹⁴⁹. Occorreva dunque ripartire: la proposta emersa dal Comitato nazionale, riunitosi il 17-18 settembre 1977, fu quella di un seminario, da tenere sempre a Santa Severa, che lancia la campagna per le inchieste militanti sul mondo cattolico, cioè ricerche sul piano locale i rapporti tra associazionismo cattolico, gerarchia e Democrazia cristiana, per denunciarne i meccanismi di potere e di corruzione¹⁵⁰. Il seminario *Per un'analisi di classe del mondo cattolico* vide gli interventi di Giulio Girardi, Filippo Gentiloni e Nino Lisi, con le conclusioni di Domenico Jervolino. Girardi propose una giustificazione del metodo dell'analisi di classe basata sulla prospettiva teorica già nota di prevalenza dell'ambito temporale sull'ambito spirituale. Questa analisi poteva infatti mostrare le contraddizioni di classe all'interno del mondo cattolico e denunciarne il risultato di alleanza storica della Chiesa con le classi dominanti. Gentiloni invece approfondiva il significato della riaggregazione del mondo cattolico, un progetto che vedeva facilitato dalla crisi cui era andato incontro il marxismo trainato dalla pubblicità del fenomeno del dissenso in Unione sovietica, mentre Nino Lisi entrò più concretamente nell'argomento, proponendo una tesi per cui, di fronte alla crisi delle basi materiali del mondo cattolico, dalla piccola proprietà contadina, alla piccola e media impresa e alle partecipazioni statali, l'apporto ideologico del mondo cattolico poteva offrire un sostegno alla Dc, fornendo risposte appaganti sulla richiesta di nuovi valori e sicurezze che erano emerse dalla gravità della crisi economica in atto. Jervolino concludeva affermando la vitalità del movimento, che finalmente poteva muoversi in modo autonomo proponendo originali forme di lotta politica che andassero oltre il collateralismo subalterno alle strategie della sinistra storica e alle riflessioni di carattere puramente culturale¹⁵¹.

¹⁴⁹ Domenico Jervolino, *Ritroviamo il senso "politico" del nostro movimento*, «COM-Nuovi Tempi», n. 29, 18 settembre 1977

¹⁵⁰ Informazioni sui risultati del Comitato Nazionale in una Circolare di Lorenzo Piombo, 23 settembre 1977, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139 e CdP, Archivio Paci 28.49

¹⁵¹ *Per un'analisi di classe del "mondo cattolico"*, «COM-Nuovi Tempi», n. 34, 6 novembre 1977

Il lancio di questa campagna per l'inchiesta di massa trovò il disaccordo di Franco Passuello, che polemizzava con le conclusioni dell'analisi affermando che si stesse consapevolmente sottovalutando l'impegno della sinistra Acli e di altre realtà. A queste obiezioni cercò di rispondere in una lettera Nino Lisi, dimostrando come il nuovo gruppo dirigente, pur nella scelta di una linea più radicale e meno di compromesso, stesse cercando «un rinsaldamento dei rapporti» con le Acli e con la sinistra Cisl guidata da Raffaele Morese, come dimostrava il fatto che la relazione di Lisi sulle basi materiali del mondo cattolico fosse stata inizialmente proposta allo stesso Passuello e il seminario e l'inchiesta volessero essere, nelle intenzioni della segreteria «occasioni per riprendere il rapporto con una delle componenti storiche per poi andare incontro all'altra»¹⁵².

Che queste fossero intenzioni condivise almeno da una parte del gruppo dirigente lo dimostra un'altra lettera di Nino Lisi, che cercava inutilmente di richiamare all'ordine altri compagni romani per rispondere ad Antonio Parisella. Quest'ultimo il mese precedente aveva dichiarato di non riuscire più ad occuparsi del movimento, tanto più che la base organizzativa dell'area romana di cui faceva parte si era completamente dissolta¹⁵³. Nella sua lettera, Lisi ricordava come la dirigenza di Cps si fosse appoggiata finora sulla compresenza di un gruppo toscano e di un gruppo romano, che per motivi diversi dopo Santa Severa avevano lasciato spazio ad un nuovo gruppo ristretto e isolato. Lisi riteneva che, dopo aver tentato senza successo di ottenere nuovamente l'impegno dei compagni romani, si potevano seguire tre linee: proseguire la prospettiva del rilancio con agganci e capacità di incidenza di massa, un rilancio su una base autonoma, oppure tramutare Cps in un movimento di opinione, utilizzando il Centro Studi, con iniziative limitate ogni anno a livello nazionale, a meno che non si volesse direttamente sciogliere il movimento. Se la seconda linea era difficilmente praticabile per la situazione di crisi del movimento, e avrebbe rischiato di sfociare «in una posizione di collateralismo», (perché l'impegno culturale richiedeva una scelta politica) e non si voleva chiudere ufficialmente l'esperienza, restava da percorrere la prima strada, che necessitava però appunto, come mostrava la lettera a Passuello, il recupero di un rapporto con le componenti storiche del movimento¹⁵⁴.

¹⁵² Lettera di Nino Lisi a Franco Passuello, 16 ottobre 1977, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139

¹⁵³ Lettera di Antonio Parisella ai compagni romani del Comitato Nazionale; alla segreteria Cps, 1 settembre 1977, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

¹⁵⁴ Lettera di Nino Lisi ad Antonio Parisella, José Ramos-Regidor, Franco Passuello, Giorgio Girardet, Mara Gasbarrone, Giovanni Franzoni, Marcello Vigli, Filippo Gentiloni, 18 ottobre 1977, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

Parallelamente, seguendo proprio la strada dell'impegno culturale, si sviluppava l'esperienza del Centro Studi e Documentazione di Firenze, che De Vita e Paci utilizzarono in questo periodo per continuare a proporre un impegno di riflessione al di là del movimento che fosse più organicamente legato al Partito comunista. Nell'ottobre 1977 uscì il primo numero di un ciclostilato, «Materiali di Documentazione» che si proponeva di raccogliere i contributi più interessanti su tutti i temi che riguardavano la questione cattolica¹⁵⁵. In questo numero, il primo articolo era dedicato appunto ai nuovi valori, sulla base degli spunti offerti da due seminari promossi dal Centro Studi insieme a «Testimonianze» e alla rivista di Reggio Emilia «Cristiani a Confronto», in cui erano intervenuti, tra gli altri, Franco Passuello, Mario Cuminetti, Giancarla Codrignani e Patrizia Meringolo oltre a Luciano Martini, Giovanni Tassani e Mario Gozzini.

Nell'introduzione ai vari interventi, si riteneva urgente una rigorosa autocritica dell'esperienza di Cristiani per il socialismo e dell'area dei cristiani nella sinistra in generale. I Cps infatti non avevano saputo esprimere un credibile settore di nuova aggregazione alternativo a quelli tradizionali, limitandosi alla contestazione della Chiesa senza proporre una prospettiva culturale originale. Era necessaria una riflessione aperta sulla comunione ecclesiale per continuare a respingere le soluzioni integriste, mantenendo però aperti i canali di comunicazione con le aree più disponibili ad uno sviluppo in senso democratico e progressista della situazione politica e religiosa italiana. La rinuncia a declinare il dato di fede sulla base di categorie ed adesioni politiche doveva essere il modo attraverso cui sarebbe stato possibile recuperare l'unità ecclesiale senza dover sottostare ad una ricomposizione in senso conservatore¹⁵⁶.

Nello stesso numero, Romano Paci intervenne ancora una volta nel dibattito su Cps ponendo in modo più esplicito di De Vita le condizioni essenziali per la ripresa di un lavoro comune nel movimento, che di fatto significavano un ritorno alle caratteristiche precedenti Santa Severa: autolimitazione consapevole di compiti ed obiettivi, rispetto del pluralismo politico ed ecclesiale, mantenimento dell'impegno di militanza nelle organizzazioni del movimento operaio e fedeltà conflittuale nella comunione ecclesiale¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Da una lettera di Roberto De Vita sappiamo che una quota consistente del finanziamento del bollettino venne dal contributo del Gruppo senatoriale del Pci, grazie soprattutto al rapporto personale di De Vita con Giuseppe Dama: Lettera di Roberto De Vita per il Centro Studi e Documentazione ai compagni del gruppo senatoriale del Pci, 30 dicembre 1977, in ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

¹⁵⁶ *Appunti su crisi e nuovi valori*, «Materiali di Documentazione», n. 1, ottobre 1977

¹⁵⁷ Romano Paci, *Dibattito su Cps*, «Materiali di Documentazione», 1, ottobre 1977

Nel frattempo era tornata alle cronache nazionali la questione del rapporto tra comunisti e cattolici, dopo la risposta di Berlinguer alla lettera inviatagli da mons. Bettazzi l'anno precedente. Bettazzi aveva scritto al segretario del Pci il 6 luglio 1976, a poca distanza dal grande successo elettorale. Qui, ponendosi in un aperto atteggiamento di dialogo, il vescovo di Ivrea riproponeva temi in realtà piuttosto tradizionali dell'opposizione cattolica al Pci, sottolineando come di fronte all'inedito successo tra i cattolici della proposta comunista fosse necessario per il Pci dare maggiori e più esplicite garanzie in merito alla questione dell'ateismo e preoccupandosi poi più direttamente per il destino che avrebbero avuto gli enti e le istituzioni cattoliche in uno stato socialista¹⁵⁸. Berlinguer rispose soltanto nell'ottobre 1977, ricordando come l'articolo 2 dello Statuto dichiarasse la laicità del partito e quindi la libera militanza per chiunque accettasse il programma, senza distinzioni «di razza, fede religiosa o convinzioni filosofiche». Negando poi la professione dell'«ideologia marxista, come filosofia materialistica ateistica», Berlinguer sottolineava come il marxismo «inteso e utilizzato come insegnamento, non accettato e letto dogmaticamente come un testo immutabile» rappresentasse un patrimonio ineliminabile per il Pci e fonte stessa del suo attuale successo. Questa adesione critica al marxismo era riportata da Berlinguer alla grande tradizione del comunismo italiano, che già con Togliatti aveva riconosciuto il valore della «coscienza religiosa», e che nelle sue ultime evoluzioni aveva riconosciuto che la strada verso il socialismo passava per il pieno riconoscimento non solo della democrazia ma anche per la presenza di un pluralismo di opinioni e organizzazioni. Delineando le caratteristiche dello «Stato democratico e pluralista», Berlinguer concludeva a proposito degli enti ecclesiastici affermando la necessità di un loro ridimensionamento a favore di un'azione dello Stato più equa ed efficiente, ribadendo però la necessaria gradualità e corresponsabilità di tutte le forze in questo delicato passaggio:

Per quanto riguarda i cattolici e le loro organizzazioni, il nostro auspicio è che essi, invece di fare soltanto i custodi gelosi delle loro istituzioni, soprattutto si impegnino e partecipino al buon funzionamento democratico [...] di una società democratica. Noi comunisti vogliamo una società organizzata in maniera tale da essere sempre più aperta e accogliente verso i valori cristiani; non vogliamo, però, [...] uno Stato “cristiano”; e non [...] perché siamo anticristiani, ma solo perché sarebbe anch'esso uno Stato “ideologico”, integralista¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Luigi Bettazzi, *Lettera aperta a Enrico Berlinguer*, ora in Antonio Tatò, a c. di, *Comunisti e mondo cattolico oggi* (Roma: Editori Riuniti, 1977), 16–26.

¹⁵⁹ Enrico Berlinguer, *Risposta a mons. Bettazzi*, *ivi*, 27-39

Una nota pubblicata dall'«Osservatore romano» riportò il problema sulle questioni ideologiche, sottolineando l'incongruenza tra la presunta ammissione di laicità del partito e la professione del marxismo-leninismo stabilita nell'art. 5 dello Statuto, che di fatto, nell'adesione alla dottrina del materialismo dialettico, di fatto negava l'esistenza stessa di una dimensione trascendente. Nel ricordare questo elemento, il giornale vaticano faceva esplicito riferimento alla possibilità che il Pci modificasse lo Statuto per abbandonare il marxismo-leninismo, in questo evidentemente proponendo al partito una svolta socialdemocratica e conseguentemente un allontanamento definitivo dall'Unione sovietica¹⁶⁰.

Questo scambio scatenò un ampio dibattito, diviso tra posizioni che apprezzavano le aperture del Pci nella speranza che questo portasse ad un ufficiale riconoscimento del pluralismo di valori all'interno del partito, e critiche più severe alla prospettiva di alleanza con un mondo cattolico ancora considerato nella sua identità separata dal resto della società¹⁶¹. La prima di queste prospettive troverà accoglimento due anni dopo nella riforma dello Statuto del Pci, con la sentita partecipazione di quelle componenti di Cps che in questo momento stavano seguendo un percorso alternativo e separato dal movimento.

In Cps nel frattempo continuava il dibattito sui risultati e le prospettive che si aprivano dopo l'Assemblea di Santa Severa, con la riproposizione della richiesta ai partiti (riferendosi però stavolta esplicitamente all'area della Nuova sinistra) di prendere sul serio la questione cattolica, i cui processi di riagggregazione si stavano avviando ora più che sul piano politico su quello culturale e valoriale. Occorreva che le forze politiche non cedessero più a semplificazioni e schematiche riproposizioni di ateismo, rigido leninismo o delega sulle materie religiose ai compagni credenti¹⁶².

¹⁶⁰ Il 21 ottobre la Presidenza della Cei pubblicò un nuovo comunicato su *Responsabilità dei cattolici in campo politico* (in *Enchiridion CEI*, 2 (1973-1979):1052-54.) dove si ribadiva l'incompatibilità tra cristianesimo e marxismo e la necessità dell'impegno dei cattolici nella coerenza e nell'unità. Nonostante le numerose diffidenze dell'episcopato, la posizione sembrava essere complessivamente attendista: nel novembre 1977 fu infatti preparata una bozza di documento sul marxismo assai più dura, in cui si affermava di non credere all'evoluzione del Pci e si rifiutava la prospettiva di una «collaborazione politica globale», che però fu respinta dal Consiglio permanente del gennaio 1978. Cfr. De Marco, *Le barricate invisibili*, 369-71.

¹⁶¹ Alcuni articoli di opinione legati all'area del cristianesimo di sinistra: *Pci e cattolici: insieme per uno stato laico?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 32, 23 ottobre 1977; Marcello Vigli, *La laicità implica per il Pci il superamento del concordato o ne prepara uno nuovo?*, «COM-Nuovi Tempi», 33, 30 ottobre 1977; Editoriale, «Testimonianze», n. 196-97, 1977; Mario Gozzini, *La lettera di Berlinguer: un invito, per tutti, a liberarsi dalle 'ostinate ideologie'*, «Testimonianze», n. 196-97, 1977; Giovanni Franzoni, *I comunisti in sala d'aspetto per purificarsi dall'ideologia totalizzante: ma i cristiani?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 33, 30 ottobre 1977; *I comunisti e la chiesa cattolica*, «COM-Nuovi Tempi», 1, 8 gennaio 1978; *Militanza di cristiani nel Pci e laicità del partito*, «Materiali di Documentazione», n. 4, luglio 1978.

¹⁶² Vittorio Bellavite, *Cps: necessaria maggiore ricerca ed elaborazione*, «COM-Nuovi Tempi», n. 32, 23 ottobre 1977

A metà novembre i Cps lombardi tornarono ad occuparsi delle questioni dei valori, con un seminario a Bergamo che ebbe un buon successo di pubblico¹⁶³. Questo spingeva Parisella, che in una lettera alla segreteria rinnovava la sua indisponibilità a continuare a far parte della direzione del movimento, a rilanciare l'opzione di impegno di Cps sul settore culturale, di analisi dell'ideologia e del costume. Il quadro che faceva delle altre attività del movimento era infatti desolante: tutte le iniziative proposte dal Comitato Nazionale (iniziativa alle elezioni scolastiche per contrastare Comunione e liberazione; campagna di finanziamento per il settimanale «Com-Nuovi Tempi», avvio delle inchieste militanti sul mondo cattolico a livello locale)¹⁶⁴ non erano approdate a nulla. Occorreva dunque a suo avviso assestarsi su una «linea di sopravvivenza», con poche iniziative di un certo rilievo che affrontassero questioni culturali cercando il coinvolgimento delle forze politiche¹⁶⁵.

Nonostante la situazione di stallo e di crisi interna, acuita da queste defezioni, il Comitato nazionale e la segreteria del movimento a fine novembre presero una posizione pubblica rispettivamente sulla legge sull'aborto e sulla riforma del concordato. A proposito della prima, in occasione della conclusione del dibattito in Commissione parlamentare, veniva ribadito che la legge, con tutti i suoi limiti, andava approvata, e che compito di Cps era impegnarsi nella demistificazione di una concezione religiosa o moralistica del problema, che difendeva la vita intesa in valore assoluto e non storicizzato, schiacciando i concreti bisogni delle persone per finalità ideologiche¹⁶⁶. Per quanto riguardava invece la nuova bozza di revisione del Concordato, la Segreteria riproponeva la sua radicale opposizione, sulla base delle ormai tradizionali obiezioni di metodo (legate alla segretezza delle trattative e alla mancata consultazione democratica da parte della Chiesa del «popolo di Dio») e di contenuto (il mantenimento di anacronistici privilegi)¹⁶⁷.

Vennero poi discusse le caratteristiche che avrebbe dovuto assumere l'inchiesta militante sul mondo cattolico, indicata come strumento di dibattito, denuncia e mobilitazione su due argomenti in particolare: da un lato l'identificazione delle forme dell'associazionismo cattolico, per comprendere quantità e qualità della «ripresa» dell'associazionismo; dall'altro lato, ci si focalizzava sul tema

¹⁶³ *I Cps a Bergamo discutono sui nuovi bisogni*, «COM-Nuovi Tempi», n. 26, 20 novembre 1977

¹⁶⁴ Circolare di Nino Lisi, novembre 1977, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139 e CdP, Archivio Paci, 28.50

¹⁶⁵ Lettera di Antonio Parisella alla segreteria Cps, 15 novembre 1977, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

¹⁶⁶ *Un documento dei Cristiani per il socialismo dedicato alla legge sull'aborto*, «COM-Nuovi Tempi», n. 38, 4 dicembre 1977

¹⁶⁷ *Rifiutano decisamente la nuova bozza di concordato i Cristiani per il socialismo*, «COM-Nuovi Tempi», n. 39, 11 dicembre 1977

dell'assistenza: il 24 luglio 1977 erano stati infatti firmati dal Presidente della Repubblica i decreti delegati previsti dalla legge n. 382 del 22 luglio 1975 sul passaggio agli enti locali di alcune funzioni statali. Tra queste, era senza dubbio il passaggio alla gestione comunale degli Istituti di pubblica assistenza e beneficenza (Ipab), in grandissima parte sotto controllo ecclesiastico, a suscitare le più vive attenzioni da parte del mondo cattolico e della gerarchia, impegnatasi in una lunga battaglia per impedirne la soppressione e riuscita con successo a premere perché fossero esentati dal trasferimento alle regioni gli istituti che svolgevano attività «educativo-religiosa». Il tormentato percorso di questa normativa di decentralizzazione delle funzioni di assistenza pubblica aveva riaperto la polemica sull'assistenzialismo cattolico, che da parte del fronte laico e degli ambienti del dissenso veniva percepito come un ostacolo alla piena assunzione da parte dello Stato dei compiti di assistenza. Le inchieste proposte da Cps si sarebbero proposte di individuare il rapporto degli enti ecclesiastici con le istituzioni religiose e la Democrazia cristiana, per dimostrarne la funzione di controllo sociale e ideologico, attraverso la reiterazione di meccanismi di alienazione religiosa¹⁶⁸.

All'inizio del 1978, i Cristiani per il socialismo proseguivano la loro attività sostanzialmente attraverso un impegno sul fronte culturale: in vista dell'avvio della campagna elettorale per le amministrative, oltre al rinnovo della indicazione generica di voto a sinistra, venne organizzato un seminario che verteva su uno dei temi più caldi del periodo, ovvero la questione degli enti cattolici in rapporto con l'autonomia regionale. A questa iniziativa, preparata direttamente dal movimento, si aggiungevano altri incontri di studio preparati in collaborazione con altre realtà dell'area della sinistra cristiana: da un lato un nuovo seminario storico su *Cattolici e movimento sindacale*, animato dallo spirito che abbiamo già visto dalla lettera di Nino Lisi a Passuello di ricucire un rapporto con la sinistra Acli e Cisl. Un altro seminario storico, che si sarebbe tenuto il 4-5 marzo, sarebbe stato invece organizzato insieme a Cristiani a Confronto di Reggio Emilia. Nel frattempo, di fronte ad un ristagno delle iniziative internazionali del movimento europeo, i Cristiani per il socialismo italiani presero più stretti contatti con il Movimento cristiano per la pace, e proposero di tenere un nuovo convegno dei Cps europei da organizzare a Milano.

Dal punto di vista politico, il Comitato Nazionale aderì all'appello dei radicali che si opponeva all'inasprimento delle norme antiterrorismo contenute nella legge Reale del 1975, che poi sarebbe

¹⁶⁸ Le conclusioni del Comitato nazionale sono contenute nella Circolare 18 dicembre 1977, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, 139

sfociato nel fallimentare referendum abrogativo di giugno. In occasione dell'adesione all'appello, la dirigenza del movimento fece forse il primo discorso più organico sul tema della violenza, di fatto subalterno alle tesi espresse dalla nuova sinistra: opponendosi alla «crociata ideologica» sul tema del terrorismo e dell'ordine pubblico, i Cristiani per il socialismo ritenevano questo tipo di discorso strumentale e mistificante:

ci si limita a scorgere solo alcune manifestazioni trascurando di rilevare come le sue radici stiano nella divisione in classi della società, nelle forme di alienazione e di sfruttamento, nell'oppressione e nell'emarginazione che da tale divisione promanano. Questo metodo subdolo è particolarmente preoccupante, perché, limitandosi alla pura enunciazione e alla meccanica contrapposizione di valori astratti – violenza/non violenza, morte/vita, totalitarismo/libertà, ecc. – si gioca su fattori emotivi e si sollecita il ricompattamento in senso conservatore del mondo cattolico.

Da ultimo, la risoluzione indicava come spazio di iniziativa per la sinistra per contrastare il rilancio della Dc una lotta su punti qualificanti della questione cattolica, cioè concordato, aborto e legge 382¹⁶⁹.

A sostegno di queste attività, i principali dirigenti del nuovo corso di Cps cercarono di giustificare pubblicamente i risultati raggiunti con più forza rispetto a quanto fatto nel periodo immediatamente successivo a Santa Severa. Domenico Jervolino ribadì l'idea già espressa dopo le prime fratture al Convegno di Roma secondo cui «siamo usciti meglio di come siamo entrati». Istituiva un parallelo tra la situazione presente e quella delle origini del movimento: anche il 1972 doveva essere un anno di riflusso, con i fallimenti elettorali della Nuova sinistra e dell'Mpl e l'arretramento delle Acli, e di fronte a chi predicava la fine del dissenso ecclesiale Cps aveva mostrato la continua vitalità di quelle esperienze. Concludeva affermando che l'impegno preso a Santa Severa per l'analisi di classe del mondo cattolico rispondeva pienamente alle motivazioni originarie di confronto con la questione cattolica, individuando appunto il mondo cattolico come terreno di lotta e di studio, per coglierne complessità e contraddittorietà.

Lorenzo Piombo riprendeva invece la proposta di una «sintesi creativa e originale» tra polo politico e polo teologico, superando il dualismo fede-politica: se in passato si era avuto timore di sviluppare questa pratica «creativa», «rischiando di fare della lotta all'integrità politica, oltre che una nostra

¹⁶⁹ Resoconto dei lavori del Comitato Nazionale, 21-22 gennaio 1978, in CdP, Archivio Paci 39.12. La risoluzione sulla situazione politica è in Nino Lisi, *Al Comitato nazionale si è parlato di come i Cps possono "fare politica" oggi*, «COM-Nuovi Tempi», 4, 29 gennaio 1978.

giusta bandiera, una specie di barriera oltre la quale era pericoloso saltare», lo sbocco rivoluzionario della questione cattolica era ritenuto possibile solo se si creavano soggetti credenti rivoluzionari, la cui pratica fosse basata su una riformulazione più radicale della fede¹⁷⁰.

Si trattava di posizioni che, pur cercando di non disconoscere il tipo di impegno proposto a Santa Severa, minimizzavano i motivi di scontro con i dirigenti storici. Da una lettera di De Vita e Paci a Berlinguer e agli altri referenti del Pci sul rapporto con le aree del dissenso, risultava infatti che, sulla base di un accordo preso con la dirigenza comunista nel giugno 1977, De Vita e Paci non avrebbero dovuto abbandonare il tentativo di reinserirsi in Cps per far prevalere «una linea responsabile ed unitaria». Pur continuando a constatare lo spazio del tutto inadeguato ed episodico dedicato dagli organi di informazione e dibattito culturale del partito alla questione cattolica, i due riferivano sui buoni risultati raggiunti nel ripristinare i contatti con la maggioranza del nuovo gruppo dirigente del movimento, come già testimoniato dalle lettere di Lisi che abbiamo visto precedentemente.

La lettera riferiva anche dei confronti aperti con rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica e dell'area cattolico-democratica. Rispetto alla prima, si affermava che si erano avuti contatti con la Segreteria della Conferenza episcopale «attraverso canali che per alcuni di noi non erano mai stati interrotti», e che era stato preparato un documento sui temi di unità e pluralismo nella chiesa, che sarebbe stato pubblicizzato di lì a poco, da sottoporre alla presidenza della CEI¹⁷¹. Rispetto ai cattolici democratici, si indicava la volontà di costituire un fronte ampio con tutta un'area «che non ha punti di riferimento ed obiettivi organici» che comprendeva Acli, Cisl, Agesci, riviste e alcune personalità della Lega democratica, partendo dalla comune indisponibilità «per disegni di ricomposizione monolitica del mondo cattolico e per avventure integristiche», su cui si potevano trovare elementi di convergenza sui temi della laicità della politica e dello Stato, pluralismo politico, antifascismo, attuazione della legge 382 e legge sull'aborto¹⁷².

¹⁷⁰ *Cristiani per il socialismo è uscito dal 1977 meglio di come vi è entrato*, «COM-Nuovi Tempi», 3, 22 gennaio 1978

¹⁷¹ Il riferimento era probabilmente a mons. Egidio Caporello, sottosegretario della Cei, dal momento che una lettera a lui indirizzata da De Vita dà conto di un rapporto di più lunga durata, fatto però di incontri informali, riservati e a carattere personale di cui non rimangono altre tracce negli archivi. In questa lettera, De Vita riteneva che gli *Appunti su unità e pluralismo nella Chiesa* richiedessero, prima di essere presentati ufficialmente ai vescovi, un qualche cenno di attenzione al lavoro di Cps da parte di esponenti qualificati vicini alla gerarchia, e che interventi di teologi o esponenti cattolici sul bollettino «Materiali di Documentazione» potessero essere intesi come segno di interessamento alla questione da parte dei vescovi. Lettera di De Vita a mons. Caporello, 12 gennaio 1978, ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

¹⁷² Lettera di De Vita e Paci a Berlinguer e «ai compagni che hanno partecipato all'incontro del 10 giugno 1977» (Anselmo Gouthier, Piero Pieralli, Antonio Tatò, Giuseppe Dama, Lucio Lombardo Radice, Alceste Santini), 7 gennaio 1978, in ISRT, Carte De Vita b.1, f.1 e Cdp, Archivio Paci 41.7

Testimonianza di questo tentativo di creare una piattaforma di lavoro comune era l'invito ad alcune personalità del mondo cattolico progressista per un incontro all'Istituto Stensen di Firenze il 12 febbraio 1978¹⁷³. All'invito era allegato uno schema di riflessione, che individuava motivazioni e ambiti di questo tentativo di creazione di un nuovo fronte unitario: la questione cattolica era al centro della scena pubblica, e alcuni nodi fondamentali acuiti dalla situazione di crisi (l'identità cristiana, unità e pluralismo nella Chiesa, rapporto tra fede e progetti politici, rapporto Chiesa-stato e base ecclesiale e gerarchia) erano al centro di un dibattito che poteva avere sbocchi positivi se ben indirizzato. Il movimento dei Cristiani per il socialismo, che si era posto questi problemi a suo tempo, non era però considerato più uno strumento sufficiente, e si elencavano i limiti che avevano caratterizzato l'esperienza:

la preminenza assoluta assegnata ai dati di schieramento, il carattere spesso difensivo e di "rimessa" che ha accentuato talvolta più del necessario la conflittualità intra-ecclesiale (collegato ad elementi di subalternità culturale, o di "mitologia" acritica, nei confronti del bagaglio teorico e della esperienza storica del movimento operaio e della sinistra), la caduta – probabilmente inevitabile – in alcune semplificazioni e schematismi.

Ciò considerato, i firmatari dell'invito ritenevano che esistessero le possibilità per un impegno dei «cristiani nella sinistra [...] contribuendo a esprimere la funzione della società civile e il suo rapporto autonomo, unitario e dialettico, con la realtà istituzionale e le sue profonde valenze e potenzialità politiche». Venivano individuati anche alcuni settori di primaria importanza su cui intervenire: il problema della laicità e il riconoscimento di un «impegno culturale pluralista dei cristiani», in opposizione alla mistificazione di una «cultura cattolica» univoca, «costruzione recente funzionale e subordinata all'unità politica»»; per una «visibile ma non separata animazione cristiana dentro i momenti di programmazione e di gestione sociale», per la scuola pubblica, per la graduale e costruttiva riforma del sistema assistenziale, la riforma del concordato, il rifiuto della violenza, la legge sull'aborto, il disarmo e la pace¹⁷⁴.

Da una lettera di De Vita e Paci al dirigente comunista Giuseppe Dama abbiamo notizia dello svolgimento di questo incontro fiorentino. Ad esso avevano partecipato rappresentanti della Pro

¹⁷³ Firmatari dell'invito erano Giancarla Codrignani, Roberto De Vita, Filippo Gentiloni, Romano Paci e Franco Passuello. Nel testo è contenuto anche l'elenco dei destinatari, su cui torneremo a breve. Lettera del 26 gennaio 1978 in ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

¹⁷⁴ Invito all'Istituto Stensen, ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

Civitate Christiana di Assisi¹⁷⁵, personalità legate al mondo delle riviste (Luciano Martini, Lodovico Grassi ed Enzo Micheli di «Testimonianze», Massimo Toschi di «Bozze», Franco Leonori di «Adista» e del Centro di Documentazione Cattolici democratici, Sandro Scansani e Marco Belpoliti della reggiana «Cristiani a Confronto»), dirigenti delle Acli e della Cisl (Stefano Bellini, Giuseppe Morelli), oltre a membri del Comitato Nazionale di Cps come Martino Morganti, Patrizia Meringolo, e Mario Cuminetti e alcuni delegati del Centro Studi di Cps (Luca Turco, Stefano Zani, Stefano Benelli). Se a questi si aggiungevano coloro che avevano manifestato la loro disponibilità senza aver potuto partecipare alla riunione, come Giovanni Tassani de «il Regno», oltre a don Franzoni e Antonio Parisella, mancavano all'appello solamente alcuni esponenti aclisti (Gabriele Gherardi e Alberto Tridente), Arturo Parisi dei cattolici-democratici e i vaticanisti non legati a riviste dell'area del dissenso (Federico Mandillo e soprattutto Giancarlo Zizola). De Vita e Paci potevano quindi assicurare a Dama e al partito che l'iniziativa di coinvolgimento di più ampi settori della sinistra cristiana iniziava in modo promettente, e chiudevano l'informativa ricordando che un comitato composto dai cinque firmatari più Martini, Cuminetti e Morelli si sarebbe occupato di convocare un seminario per approfondire i nodi emersi sull'analisi del mondo cattolico e capire che respiro ulteriore poteva avere questa nuova iniziativa di collegamento¹⁷⁶.

Gli *Appunti su unità e pluralismo nella Chiesa*, vennero pubblicati nel secondo numero del bollettino «Materiali di Documentazione» del Centro Studi di Cps. Del testo si occuparono in prima persona De Vita e Paci, e come abbiamo visto costituivano un'importante apertura di un confronto con la gerarchia sui temi tradizionali di Cristiani per il socialismo.

Significativamente, nel presentare l'esperienza dei cristiani nella sinistra, De Vita e Paci partivano dalla novità del Concilio Vaticano II, «vissuto, letto e “sperato” come fatto di liberazione», e dalla particolare “scelta dei poveri” compiuta attraverso gli strumenti della cultura e delle scienze sociali moderne, che permettevano di accogliere le espressioni socialmente e politicamente più rilevanti dei

¹⁷⁵ L'organizzazione, creata nel 1939 da don Giovanni Rossi, si era distinta negli anni Sessanta e Settanta per il suo impegno di informazione e documentazione attraverso la rivista «Rocca» e la casa editrice «Cittadella», che pubblicò diverse opere dei principali esponenti del cristianesimo critico nazionale e internazionale.

¹⁷⁶ Lettera di Roberto De Vita e Romano Paci a Giuseppe Dama, 15 febbraio 1978, ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1. Di fatto l'esperienza di collegamento rimase in piedi solo per la convocazione di un nuovo incontro di studio l'anno successivo, avente per tema *La rinascita del religioso*, tenutosi il 18-20 maggio 1979, in cui si discusse sotto diversi punti di vista la questione della riagggregazione del mondo cattolico a partire dal *revival* religioso dimostrato dal successo dei movimenti carismatici e dalla popolarità del nuovo pontefice Giovanni Paolo II – elementi che inducevano ad interrogarsi sull'assunto della secolarizzazione come fenomeno inarrestabile dell'età contemporanea. Le relazioni del convegno sono consultabili in CdP, Archivio Paci 57.

poveri del mondo contemporaneo. Pur riconoscendo alcune ingenuità e schematismi nel ricondurre il discorso sui poveri ad una prassi politica specifica, i Cristiani per il socialismo riconoscevano comunque nella classe operaia, data l'attuale situazione della società italiana, l'espressione più importante delle vittime del capitalismo. Questa scelta dei poveri, che diventava scelta del movimento operaio organizzato, era avvenuta «nel consapevole ed esplicito rifiuto di ogni tentazione integrista ed ogni ipotesi totalizzante»: non era l'unica scelta possibile per i cristiani, non la sola coerente con il cristianesimo, perché il socialismo, come ogni altra teoria politica e progetto sociale, non poteva essere immediatamente deducibile dal messaggio evangelico. La scelta socialista dei Cristiani per il socialismo, si ripeteva, aveva quindi un carattere storico e laico, compiuta sulla base di un'analisi della realtà attraverso gli strumenti del marxismo. Per questo, non c'era «la pretesa di costruire un "sistema" teologico autonomo», ma solamente la rivendicazione della legittimità dell'autonomia delle scelte politiche. La scelta socialista quindi non poteva creare un discrimine all'interno della comunità ecclesiale, e la gerarchia aveva il dovere di conoscere e confrontarsi con queste posizioni.

Il nostro sforzo e il nostro tentativo sono infatti quelli di riuscire a portare nella chiesa anche il punto di vista del movimento operaio e di praticarvi quindi sul piano delle scelte storiche anche una critica di classe, e nel movimento operaio anche il punto di vista della fede, esercitandovi pertanto anche la critica evangelica. [...] Da parte nostra si richiede una sola condizione: la rinuncia ad assumere opinioni politiche come termine di identificazione sul piano della fede; non è questa solo una nostra "rivendicazione", ma, riteniamo, il presupposto oggi fondamentale per avviare un positivo superamento delle cause, prevalentemente storiche, culturali e politiche, delle divisioni prodottesi nella chiesa.

La volontà di appartenenza alla comunità ecclesiale espressa dal testo richiamava quindi tutto il bagaglio di riflessioni condotto da Cristiani per il socialismo, e in particolare dalle sue aree, maggioritarie fino a poco tempo prima, che sempre avevano mostrato maggiore impegno nella ricerca di un riconoscimento della gerarchia. Ribadito il proprio punto di vista sul pluralismo, il documento individuava alcuni ambiti in cui la ricerca di Cristiani per il socialismo, da compiere in comune con la Chiesa italiana, si poteva sviluppare: il primo punto affrontato era l'«identità» cattolica, che veniva rigettata dagli autori in quanto separazione dei cattolici dagli altri uomini sul piano sociale e politico. Sulla base dell'insegnamento conciliare, che aveva spostato l'asse dell'identità dal piano culturale a quello della fede, si era avuto infatti il riconoscimento della possibilità di diverse mediazioni culturali,

come affermato anche al recente convegno ecclesiale¹⁷⁷. Questo riconoscimento comprendeva anche uno sforzo di «deideologizzazione della fede», che non significava «porre la fede su un piano a-storico», ma trovare nuove mediazioni rispetto al passato: «la fede è dinamica, deve essere riscoperta e riconquistata nelle situazioni sempre nuove». In questo stava il modo nuovo di intendere il rapporto fede-politica che i Cristiani per il socialismo portavano avanti e cercavano ora di spiegare all'episcopato italiano: una scelta socialista che coesisteva con la professione di fede cristiana, senza un rapporto di primazia o di fondamento dell'una sull'altra; cioè una prassi socialista che era *anche* un modo di vivere la fede e la liberazione politica come *una* delle componenti della liberazione cristiana.

Se l'identità cristiana poteva essere plurale ed esprimersi con diverse mediazioni culturali, allora la comunione ecclesiale non poteva riproporre il modello di una Chiesa che totalizzava una esperienza storica concreta: occorreva ritornare ad una comunione ecclesiale fondata nel riferimento a Cristo, nel «rapporto di fraternità che definisce e fa riconoscere la presenza di Gesù e della Chiesa», che per forza di cose doveva essere storicamente determinato. A questo punto venivano espresse dure critiche all'atteggiamento dell'episcopato italiano, che aveva «programmaticamente disatteso» il principio del «mutuo ascolto» delle istanze che provenivano dal mondo cattolico, come dimostravano il caso del convegno di *Evangelizzazione e promozione umana*.

La comunione andava intesa dunque come una tensione continua, non come un dato di fatto. E a conclusione del testo, De Vita e Paci ponevano il problema di un progetto di Chiesa non divisa, in comunione con tutti gli uomini e portatrice di un messaggio di speranza, riconnettendo la dimensione evangelica a quella più sostanzialmente politica:

Un progetto di unità non può essere esterno al processo verso una unità dell'umanità fondata sull'uguaglianza reale di tutti gli uomini e quindi, implicitamente o esplicitamente, nel superamento di tutte le divisioni economiche e sociali. [...] Una chiesa che non si affida a un disegno o a strumenti del potere, ma alla proposta vissuta di modelli "utopici" può quindi essere lievito anche per la società, per credenti e non credenti, che la fede non rende diversi se non nella testimonianza esplicita che in Cristo la salvezza è stata data a tutti.

La chiesa dei credenti in Cristo realizzerebbe l'ideale di una comunicazione non strumentale a strategie politiche immediate, ma fonte e veicolo di una politicità più radicale ed essenziale, in relazione

¹⁷⁷ Di questi argomenti aveva parlato anche lo stesso Paci in una conferenza a Pistoia nel febbraio 1977: *Realtà, tendenze e prospettive del mondo cattolico di fronte alla crisi del paese*, 26 febbraio 1977, testo riportato in CdP, Archivio Paci, 3.16

intrinseca con i bisogni e le attese degli uomini, in particolare di coloro che più lottano per esserlo, i poveri, gli oppressi, gli emarginati¹⁷⁸.

I Cristiani per il socialismo, nel frattempo, portavano avanti il loro parallelo e autonomo impegno culturale, impegnandosi insieme a «Cristiani a confronto» ad organizzare a Reggio Emilia un seminario storico su *Movimento cattolico e questione democristiana nella storia d'Italia*, sulla base di un invito «ad una corretta applicazione dell'analisi di classe anche alla ricerca storica», per «emanciparci nei confronti di una storiografia di matrice cattolica (anche democratica e progressista), rispetto alla quale rischiamo di restare perennemente tributari e subalterni». Lo scopo di questo focus sulla ricerca storica era superare così da un lato «un certo schematismo radicaleggiante e manicheo» che rifiutasse in blocco la tradizione cattolica popolare, e dall'altro «la tentazione di mantenere la separatezza politica dei cattolici» proprio sulla base di questa tradizione¹⁷⁹.

Nel frattempo, alcuni interventi da parte di teologi e rappresentanti dell'area dei cristiani nella sinistra sugli *Appunti su unità e pluralismo nella Chiesa* dimostravano che da parte di alcuni settori del mondo cattolico, gerarchia compresa, sembrava esserci disponibilità all'ascolto, al contrario di quanto, secondo una denuncia di De Vita, avveniva nell'area di più diretto riferimento di Cps, dal momento che «COM-Nuovi Tempi» aveva deciso di non darne notizia. Da una lettera dello stesso De Vita a Filippo Gentiloni e Franco Passuello per lamentare questo fatto, sappiamo inoltre come dopo l'accordo con il rappresentante della CEI mons. Caporello fu deciso di istituire una commissione mista, nominata per parte della gerarchia da mons. Benelli e mons. Bagnoli, vescovo di Fiesole «per realizzare un serio confronto»¹⁸⁰.

Il rapimento di Aldo Moro da parte delle Brigate Rosse dominò chiaramente le preoccupazioni e l'attività pubblica di Cps tra marzo e maggio: in una prima presa di posizione, la segreteria di Cps seguì gli appelli che provenivano dagli ambienti della nuova sinistra, senza particolari innovazioni: si riteneva che il sequestro costituisse l'ultimo di una serie di attacchi alla democrazia e alle conquiste dei lavoratori, cui occorreva rispondere da un lato isolando i gruppi che praticavano la lotta armata e dall'altra non lasciando spazio a coloro che cercavano di far passare linee di restaurazione

¹⁷⁸ Il testo degli *Appunti* in «Materiali di Documentazione», 2, gennaio 1978, consultabile in CdP, Archivio Paci 39.13 e ISRT, Carte De Vita b. 2, f. 9

¹⁷⁹ Antonio Parisella, *I Cps propongono una discussione a tutta l'area dei cristiani di sinistra*, «COM-Nuovi Tempi», n. 5, 5 febbraio 1978. Il programma dell'incontro di studio in CdP, Archivio Paci, 38.14.

¹⁸⁰ La lettera, datata 25 marzo 1978, è in ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

autoritaria¹⁸¹. A inizio aprile si ebbero nuovi commenti, che non modificavano questa linea: Girardi criticò la condanna *unanime* della violenza, ritenendo che le forme di violenza dovessero essere distinte: c'era da un lato quella delle BR e dall'altro quella strutturale del sistema capitalistico, «generatrice» del fenomeno terroristico. Parisella focalizzava il suo intervento sulle conseguenze del caso Moro sul mondo cattolico, ritenendo che l'incertezza e la paura facessero il gioco della riagggregazione: il discorso sulla violenza e la solidarietà indiscriminata rendevano più difficile la critica alla Dc, all'istituzione ecclesiastica e all'alienazione religiosa. De Vita, da una posizione più sintonizzata con il Pci, si concentrava sulla positività dell'immediata mobilitazione operaia e popolare, che aveva manifestato la sua chiara opposizione al disegno dei terroristi di attacco allo Stato democratico. Per De Vita, compito dei cristiani in questa fase era di sostenere questa mobilitazione¹⁸². A fine aprile si tenne comunque il convegno sul rapporto tra istituzioni cattoliche e decentramento dello Stato preparato in vista delle elezioni amministrative, in cui nonostante una presenza di rappresentanti del Pci (Carlo Cardia e Peppino Orlando) che esprimevano «un parere assai positivo sulla fase aperta dai Cps», la relazione introduttiva di Antonio Zavoli non mancava di criticare le forze parlamentari della sinistra per le deroghe in favore delle istituzioni assistenziali cattoliche della legge 382¹⁸³.

Nel frattempo, il Partito socialista guidato da Bettino Craxi aveva avviato una strategia di avvicinamento al mondo cattolico che cercava di coinvolgere anche le aree della sinistra cristiana, puntando sull'opposizione al compromesso storico. Già in novembre si era costituito un gruppo di lavoro nel Centro Studi del partito sulla «questione religiosa» sotto la regia di Luigi Covatta, ex Acli e Mpl¹⁸⁴. Lo stesso Craxi al Congresso di inizio aprile 1978 propose poi che il Psi affrontasse «il problema dell'apporto che i cattolici progressisti possono dare all'area socialista», rimanendo tuttavia ancora piuttosto generico. Se non si trattava di una preoccupazione espressa dalla maggioranza del partito, c'erano comunque importanti dirigenti provenienti dall'area cattolica che ebbero un ruolo importante nel nuovo corso craxiano: si pensi solo al fatto che l'ex aclista Gennaro Acquaviva fu

¹⁸¹ *Caso Moro: la posizione della segreteria Cps*, «COM-Nuovi Tempi», n.12, 26 marzo 1978

¹⁸² Questi e altri interventi dello stesso tenore in *Cosa cambia, cosa resta uguale dopo il 16 marzo*, «COM-Nuovi Tempi», n. 13, 9 aprile 1978. Per una ricognizione delle reazioni del dissenso al rapimento e all'uccisione di Moro cfr. Panvini, *Cattolici e violenza politica*, 369–73.

¹⁸³ *Bologna: convegno di Cps su "Decentramento dello stato e istituzioni cattoliche"*, «COM-Nuovi Tempi», n. 16, 30 aprile 1978

¹⁸⁴ *Psi: cresce l'interesse per il mondo cristiano*, «COM-Nuovi Tempi», n. 37, 27 novembre 1977

nominato capo della segreteria politica del partito. Questi dirigenti si impegnarono sulla questione cattolica partendo da un presupposto in realtà ampiamente condiviso dai Cristiani per il socialismo, cioè il rifiuto di considerare il mondo cattolico come un'entità politico-sociale unitaria, preferendo una relazione con le singole realtà dei credenti – prospettiva che, abbiamo visto, fu al centro delle polemiche del dissenso ecclesiale a proposito della strategia comunista sulla questione cattolica. Questa strategia si rivelò in realtà complessivamente fallimentare: il fronte del dissenso cattolico era in rapido e progressivo sfaldamento, mentre l'area cattolico-democratica e l'associazionismo mantennero un rapporto preferenziale con la Dc, nonostante un iniziale successo nel coinvolgimento delle Acli nel nuovo corso craxiano. La presenza cattolica nel Psi rivelò però tutta la sua importanza in occasione dell'avvenuta riforma del Concordato del 1984: si era infatti consolidato un retroterra culturale e politico all'interno del partito che permette di spiegare la transizione da un'opposizione pregiudiziale alla stipula di un accordo con la Santa Sede ad un impegno fattivo, e infine positivo, per la soluzione dell'ormai ventennale problema della riforma¹⁸⁵.

Il 13 e 14 maggio 1978, a un anno dalla svolta di Santa Severa e a quattro giorni dal ritrovamento del corpo di Moro, si riunì il Comitato nazionale di Cps per fare il punto sulla situazione del movimento. Come spiegò Nino Lisi nel documento di convocazione del Comitato, si ripresentavano i temi fondamentali che avevano animato gli ultimi anni: la richiesta di autonomia formulata a Santa Severa non era riuscita a creare una vera base del movimento, e questo aveva creato l'isolamento tanto temuto dai dirigenti storici. Se l'aggancio con il mondo cattolico era prima assicurato dal rapporto con le ali di sinistra di Acli e Cisl, il fallito tentativo di recupero di quell'area e l'impossibilità di sostituirla aveva reso ancora più refrattaria l'opinione pubblica cattolica alle posizioni espresse dal movimento. Per Lisi c'era un grave problema di compatibilità tra la proposta tradizionale di Cps e la strategia egemone del Partito comunista: Cps era infatti nato dall'idea che occorresse sganciare progressivamente le masse cattoliche dalle loro istituzioni, mentre il Pci mirava non allo spostamento

¹⁸⁵ Cfr. i commenti di Covatta e Ruggero Orfei al congresso del Psi, *Così il partito socialista affronta la "questione cattolica"*, «COM-Nuovi Tempi», n. 13, 9 aprile 1978. Nello stesso numero anche una bibliografia a cura di Roberto Sciubba che ricostruisce il dibattito tra 1976 e 1978 sugli organi culturali del partito. Sulla parabola complessiva dei rapporti del Psi craxiano con il mondo cattolico cfr. Paolo Pombeni, Gennaro Acquaviva, e Michele Marchi, a c. di, *Democristiani, cattolici e Chiesa negli anni di Craxi* (Venezia: Marsilio, 2018), e in particolare, sul rapporto con l'area di sinistra, il saggio di Paolo Zanini, *Craxi e i cattolici di sinistra 1978-1987*, pp. 307-338.

delle masse cattoliche, ma a una modifica dell'atteggiamento dell'intero mondo cattolico puntando sull'evoluzione in senso progressista della Democrazia cristiana¹⁸⁶.

La persistenza di diverse e contrapposte analisi della fase politica, all'interno del più generale processo di crisi e disgregazione della nuova sinistra, impedì che nel dibattito si riuscisse a trovare un tratto comune, se non sulla conferma del metodo dell'analisi di classe del mondo cattolico. Nella volontà di salvaguardare l'unità interna del movimento venne quindi proposto di organizzare una nuova Assemblea nazionale che trovasse un cammino unitario da percorrere, tenendo insieme le due anime del movimento, individuate da Lisi nei gruppi di base impegnati nel sociale (più focalizzati sull'«immediata rispondenza del loro impegno all'efficacia politica nel loro contesto specifico e ai bisogni profondamente sentiti») e nei gruppi legati alle riviste, più interessati ai temi di strategia¹⁸⁷.

L'organizzazione dell'Assemblea nazionale fu l'occasione con cui anche formalmente si ricucirono i rapporti con i dirigenti storici che si erano disimpegnati l'anno precedente: Paci e De Vita vennero infatti invitati, in rappresentanza del Centro di documentazione Cps, a far parte della commissione preparatoria¹⁸⁸. Nelle sue riunioni tornò così a riproporsi la dicotomia dell'anno precedente: il gruppo di De Vita ripresentava la sua lettura della ricomposizione cattolica come fenomeno non unitario, formato da diversi poli in competizione tra loro, rispetto al quale occorre privilegiare un rapporto con le componenti più progressiste e aperte al confronto. Venivano quindi rilanciata l'idea del «fronte ampio» già proposta dalla relazione introduttiva del Convegno di Roma, attraverso un discorso fondato sulla comunione ecclesiale per ritrovare contatto con il mondo cattolico in crisi di identità. Questo discorso era funzionale anche a istituire un rapporto, pure conflittuale, con la gerarchia ecclesiastica, nel solco della proposta degli *Appunti su unità e pluralismo nella Chiesa*. A questa linea si contrapponeva quella del nuovo gruppo dirigente di Cps, di cui si fece portavoce Marcello Vigli. Per lui e i suoi compagni la riagggregazione aveva degli attori principali, i «montiniani» organizzatori del convegno *Evangelizzazione e promozione umana*, che cercavano consapevolmente di ricompattare un blocco cattolico, con l'esclusione di Comunità di base e Cps: questo blocco, al di là

¹⁸⁶ Nino Lisi, *A Roma il Comitato nazionale di Cps per una verifica della situazione del movimento*, «COM-Nuovi Tempi», n. 17, 7 maggio 1978

¹⁸⁷ Brevi resoconti del Comitato nazionale in Circolare Nino Lisi 19 maggio 1978, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139 e *E' convocata per l'autunno l'assemblea nazionale di Cristiani per il socialismo*, «COM-Nuovi Tempi», n. 19, 21 maggio 1978

¹⁸⁸ Lettera di Antonio Zavoli a Romano Paci, 22 maggio 1978, CdP, Archivio Paci 39.19. Della commissione facevano parte l'intera segreteria del movimento, oltre a Marlia, Paterlini, Saija, Girardet, Rostan, Girardi, Franzoni e Gentiloni. (cfr. Circolare Nino Lisi 19 maggio 1978, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139).

dei propositi delle singole componenti, sarebbe diventato inevitabilmente un blocco interclassista a trazione moderata, che andava contrastato proponendo Cps come un polo distinto dall'area generica dei cristiani di sinistra ribadendo la collocazione di classe e la militanza per il socialismo, approfondendo però la dimensione teologica¹⁸⁹.

In estate, alle tragiche conclusioni del caso Moro si aggiunse un altro evento destinato a cambiare il contesto in cui si muovevano i Cristiani per il socialismo, stavolta però non solo in Italia ma in tutto il mondo: la morte di Paolo VI. La segreteria nazionale di Cps si esprime con un duro comunicato, in cui non volendosi associare «al coro di acritici e retorici consensi» all'opera del Papa, si ricordavano le molte speranze alimentate e poi deluse da Montini. La linea interpretativa del pontificato coincideva con quella delle Comunità di Base, evidenziando la tensione tra apprezzabili affermazioni di principio e contraddittori comportamenti concreti, un limite che, si diceva, era prodotto di una cultura cattolica attenta alla mediazione istituzionale, repressiva nel campo della ricerca teologica e refrattaria all'assunzione del marxismo¹⁹⁰.

Tra settembre e ottobre il Comitato nazionale e la commissione preparatoria dell'Assemblea continuarono la discussione che ruotava intorno all'interpretazione della riagggregazione del mondo cattolico e conseguentemente al ruolo di Cps. Se Vigli continuava a insistere su una riagggregazione tutto sommato unitaria («linea benelliana-montinana»), di segno reazionario e antioperaio, De Vita e Paci trovarono un accordo con Gentiloni e Jervolino nell'individuare una molteplicità di riagggregazioni di segno diverso, rispetto alle quali Cps poteva ancora avere un ruolo di analisi e un qualche tipo di influenza. Per De Vita, Paci e Franzoni era però centrale ritrovare l'unità delle sinistre per avere qualche speranza di incidere sul quadro politico, motivo per cui andava offerta una proposta culturale e politica unitaria alle sinistre. Lisi e Vigli vennero quindi incaricati dal Comitato di preparare un documento per avviare il dibattito in vista dell'Assemblea nazionale, prevista entro la metà del 1979¹⁹¹. Il documento venne completato il 7 dicembre 1978, e in esso confluirono le

¹⁸⁹ Un resoconto delle due riunioni di giugno in Circolare di Antonio Parisella, 6 giugno 1978 e Lettera di Piergiorgio Paterlini ai membri del Comitato nazionale, luglio 1978, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139. I principali partiti di riferimento di Cps (Pci, Pdup e Dp) avevano informalmente raccomandato di mantenere la linea unitaria, come scrive Parisella in una lettera alla segreteria a proposito di una piccola polemica tra Girardi e Paterlini, cfr. Lettera di Antonio Parisella alla segreteria, luglio 1978, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139.

¹⁹⁰ Le dichiarazioni delle segreterie nazionali di Cps e CdB in *Dopo Paolo VI: aldilà delle commemorazioni molti credenti la pensano così*, «COM-Nuovi Tempi» n. 29, 27 agosto 1978

¹⁹¹ Il resoconto del dibattito della commissione preparatoria e del Comitato nazionale del 22 settembre 1978 in Nino Lisi, Resoconto del Comitato nazionale, 28 ottobre 1978 in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139

discussioni dei mesi precedenti: si riconosceva come le contrapposizioni emerse a Santa Severa fossero prevalentemente frutto di «dinamiche esterne», cioè fondamentalmente la rapida modificazione del quadro politico e le divisioni della sinistra, oltre al disimpegno delle componenti originarie del movimento. L'assemblea, nelle intenzioni del documento, non doveva discuter ancora una volta natura e funzione del movimento, ma individuare gli obiettivi nell'attuale fase politica. Il gruppo dirigente riteneva infatti possibile una qualche forma di rilancio, ritrovando un fondamento unitario minimo nelle idee di provvisorietà, impegno sulla questione cattolica e militanza nella sinistra. Ricapitolando la storia del movimento, il documento tracciava un diretto legame tra unità delle sinistre e successo di Cps: come nella prima metà degli anni Settanta il movimento era riuscito a crescere in un contesto in cui le forze della sinistra erano unite (ad esempio nella battaglia referendaria), così ora nella loro divisione stava il principale elemento di crisi della sua capacità di iniziativa. Da ultimo, il documento riproponeva le due possibili letture del fenomeno della riaggregazione, concludendo con l'idea che all'assemblea fosse necessario trovare una analisi unitaria e una proposta unificante sulla questione cattolica¹⁹².

Come già accaduto per altri appuntamenti di questo tipo, in vista dell'Assemblea nazionale si tennero alcuni incontri a livello locale per avviare il dibattito sulle questioni sollevate dal documento preparatorio. Furono organizzate diverse assemblee interregionali, che diedero valutazioni differenziate: le assemblee di Emilia-Romagna e Toscana¹⁹³ e quella di Liguria, Lombardia e Piemonte¹⁹⁴ si concentrarono maggiormente sulle due linee di interpretazione del fenomeno della ricomposizione cattolica, più a favore della proposta di De Vita le prime (evidentemente anche per il suo peso all'interno del gruppo toscano) e più interlocutoria, con maggiore preferenza per la linea di Vigli le seconde. L'assemblea del Mezzogiorno¹⁹⁵ era l'unica a difendere esplicitamente il metodo di analisi di classe del mondo cattolico come proposta di rilancio di Cps. Era però praticamente scomparsa l'idea, che aveva trionfato a Santa Severa, di fare di Cps «un movimento di massa su base autonoma». La crisi del movimento (esemplificata dalla descrizione fatta dall'assemblea veneta sulla

¹⁹² *Spunti per il dibattito preparatorio alla II Assemblea nazionale*, Circolare della Segreteria Nazionale di Cps, 7 dicembre 1978, CdP, Archivio Paci, 56.1

¹⁹³ *Sintesi del dibattito svoltosi nell'incontro interregionale Emilia-Romagna/Toscana*, 17 febbraio 1979, ISRT, Carte De Vita, b. 2 f. 14

¹⁹⁴ *Sintesi dell'incontro interregionale di Liguria-Lombardia-Piemonte*, 3 marzo 1979, CdP, Archivio Paci 56.6

¹⁹⁵ *Sintesi dell'incontro interregionale di Campania-Basilicata-Sicilia-Napoli*, 18 febbraio 1979, CdP, Archivio Paci 56.4

disgregazione delle varie realtà in piccoli gruppi scarsamente comunicanti¹⁹⁶) aveva portato la maggioranza dei partecipanti a riconoscere che non esistessero le condizioni politiche ed ecclesiali per un rilancio del movimento e che Cps era passato dall'essere un movimento organizzato ad una realtà più fluida che faceva riferimento ad un'area generica di cristiani di sinistra. Le varie assemblee individuavano ancora nel polo politico e in quello religioso i luoghi d'azione del movimento, con opinioni diverse sulla possibilità di rilanciare il primo attraverso un lavoro prevalentemente culturale, o di focalizzarsi sul secondo tramite la ricerca teologica.

Su «Com-Nuovi Tempi» era possibile trovare posizioni simili: se Jervolino ne approfittò per ricordare come non fosse necessario continuare la polemica dell'anno precedente, José Ramos-Regidor espresse invece le sue perplessità sul mantenimento di una direzione e un coordinamento nazionale del movimento¹⁹⁷. Il collettivo donne di Roma ricordava la necessità di riprendere le tematiche del personale, dopo che negli ultimi due anni ci si era impegnati soprattutto sull'approvazione della legge 194 sull'aborto, mentre Carlo Rubini invocava un rapporto più lineare e diretto con il coordinamento nazionale delle Comunità di base, per non disperdere le forze. Da ultimo Michele Boato, anticipando una parte del discorso che avrebbe tenuto all'Assemblea nazionale, riteneva che fosse necessario confrontarsi non tanto con le gerarchie ecclesiastiche o con i gruppi intellettuali del mondo cattolico ma rivolgersi ai «cristiani comuni», le parrocchie e i gruppi di volontariato, con proposte culturali o di impegno nel sociale¹⁹⁸.

L'Assemblea, che si tenne ad Arezzo il 10 e l'11 marzo 1979, rappresentò un buon successo di collegamento di Cps con numerosi piccoli gruppi di base e di rinnovamento della tensione unitaria che aveva caratterizzato il movimento prima della frattura del 1977¹⁹⁹. La relazione introduttiva di Nino Lisi infatti non si dilungò nella discussione su origini e caratteristiche della riaggregazione, limitandosi a segnalare come questa fosse funzionale ad un recupero della Democrazia cristiana; cominciava anche a costruire una critica alle prime mosse del nuovo pontificato di Giovanni Paolo II, di cui non si comprendeva ancora se il suo recupero della dimensione religiosa e il rilancio di una

¹⁹⁶ *Relazione dell'Assemblea Cps del Veneto*, 24 febbraio 1979, CdP, Archivio Paci 56.5

¹⁹⁷ *Alcune riflessioni in vista dell'assemblea di Cristiani per il socialismo*, «COM-Nuovi Tempi», n.9, 4 marzo 1979

¹⁹⁸ *Cristiani per il socialismo: ad Arezzo la terza assemblea per far fronte alla nuova situazione*, «COM-Nuovi Tempi», n. 10, 11 marzo 1979

¹⁹⁹ Commenti positivi ai risultati dell'Assemblea in Domenico Jervolino, *I Cristiani per il socialismo dopo il convegno di Arezzo*, «il tetto», 92, marzo-aprile 1979; Luca Turco, *Cristiani per il socialismo: l'assemblea nazionale di Arezzo*, «Testimonianze», n. 213-14, 1979

compattezza della Chiesa lasciassero spazio a prospettive di autonomia dei credenti sul piano politico e sociale o intendessero rilanciare prospettive terzaforziste²⁰⁰,

Il compito di Cps individuato dalla relazione di Lisi e confermato dall'assemblea era l'opposizione ad ogni disegno di riaggregazione del mondo cattolico, indipendentemente dalle differenze interpretative: unanimemente veniva riconosciuto l'esito moderato e conservatore che una manovra di questo tipo comportava, in termini di riproposizione di schemi integristi e interclassisti²⁰¹. Per questo era necessario che la sinistra non fornisse sponde alla Dc come rappresentante politico unitario del mondo cattolico; d'altra parte, nel versante più direttamente religioso, doveva proseguire l'impegno teorico e teologico per contrastare la pretesa dell'istituzione ecclesiastica di gestire in modo esclusivo il tema dei bisogni religiosi e dei valori²⁰².

Non mancavano poi un intervento di Girardi, che continuava a ribadire la presenza di una cultura alternativa di cristiani di sinistra da coltivare, e uno di Franzoni che – in controtendenza con quanto affermato al convegno di Roma di due anni prima – tornava a parlare della questione del Concordato, concludendo che l'ultima bozza di revisione da poco presentata dimostrasse l'impossibilità di arrivare ad una soluzione positiva²⁰³.

De Vita riferì immediatamente a Tatò i risultati dell'assemblea, dando un giudizio positivo sulla più larga partecipazione e soprattutto sulla capacità di controllare le punte più radicali. Ciononostante, riteneva che non ci fossero margini per un rilancio del movimento, che meritava di essere seguito dal

²⁰⁰ *Intervento di apertura del dibattito della III Assemblea nazionale*, in CdP, Archivio Paci, 56.8

²⁰¹ Antonio Parisella, *Arezzo: spinte di base e nuovi impegni*, «COM-Nuovi Tempi», n. 11, 18 marzo 1979

²⁰² *Intervento di apertura del dibattito della III Assemblea nazionale*, in CdP, Archivio Paci, 56.8. Su questo intervenne in assemblea anche Marco Rostan, affermando che fosse ora necessario uscire da un discorso specifico riguardante la natura di Cps, ma riflettere nuovamente, in una situazione di crisi del marxismo e di apparente revival religioso, cosa voleva dire essere credenti e marxisti. Cfr. M. Rostan, *Essere marxisti e cristiani nel senso più pieno delle parole*, «COM-Nuovi Tempi», n. 12, 25 marzo 1979

²⁰³ *Arezzo: così si è svolta l'assemblea dei Cristiani per il socialismo*, n. 11, 18 marzo 1979. Tra il dicembre 1978 e il gennaio 1979 erano state preparate una terza e quarta bozza di revisione del Concordato, che sembravano avvicinare sempre di più la possibilità di giungere ad un accordo: questo provocò un'ulteriore mobilitazione anticoncordataria, in occasione del 50° anniversario dei Patti lateranensi, culminata nella nuova presentazione di una proposta di abolizione dell'articolo 7 della Costituzione da parte di Democrazia proletaria. Cfr. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*. Negli ambienti cattolici, presero nuovamente una posizione apertamente negativa nei confronti della bozza un manifesto di intellettuali e teologi guidato da Giuseppe Alberigo e gli ambienti delle Comunità di base, che organizzarono una manifestazione non autorizzata in piazza San Pietro che provocò l'intervento della polizia. Cfr. per informazione gli articoli *Concordato: una firma che non va messa perché contraria al Vangelo*, «COM-Nuovi Tempi», 4, 28 gennaio 1979, l'intero supplemento al n. 6 della rivista dell'11 febbraio 1979, contenente anche una lettera della Comunità dell'Isolotto ai vescovi italiani, e le informative sulle manifestazioni anticoncordatarie del n. 7 del 18 febbraio 1979.

partito soprattutto per i suoi rapporti internazionali²⁰⁴. Al dirigente comunista, De Vita comunicò anche che a lui e a Paci era stata fatta la richiesta esplicita «di riassumere in qualche modo la direzione del movimento»: dimostrava però ampie perplessità «sia per la precarietà delle forze disponibili e delle prospettive di Cps, sia per i miei assorbenti impegni, oltre che di lavoro, all'interno del partito». Riteneva comunque che «questa volta, vorrei che una eventuale scelta (mia o di altri compagni comunisti) fosse fatta d'accordo e con il pieno assenso e sostegno del partito». Da ultimo, De Vita suggeriva per l'ennesima volta alla dirigenza del Partito di comportarsi in modo più favorevole con l'area del cattolicesimo di sinistra in occasione delle elezioni anticipate che si sarebbero tenute nel giugno successivo: rispetto all'esperienza dei cattolici indipendenti, il suo consiglio era di allargare a sinistra le candidature, così da eliminare da un lato «le critiche alla selezione “ristretta” fatta nel '76 ed oggi ancor meno rappresentativa dell'area chiaramente egemonizzata dal Pci» e dall'altro lato «risolvere la sensazione ancora presente in molti compagni [...] di essere “compagni di serie B”», cioè accettati nel Partito ma senza l'attribuzione di cariche di rilievo²⁰⁵.

Le questioni legate al rapporto tra mondo cattolico e Partito comunista si animarono nuovamente in occasione della discussione delle tesi del Congresso che si sarebbe tenuto dal 30 marzo al 3 aprile 1979, in occasione della quale fu possibile ritornare sui temi già sollevati ampiamente in occasione dello scambio epistolare tra Berlinguer e mons. Bettazzi. Se infatti fu approvata senza eccessiva difficoltà una riformulazione meno impegnativa dell'art. 5 dello Statuto, su cui si erano appuntate le critiche dell'«Osservatore Romano» a proposito dell'esplicito riferimento al marxismo-leninismo, il dibattito sulle tesi che riguardavano il movimento cattolico vide una nuova insistenza dell'area dei cristiani critici sui limiti della lettura della questione cattolica da parte del Pci. Già nel settembre 1978 De Vita e Paci avevano lamentato nuovamente la perdita di contatto con le masse cattoliche, acuita dalla crisi degli ambienti progressisti, dall'attivismo del Psi e dallo stallo della politica comunista sulle questioni religiose. I due riproponevano quindi alla dirigenza il riconoscimento ufficiale della posizione dei cristiani di sinistra all'interno del partito. A giustificare questa legittimazione era necessaria un'apertura, già implicitamente favorita dalla svolta eurocomunista, al pluralismo culturale, superando cioè il riferimento teorico alla filosofia complessiva del marxismo-leninismo:

²⁰⁴ Come vedremo in un capitolo specifico, in questi mesi venne organizzato un nuovo seminario europeo a Milano, visto dai Cps italiani come un modo per far ripartire da un lato le iniziative internazionali, e dall'altro per recuperare slancio e credibilità all'estero e in Italia.

²⁰⁵ Lettera di Roberto De Vita ad Antonio [Tatò], 14 marzo 1979, ISRT, Carte De Vita, b.1, f.1

La presenza “a pieno titolo” di militanti comunisti di fedi religiose e culture diverse nel partito, oggi deve tener conto della nuova realtà in cui anche la dimensione di fede, soprattutto per i cattolici, è un fatto pubblico e comunitario e l'appartenenza alla chiesa, anche per le posizioni conflittuali, una dimensione e una “militanza” da non privatizzare.

La convergenza di compagni, provenienti e appartenenti a tradizioni culturali, religiose diverse in un progetto comune, nel programma politico che definisce il partito in una fase storica e la disciplina nell'azione politica è un elemento costruttivo e arricchente il partito nella sua credibilità sociale²⁰⁶.

Venendo poi al concreto della discussione precongressuale però, le tesi che riguardavano il mondo cattolico vennero accolte con scarso apprezzamento dall'area del cristianesimo critico. La tesi 14 definiva «particolarmente significativo» lo sviluppo delle posizioni del Pci sul tema religioso, affermando la necessità di un «reciproco riconoscimento di valori» tra comunisti e cattolici, con la ripresa delle note considerazioni togliattiane, modificate significativamente nell'eliminazione dell'aggettivo «sofferta» alla coscienza religiosa che scopriva l'urgenza dell'impegno politico. A un convegno di studi dedicato al tema delle tesi organizzato dal Centro Studi Cps, Paci, Gozzini e Gentiloni apprezzarono questa eliminazione e in parte furono concordi nel ritenere positivo l'ultimo capoverso della tesi: questo superava l'idea leninista «secondo cui basterebbe l'estensione delle coscienze e il mutamento delle strutture sociali a determinare modificazioni radicali per ciò che riguarda gli orientamenti ideali e la coscienza dell'uomo». Tuttavia, vi erano significativi elementi su cui gli intellettuali cattolici sollevarono le proprie critiche a proposito della tesi 64: dal punto di vista dei credenti inseriti nel partito, si lamentò il fatto che non vi fosse nessun accenno alla loro presenza all'interno del partito²⁰⁷, mentre sulla descrizione del mondo cattolico vennero rilevate carenze nella distinzione delle sue varie e complesse articolazioni, soprattutto nell'individuazione delle realtà che potevano essere più facilmente coinvolte in un progetto di rinnovamento della società²⁰⁸. Complessivamente quindi, se vi erano state aperture al pluralismo culturale, pure non nette come si

²⁰⁶ Lettera di Roberto De Vita e Romano Paci a Giuseppe Dama, 27 settembre 1978 (ISRT, Carte De Vita b.1, f.1, CdP, Archivio Paci 40.3)

²⁰⁷ Un breve riferimento nella relazione introduttiva di Berlinguer si limitava solamente a riconoscere che «fra i risultati di questa nostra politica [...] va menzionato anche il fatto che milioni di donne e uomini cattolici hanno votato e votano per il Pci, e che una parte grande dei nostri iscritti e quadri dirigenti è costituita da cattolici che, con piena uguaglianza di diritti, militano nel Pci», *Il rapporto di Berlinguer al XV Congresso del Pci*, «L'Unità», 31 marzo 1979.

²⁰⁸ Gli interventi alla tavola rotonda in *La religione e il “mondo cattolico” del progetto di Tesi per il XV Congresso del Pci*, «Materiali di documentazione», 6, febbraio 1979. Il commento di Gozzini in *I cattolici di fronte al partito e nel partito*, «Rinascita», 4, 26 gennaio 1979, quello di Gentiloni in *La questione cattolica nelle tesi del Pci*, «Il manifesto», 18 gennaio 1979. Cfr. anche un articolo di Franzoni dello stesso tenore, *Congresso Pci: religione e questione cattolica*, «COM-Nuovi Tempi», n. 13, 1 aprile 1979.

sperava, nel Pci continuava a persistere una carenza di analisi critica delle caratteristiche e del potenziale del mondo cattolico.

Dopo l'Assemblea di Arezzo venne nominata la nuova segreteria nazionale, in cui però non rientrarono De Vita e Paci sulla base delle questioni sottolineate nella lettera a Tatò²⁰⁹. Venne ribadita in una dichiarazione politica di Cps una posizione già espressa al convegno internazionale di Milano in vista delle prime elezioni del Parlamento europeo di rigido schieramento antidemocratico con indicazione del voto libero a sinistra. In questa circostanza si ripeté nuovamente la posizione di Cps sul terrorismo e il rapporto con la violenza politica:

Il terrorismo, indipendentemente dalle connessioni con la crisi dei valori e dell'occupazione nei confronti della quale la Dc non è priva di responsabilità, risulta con sempre maggiore evidenza del tutto funzionale alla strategia dell'eversione di stato, ai cui fini è sempre più frequentemente strumentalizzato. Per sradicare le radici del terrorismo bisogna battere in maniera definitiva il partito dell'eversione e quindi occorre sconfiggere la Dc che ne permette e ne assicura la sopravvivenza²¹⁰.

Le elezioni registrarono, a fronte di una sostanziale tenuta delle altre forze politiche, un secco arretramento del Pci, dal 34 al 30,4%, rispetto ai grandi risultati del 1976, confermato dal responso delle urne delle prime elezioni del Parlamento europeo tenutesi la settimana successiva.

Mentre le difficoltà organizzative di Cps si protraevano, con l'uscita dalla segreteria di Boato, Rostan e Corbo dopo l'estate, il piccolo gruppo rimasto operativo decise di rinviare il IV convegno nazionale e cominciò l'organizzazione di un seminario su *Dc e mondo cattolico* da tenere a Venezia, nell'idea di operare un confronto tra Cps, organizzazioni cattoliche e partiti di sinistra²¹¹. Il 20 ottobre la segreteria ridotta dichiarò la sua incapacità di porsi come punto di riferimento politico per il movimento, ma decise di provare a continuare in vista del seminario di gennaio a Venezia²¹².

²⁰⁹ La segreteria, che nominava rappresentanti per ogni area di impegno del movimento, era composta da Anna Maria Marengo e Michele Boato (ambito sociale), Piergiorgio Paterlini e Marco Cantarelli (controinformazione), Marcello Vigli, Mario Cuminetti, Marco Rostan (settore ricerca), Nino Lisi, Antonio Parisella, Antonio Zavoli (organizzatori dell'assemblea di Arezzo), A.M. Confalonieri, Carlo Rubini, Carla Capesciotti, Lucia Corbo (collegamento con le regioni), Giorgio Girardet, Piero Barbabini, Maurizio Salvi per i collegamenti internazionali. Cfr. Nino Lisi, *Relazione sul Comitato nazionale*, 5 maggio 1979, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139

²¹⁰ *I Cristiani per il socialismo, le chiese, l'Europa e le elezioni politiche di giugno*, "COM-Nuovi Tempi", n. 18, 13 maggio 1978

²¹¹ Cfr. le circolari di Vigli ai membri della segreteria del 20 giugno, 26 luglio e 29 settembre 1979 in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

²¹² Marcello Vigli, Circolare, 26 ottobre 1979, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

Il 28-30 settembre 1979 si tenne invece un convegno organizzato da padre Sorge su *Evangelizzazione e culture in Italia* con cui il gesuita cercava di proseguire la sua strategia di ricomposizione del mondo cattolico su basi identitarie e culturali: dopo il convegno del 1976, che era riuscito a ricomporre alcune fratture con gli ambienti dei cattolici per il No, Sorge aveva cercato di espandere l'area di riferimento partendo da un punto centrale, «il riconoscimento della dimensione pubblica (e non solo personale) della fede cristiana», che trovava interesse e attenzione verso due aree in competizione, cioè la Lega democratica e il movimento di Comunione e liberazione²¹³. Confermando la prospettiva di un impegno sul fronte culturale per ribadire la specificità dell'identità cristiana come elemento per ricostruire la comunione ecclesiale, Sorge pubblicò un volume ampiamente dibattuto, e di cui il convegno del 1979 costituì una verifica²¹⁴. In questa assise vennero invitati anche esponenti del cristianesimo critico che erano stati esclusi precedentemente: José Ramos Regidor, della redazione di «COM-Nuovi Tempi», intervenne per ricordare la posizione dei cristiani critici secondo cui la provvisorietà e storicità dei «modi della sequela di Gesù» richiedevano da un lato la non ideologizzazione delle opere di mediazione culturale, e dall'altro lato, conseguentemente, l'incontro con le altre culture, compreso il marxismo, considerato «cultura del movimento operaio»; Roberto De Vita invece riportò il problema sul piano dell'unità ecclesiale, vista come presupposto fondamentale per garantire non solo il pluralismo politico, ma anche per essere fedeli all'insegnamento del Concilio, che aveva spostato «l'asse dell'identità» cristiana «dal piano culturale di derivazione metafisica al piano della fede, della comunione nella chiesa». Questo per De Vita richiedeva una considerazione dinamica dell'unità ecclesiale, come «tensione ricercata», fondata soprattutto sul «principio della reciprocità e del mutuo ascolto», in questo riprendendo le questioni già sollevate negli *Appunti*²¹⁵.

Contestualmente a questo impegno di padre Sorge, continuava la riflessione interna all'area della sinistra cristiana sul mondo cattolico, che si confrontava necessariamente sui mutamenti intervenuti intorno alla fine degli anni Settanta e sul tipo di prospettive e di impegno che una fazione critica poteva ancora giocare.

²¹³ Biondi, *La Lega democratica*, 156–59.

²¹⁴ Bartolomeo Sorge, *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia* (Roma: Città nuova, 1979).

²¹⁵ Un commento polemico sullo svolgimento del convegno è Giampiero Forcesi, *Unità dei cattolici navicella in alto mare*, «COM-Nuovi Tempi», n. 32, 7 ottobre 1979. Gli interventi di Ramos Regidor e De Vita in un numero successivo (*padre Sorge non è riuscito a Bologna a ricomporre il mosaico cattolico: e le voci diverse?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 35, 28 ottobre 1979)

In questo dibattito, erano comunemente accettati alcuni dati: il cambiamento della Chiesa italiana, favorito dall'ascesa al soglio pontificio di un Papa straniero; l'emergere di un nuovo e per molti aspetti inatteso bisogno di religiosità, che veniva ricondotto alla crisi delle ideologie; il riconoscimento dei rischi di «aggiornamento conservatore» insiti in questa trasformazione, all'interno della quale occorre trovare elementi positivi cui aggrapparsi per rilanciare un rinnovamento della Chiesa, ancora una volta ponendosi in una prospettiva di opposizione alla ricomposizione e di focalizzazione sull'aspetto ecclesiale²¹⁶. Antonio Guagliumi della comunità di San Paolo sintetizzava così le prospettive di impegno:

Si tratta di assumere l'attualità del tema della riforma della chiesa, aprendo un dialogo fraterno con quanti anche all'interno del mondo cattolico non riescono a riconoscersi nella prospettiva della sua riaggregazione per motivi di autenticità cristiana e non solo di critica politica. Si tratta nello stesso tempo di assumere il peso della storia che questo mondo cattolico, che questa chiesa cattolica rappresenta come una dimensione che non può essere saltata ma le cui contraddizioni, lungi dall'essere "ricomposte" vanno fatte esplodere. Un compito che non è pura contestazione, ma di costruzione, nella ricerca in un cammino lungo e impervio²¹⁷.

Sulla stessa linea si muoveva Luca Turco del Centro Studi Cps di Firenze, legato strettamente all'impegno di «Materiali di Documentazione», per l'acquisizione di una «logica del tutto interna alla Chiesa», focalizzandosi sui temi della comunione ecclesiale e dando risposte convincenti alle questioni dell'identità cristiana, pena il rischio di non influire minimamente sulle strategie della riaggregazione. Il discorso comune a tutte queste prospettive era l'abbandono di una proposta di militanza politica, per focalizzarsi sui tempi lunghi di una presenza ecclesiale che ora stentava a trovare spazio²¹⁸.

Nonostante la «assenza ufficiale» di Cps in questo dibattito²¹⁹, un'occasione di riproposizione dei temi della questione cattolica da parte del movimento fu favorita dal seminario di Venezia, che si tenne il 5-6 gennaio 1980. Se l'assenza di Orfei e Pedrazzi segnava definitivamente l'abbandono di un terreno di dialogo con una parte dell'area cattolico-democratica, il ritorno della Cisl e dei vertici politici e sindacali, con la partecipazione di Antoniazzi e Trentin alla tavola rotonda, sembrava

²¹⁶ Il dibattito fu avviato da una lunga riflessione di Filippo Gentiloni, *La chiesa cattolica italiana cambia: ma dove va?*, «COM-Nuovi Tempi», n. 23, 17 giugno 1979

²¹⁷ Domenico Jervolino, *Il partito cattolico è morto? Ma la Dc no*, «COM-Nuovi Tempi», n. 32, 7 ottobre 1979

²¹⁸ Luca Turco, *A quando una nostra seria autocritica?* «COM-Nuovi Tempi», n. 32, 7 ottobre 1979

²¹⁹ Anna Maria Marengo, Circolare 25 novembre 1979, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

mostrare che dopo l'assemblea di Arezzo il movimento trovasse ancora ascolto presso le organizzazioni politiche.

Partendo dall'analisi di Nino Lisi, l'idea emersa a Venezia fu che l'intreccio tra questione cattolica e democristiana tornava ora a costituire un elemento centrale della nuova fase politica caratterizzata dalla fine della stagione della solidarietà nazionale. Per Lisi la Dc era riuscita a ricomporre sotto la sua egemonia l'area cattolica, che tornava ad essere «riserva strategica», ideologica ed elettorale, del partito di maggioranza. A questo punto, per Cps tornava a riproporsi il problema che aveva caratterizzato le sue origini: come combattere il ripristino di centralità della Dc? Non essendo più ipotizzabile il distacco delle varie componenti dell'area cattolica dal sistema di mediazione garantito dalla Dc occorreva puntare forse sull'impostazione di un nuovo rapporto con la sfera politica che valorizzasse maggiormente i settori progressisti della Dc piuttosto che la diaspora, mentre d'altra parte occorreva che la sinistra recuperasse il problema delle «richieste di fede», dando cioè risposte più convincenti sulle questioni dei valori e dei bisogni che erano emerse con la crisi del 1977. Si poneva quindi il problema della necessità di allentare i legami tra area cattolica e Dc, indagando e denunciando le «basi materiali della mediazione corporativa» del partito (specialmente attraverso il controllo del settore pubblico), facendo avvicinare la sinistra al mondo cattolico su nuovi temi, come quelli della pace, e sostenendo le spinte più laiche all'interno della Dc, in modo tale da impedire che il partito continuasse ad utilizzare le organizzazioni cattoliche²²⁰.

Questa nuova considerazione sulla Dc proveniva dall'attenzione ai settori impegnati per la rifondazione, che dimostrarono però tutta la loro fragilità e inconsistenza quando si arrivò alla resa dei conti al Congresso del febbraio 1980, in cui di fronte alla mancata ricandidatura di Zaccagnini alla segreteria, su proposta di Carlo Donat-Cattin venne approvato a maggioranza un «Preambolo» comune alle mozioni di tutte le correnti che rifiutava definitivamente l'accordo di governo con i comunisti. Finiva così la stagione della solidarietà nazionale, su cui si erano principalmente impegnati gli esponenti della Lega democratica. Su questa decisione aveva pesato in modo dirimente la decisione di Berlinguer di opporsi allo schieramento degli euromissili sul suolo italiano, una

²²⁰ Circolare 27 gennaio 1980, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139. Potevano avere un loro peso in questa descrizione anche le indagini sociologiche di Arturo Parisi dell'anno precedente, che avevano mostrato come la Dc rimasse un partito saldamente ancorato all'associazionismo cattolico, da cui proveniva circa la metà dei membri del partito: Arturo Parisi, «Un partito di cattolici? L'appartenenza religiosa e i rapporti col mondo cattolico», in *Democristiani*, a c. di Arturo Parisi (Bologna: Il Mulino, 1979).

questione che vedremo a breve, e nel corso dell'anno la rottura definitiva con la Dc portò alla decisione di Berlinguer, dopo il terremoto dell'Irpinia del novembre 1980, di abbandonare la prospettiva del compromesso storico per concentrarsi sulla «questione morale» e la proposta dell'alternativa democratica²²¹. Nel commento che diedero i Cps, il Congresso della Dc pose fine «all'illusione di rifondare una Dc popolare progressista e dal volto pulito», mostrando «ancora una volta come per sua natura la Dc non possa costituire l'interlocutore di quei settori democratici del mondo cattolico», in questo condividendo l'analisi – ma non le prospettive future – con una parte sempre più critica della Lega²²².

A marzo la segreteria Cps elaborò un documento per definire la posizione di fronte alle elezioni amministrative, in cui si riprendeva l'analisi esposta da Lisi al seminario di Venezia sul recupero del potere democristiano e per affermare nuovamente la scarsità di comprensione della questione cattolica da parte della sinistra, che era elemento fondamentale per contrastare il riavvicinamento dell'area cattolica alla Dc. Le «giunte rosse», affermava il documento, non avevano rappresentato un'alternativa convincente, a causa dell'accettazione di un modello di sviluppo tradizionale, la mancanza di una «cultura adeguata dell'autogestione» e delle divisioni della sinistra. Nonostante questa critica, la segreteria di Cps proponeva nuovamente il voto a sinistra, privilegiando però la spinta di base verso forme di «democrazia diretta» e autogestione che negli enti locali potevano trovare maggiore espressione, sempre riproponendo la propria ostilità all'introduzione nelle liste di sinistra di candidati presentati come «cattolici», sul modello degli indipendenti²²³. Vi furono però numerose incertezze e ritardi nella stesura definitiva del documento, tanto che la dirigenza fu costretta a constatare più tardi la «pressoché totale assenza del movimento nella campagna elettorale»²²⁴.

Vedendo lo sfacelo organizzativo cui era andato incontro il movimento, già prima delle elezioni Parisella aveva esposto le sue opinioni molto critiche: ad un anno dall'Assemblea di Arezzo, era chiaro ormai il fallimento del tentativo fatto in quella sede di avvicinare una serie di gruppi dell'area

²²¹ Sull'abbandono di Berlinguer della prospettiva della solidarietà nazionale per tornare all'opposizione cfr. Barbagallo, *Enrico Berlinguer*, 371–400.

²²² Comunicato Cps sul Congresso della Dc, 21 febbraio 1980, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139. Un commento sul Congresso come dimostrazione del fallimento delle prospettive di rinnovamento da parte della rivista della Lega *La terza fase è bloccata*, «Appunti di cultura e politica», 3, marzo 1980. Sulle posizioni della Lega in questo periodo cfr. Biondi, *La Lega democratica*, 166–72.

²²³ *Un voto critico a sinistra contro il rafforzamento della centralità democristiana. Le elezioni amministrative del giugno 1980*, in A.M. Marengo, Circolare di convocazione del Comitato Nazionale, 14 marzo 1980, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 139

²²⁴ Marcello Vigli, Circolare 4 luglio 1980, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

dei cristiani di sinistra per coinvolgerli nella proposta di Cps, come anche di rilanciare le sue tematiche sulla grande stampa. Mentre si veniva profilando sempre di più il carattere «antimoderno» del pontificato di Wojtyła (definito dallo stesso Parisella «integralismo “simpatico”») ²²⁵, opportunamente aggiornato con «un uso sempre più frequente e mistificato di alcune nostre tematiche, spuntandole della loro radicalità», e l'operazione Sorge «non poteva andare in porto perché troppo legata alla contingenza democristiana», il rilancio di un movimento cattolico a base integralistica-intransigente marciava su basi più chiare e solide. E se questo toglieva spazio alle possibilità concrete di Cps di influire su queste dinamiche, a maggior ragione per Parisella occorreva impegnarsi nel lavoro culturale: questo infatti costituiva la dimensione più di successo dell'anno passato, attraverso il seminario internazionale, quello sulla storia del sindacato e quello sulla Dc ²²⁶. La lettera di Parisella venne discussa il 22 giugno 1980 dopo aver constatato il mancato impegno nelle elezioni amministrative e conseguentemente l'impossibilità di continuare a pensare ad una «strutturazione per gruppi» del movimento, ovunque inconsistenti. Seguendo l'invito di Parisella quindi, la segreteria si organizzò per convocare per la primavera successiva una nuova Assemblea nazionale ²²⁷, salvo poi riconoscere dopo la pausa estiva l'inutilità di fare un incontro di verifica dello stato del movimento, privilegiando l'intervento solitario della segreteria per «garantire la presenza della sigla con iniziative o prese di posizione caratterizzanti» ²²⁸.

Piero Barbaini preparò una *Lettera sulla nuova fase* a fine gennaio 1981, proponendo una iniziativa di collegamento che raggiungesse sia i vecchi militanti Cps sia le varie componenti, che venivano da lui suddivise in tre settori, dai più vicini ai più lontani dalle posizioni di Cps: il «settore primario» era costituito dalle riviste «COM-Nuovi Tempi», «Il tetto», «Esodo», «Cristiani a confronto» e dal movimento delle Comunità di Base; il secondo settore era quello delle riviste «Testimonianze» e «Bozze» e l'ultimo quello del «mondo cattolico critico»: Acli, Cisl, Agesci, Lega democratica, preti operai, e i periodici «Il foglio», «Il Gallo», «Rocca», «Il Regno». Per Barbaini compito di Cps era

²²⁵ Antonio Parisella, Lettera alla segreteria Cps e redazione di «COM-Nuovi Tempi», 1 agosto 1979, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

²²⁶ Antonio Parisella, Lettera alla segreteria Cps, 23 aprile 1980, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

²²⁷ Marcello Vigli, Circolare 4 luglio 1980. In quella riunione si prendeva atto anche del disimpegno dalla segreteria di Capesciotti e Salvi, mentre venne rigettata la proposta di coinvolgere organicamente «l'unica struttura esistente», cioè la rivista «COM-Nuovi Tempi» nella segreteria.

²²⁸ Marcello Vigli, Circolare 24 settembre 1980, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

lavorare in comune al primo settore, aprirsi al confronto con il secondo e da lì raggiungere con una «seria provocazione» il terzo²²⁹.

Nella riunione del 7 febbraio 1981 fu approvata una bozza di documento di Nino Lisi, *Cristiani nella sinistra e Cps: nella fase politica attuale un impegno per la democrazia*. Esso partiva dalla considerazione per cui tutta l'area progressista cattolica convenisse sulla «improponibilità di una strategia fondata sulla prospettiva di modificazioni degli equilibri interni della Dc tali da spostare il ruolo giocato nel paese da quel partito». Il documento di Lisi, ribadendo quanto detto a Venezia, aggiornava lo «stato» della questione cattolica in Italia: infatti il «blocco tendenzialmente monolitico», con propria ideologia, istituzioni e organizzazione autonome, «portatore, se non di un progetto almeno di una propria idea di società e Stato» alternativa non esisteva più:

Il pluralismo delle scelte politiche infatti non è più un problema, anche se l'accettazione sul piano teorico è spesso contraddetta nell'azione pastorale, specie nel sud e nelle campagne; nell'ambito culturale ed anche in quello teologico vi è un'articolazione di posizioni e di opzioni abbastanza ampia: la pretesa di poter esprimere un proprio disegno di società è pressoché scomparsa; persino il progetto di ricomporre ad unità l'area cattolica sul piano culturale per recuperarne la rilevanza sul piano sociale (e quindi su quello politico) non si è realizzato.

Questo non voleva dire che la questione cattolica fosse risolta, bensì che avesse cambiato di segno: era ancora presente infatti una cultura di ispirazione cristiana «che influenza ampiamente il senso comune del paese»; continuavano ad esistere organizzazioni e istituzioni cattoliche; l'elettorato cattolico «può essere decisivo per la costruzione di nuovi equilibri» e soprattutto la presenza esplicitamente «cattolica» nel settore dell'assistenza e della scuola era ancora molto forte.

Si era realizzato, per Lisi il «ritorno alle istituzioni» senza però che si compisse il disegno sorgiano di ricomposizione intorno ad una unica identità culturale:

Ciò è avvenuto tanto sul piano della pratica religiosa che su quello della ricerca di fede e dell'elaborazione teologica. È anche importante che nell'ambito di talune associazioni vi siano numerosi aderenti che al tempo stesso sono inseriti in esperienze ecclesiali sorte dall'esodo o militano nei partiti o nelle organizzazioni della sinistra.

Le tinte più fosche erano rappresentate però dal «processo di normalizzazione dei settori più inquieti dell'associazionismo», come mostravano la sparizione della corrente di sinistra Acli e il definitivo

²²⁹ Piero Barbaini, *Appunti per la riunione di segreteria*, 22 gennaio 1981, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

ritorno all'ordine dell'Agesci dopo la fase di «sperimentazione pedagogica» connessa all'approvazione del nuovo Statuto del 1976.

Questo ritorno alle istituzioni, favorito dalla «sicurezza ostentata da papa Wojtyła e le certezze del suo tradizionalismo» si rivelava infine funzionale al rafforzamento della Dc: per questo motivo quindi la questione doveva continuare ad interessare la sinistra, e Cps doveva continuare a insistere nel proporre la propria linea.

In particolare i Cps possono dare un contributo efficace per lo sviluppo di una cultura su cui possa essere fondata una ripresa di tale strategia [unitaria], una cultura che segni il superamento degli schematismi ideologici che costringono a infruttuose mediazioni culturali fra cristianesimo e marxismo, ispirazione popolare cattolica e matrice di classe marxista, che hanno impedito le riforme e reso ingestibili quelle avviate (sanità, organi collegiali, riforma dell'assistenza psichiatrica...) ²³⁰.

Mentre quindi si cercava di riprendere le fila di un impegno in ambito culturale, il 21 marzo la segreteria approvò in via definitiva l'opuscolo che esprimeva in modo circostanziato la posizione dei Cps in vista dei due referendum abrogativi della legge sull'interruzione volontaria di gravidanza. Il movimento si opponeva sia a quello proposto dai radicali per una più ampia liberalizzazione dell'aborto sia a quello restrittivo del Movimento della vita. Le motivazioni erano le stesse che erano state espresse in passato in difesa della legge 194: l'aborto era un problema sociale da sconfiggere cercando di rimuoverne le radici sociali ed esistenziali, mantenendo sempre come primaria la libera coscienza della donna nella decisione. Nell'opuscolo, a sostegno della legittimità di questa scelta non solo dal punto di vista politico ma anche di quello religioso, si faceva appello non solo allo «spirito del Vangelo» (secondo il quale Gesù non aveva espresso condanne se non per scribi e farisei) ma concretamente anche alle posizioni di diversi teologi cattolici e di molti pastori delle Chiese evangeliche che si erano espressi a favore del mantenimento della legge ²³¹.

Il 17-18 maggio 1981 si tenne il referendum, in un clima assai meno infuocato rispetto al precedente del 1974, sia per l'adesione più compatta del mondo cattolico alla proposta del Movimento per la vita e il relativo smarcamento dalla contesa dei principali partiti, sia per lo shock causato pochi giorni

²³⁰ *Cristiani nella sinistra e Cps: nell'attuale fase politica un impegno per la democrazia*, «Cristiani di Base», n.1, 1981 consultabile in CdP, Archivio Paci, 66.4

²³¹ Anna Maria Marengo, Circolare 15 aprile 1981 e opuscolo *Due volte "No" ai due referendum sulla legge 194*, entrambi in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139., Gli interventi ricordati era quelli di J.M. Díez-Alegría, C.S. Pinto de Oliveira, S.M. Pohier, il sinodo valdese del 1978, il gruppo donne della Fgei, il convegno delle chiese evangeliche del marzo 1981 (cfr. «COM-Nuovi Tempi» n. 11, 1981)

prima dall'attentato subito da Giovanni Paolo II in piazza San Pietro²³². Il respingimento compatto delle due proposte abrogative (88,5% di no alla proposta radicale e 67,9% a quella del Movimento per la vita) veniva visto come una vittoria delle posizioni espresse da Cps²³³ sia come una conferma del processo di secolarizzazione, che causava una perdita di spessore delle contrapposizioni tra credenti e non credenti. In questo processo tuttavia si esacerbavano le divisioni all'interno del mondo cattolico: venivano individuati tre settori, ai cui due estremi stavano neo-intransigenti e cristiani critici – che, come venne affermato per la prima volta in questi termini, praticavano la «secolarizzazione della fede» – e nel mezzo gli ambienti cattolici democratici e dell'associazionismo cattolico, che ritenevano ancora necessario il mantenimento di una specificità autonoma, sia pure orientata ora sul piano sociale e culturale e non più politico, come dimostrava anche la diffusione delle esperienze di volontariato²³⁴.

Il coinvolgimento dei vecchi compagni di Cps e il tentativo di raggiungere nuovamente l'area della sinistra cristiana cercò una sua realizzazione ad un convegno, tenutosi a Rimini il 9 e 10 ottobre 1981. Oltre alla segreteria di Cps, gli organizzatori erano Roberto De Vita, Giovanni Franzoni, Filippo Gentiloni, Giulio Girardi e Franco Passuello. Ritornarono a partecipare anche Alfonso Botti e Rocco Cerrato, che si occuparono di preparare l'intervento introduttivo. Nella lettera di invito si pregava di non diffondere all'esterno notizie su questo incontro, dal momento che il suo obiettivo era capire «se e come superare l'incapacità a pesare nonostante l'ampiezza dell'area rappresentata». Quest'area era quella ormai tradizionale, che andava da ex membri di Cps ormai allontanatisi (come Romano Paci), a rappresentanti delle comunità di base (Ciro Castaldo) e del mondo delle riviste²³⁵.

L'intervento di Botti e Cerrato era stato anticipato da alcuni precedenti che, inseriti all'interno di un tentativo collettivo di fare un bilancio sulle esperienze del dissenso cattolico, si concentravano sulla necessità di storicizzare l'esperienza dei cristiani di sinistra, seguendo lo stesso sforzo interpretativo che era stato avviato con il seminario di Firenze del 1976, nell'intenzione esplicita di permettere «la fondazione di una progettualità che sappia andare oltre la creatività estemporanea e sia in grado di affrontare momenti anche lunghi di stagnazione»²³⁶. Il ricorso alla riflessione storica, cioè una

²³² Scirè, *L'aborto in Italia*.

²³³ A.M. Marengo, Circolare 7 maggio 1981, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 139

²³⁴ *Il mondo cattolico tra referendum e rifondazione della Dc*, «Cps Notizie», n. 2, settembre-ottobre 1981

²³⁵ Lettera di invito al convegno *Quale prospettiva per l'impegno dei cristiani a sinistra negli anni '80?*, Rimini, 9-10 ottobre 1981, CdP, Archivio Paci 66.5.

²³⁶ Su questo tentativo di bilancio era anche uscito un numero monografico della rivista «Idoc» (nn. 9-10 1979)

focalizzazione sull'impegno culturale in un momento di crisi delle opzioni politiche, era quindi funzionale alla riscoperta di una identità comune a tutta un'area che era stato difficile definire chiaramente: la soluzione proposta da Botti e Cerrato era quindi di ricondurre le esperienze del dissenso «superando la specificità di ciascuna componente, ad un unico, anche se variegato, movimento le cui caratteristiche principali si possono riconoscere nel tentativo di rinnovare la fede parallelamente all'assunzione di una collocazione politica nella sinistra e nel movimento di classe». Per questo motivo, veniva individuato il più grosso limite del dissenso non nell'eccessivo radicalismo teologico, bensì «nell'incertezza ed il disarticolato balbettio in materia teologica», un elemento che ritroveremo come limite riconosciuto in tutte le esperienze di Cps analizzate in questo lavoro²³⁷. Entrando più nel dettaglio, nel loro intervento a Rimini i due storici cercarono di individuare una unità interna al dissenso basata su alcuni elementi di fondo, come la comune genesi sessantottina, l'importanza del Concilio, la ricerca di un nuovo rapporto tra fede e politica che privilegiasse questa seconda componente, l'adesione al marxismo e l'impegno per la fine dell'unità politica dei cattolici. Aggiungendo ai limiti già esposti in ambito teologico la più complessiva assenza di una politica culturale, e approfondendo una critica già esposta precedentemente sulla subalternità politica al bipolarismo Dc-Pci²³⁸, Botti e Cerrato conclusero il loro intervento giudicando prioritari i temi internazionali e la centralità dell'impegno per la pace, oltre all'avvio di una seria politica culturale che distinguesse chiaramente la posizione di Cps all'interno dell'area dei cristiani nella sinistra, focalizzandosi nello specifico sull'attività di ricerca storica²³⁹.

In generale, la discussione durante l'incontro di Rimini si focalizzò su due nodi: sul lato più propriamente politico, la fine della distensione internazionale, dopo l'occupazione sovietica dell'Afghanistan, la decisione di installare missili a medio raggio al confine con l'Europa occidentale e la risposta della NATO con i cosiddetti «euromissili» richiedevano di concentrarsi sul tema della pace, rispetto alla quale «è emersa l'opportunità di confluire nelle iniziative già in programma»; sul fronte religioso occorre fare chiarezza sulle implicazioni del pontificato di Wojtyła in termini di

²³⁷ Alfonso Botti e Rocco Cerrato, *È fragile nel dissenso la riflessione sulla fede*, «COM-Nuovi Tempi», n. 22, 1 giugno 1980

²³⁸ Alfonso Botti e Rocco Cerrato, *La sinistra, la chiesa e la questione cattolica. I nodi degli anni ottanta*, «Il tetto», n. 104, giugno 1981

²³⁹ Alfonso Botti, Rocco Cerrato, *Note per l'intervento introduttivo all'incontro di Rimini (9-10 ottobre 1981)*, in CdP, Archivio Paci, 66.5. Uno spunto in questo senso era venuto anche da un articolo di Antonio Parisella, *Memoria di parte sull'esperienza italiana dei Cps*, «Il tetto», 100, luglio-dicembre 1980.

marginalizzazione della Chiesa italiana, crescita di Comunione e liberazione, mutamenti nell'episcopato e nell'associazionismo cattolico, oltre al tema della secolarizzazione (sollevato in particolare da Cuminetti). Su questo, si rimaneva d'accordo per un nuovo incontro da tenere nel gennaio 1982, sempre «riservato e informale»²⁴⁰.

Dopo una lunga pausa si tenne l'ultima riunione della segreteria di Cps, nella quale si prese atto del fatto che l'ulteriore disimpegno di diversi compagni aveva di fatto reso obsoleta una struttura organizzativa ufficiale. Tuttavia, dal momento che ci si trovava nel bel mezzo della preparazione di importanti eventi internazionali (il seminario europeo e quello mondiale previsti nei due anni successivi) si decise non di sciogliere il movimento, ma di trasformare la segreteria in un più generico e flessibile «coordinamento» che si diede il compito di organizzare alcune iniziative nel corso dell'anno per definire i contributi italiani per gli incontri internazionali²⁴¹. Seguendo le tematiche che avrebbero caratterizzato l'incontro europeo e quello mondiale, ci si focalizzò sul tema della pace, attraverso l'organizzazione di iniziative autonome, ma soprattutto la partecipazione al più generale movimento pacifista che proprio in questi anni si stava rivelando un nuovo importante momento di protagonismo del movimento cattolico. Fin dal 1979, il mondo cattolico italiano si trovò infatti estremamente compatto nel rifiuto dell'*escalation* militare: si costituì una specie di «partito del disarmo», secondo la definizione che fu data dal quotidiano della Cei «Avvenire», che coinvolgeva Comunione e liberazione, Azione cattolica, Acli e tutte le principali associazioni cattoliche per opporsi all'accoglimento italiano della decisione dell'Alleanza atlantica. Si trattava di un'unità di intenti, significativamente condivisa in larga parte anche in occasione del referendum sull'aborto, che però da un lato non trovò sponde politiche nella Democrazia cristiana – rendendo quindi difficoltoso il collegamento di questa istanza pacifista con i progetti di riagggregazione – e dall'altro lato finì per sfaldarsi nel 1983 in occasione delle manifestazioni pacifiste contro la decisione di installare gli euromissili nella base militare siciliana di Comiso. In occasione della giornata mondiale per la pace

²⁴⁰ Circolare della segreteria Cps, 30 ottobre 1981, CdP, Archivio Paci 66.6. Stralci della discussione si possono ricostruire grazie agli appunti manoscritti presi all'incontro da Paci, in CdP, Archivio Paci 66.5. La difficoltà del mantenimento di un rapporto unitario sono testimoniate da una piccola polemica tra Botti e Cerrato e la segreteria di Cps relativamente alla stesura del resoconto del convegno, nel quale i due storici denunciavano la presentazione di una critica molto più diffusa alla loro relazione di quanto non fosse avvenuto realmente. La lettera, del 21 novembre 1981 e la risposta di Anna Maria Marengo del 1 marzo 1982, in cui affermava come la sintesi fosse una ricostruzione «provvisoria ed affrettata» e non frutto di una sintesi collegiale e come tale impossibile da ricondurre a «forzature prevaricatrici», si trovano in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 142.

²⁴¹ A.M. Marengo, Circolare 29 marzo 1982, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

del 22 ottobre di quell'anno infatti, a fronte della decisione di alcune associazioni (Acli, Pax Christi e Mani Tese) di aderire ufficialmente all'iniziativa, l'ala destra del movimento cattolico decise di ritrovarsi separatamente a Milano, ponendosi in aperta polemica con la partecipazione – che definivano strumentale ed egemonica – del Pci, separando così il fronte e permettendo ai cristiani di sinistra di inserirsi più pienamente all'interno di questa battaglia. Complessivamente la protesta, conclusasi nel 1984 dopo la decisione finale del Parlamento di approvare l'installazione dei missili, aveva mostrato il risorgere di un movimento pacifista cristiano. Questo aveva le sue radici in una storia di impegno tradizionale di alcuni settori del mondo cattolico influenzati dalle innovazioni giovanee e conciliari sui temi della pace e della guerra, che si mescolava ora con il più generale movimento per la pace, il quale presentava caratteri fortemente innovativi e irriducibili ai tentativi di egemonizzazione da parte delle forze politiche. Sul versante cattolico, gli ambienti del dissenso in aperta crisi organizzativa finirono per svolgere pressoché la stessa funzione che avevano avuto in occasione delle proteste contro la guerra in Vietnam: grande impegno di azione e testimonianza, specialmente dei suoi protagonisti più in vista, da Mario Gozzini e Ernesto Balducci a David Maria Turollo, senza risparmiare critiche all'evidente imbarazzo della Cei nell'impegnarsi più direttamente. Mancò ancora tuttavia la capacità di incanalare tutte queste energie verso una prospettiva politica stabile e duratura²⁴². Un contributo autonomo di Cps sul tema, che dimostrava complessivamente le difficoltà di relazionarsi con il movimento per la pace, fu ad esempio il seminario, organizzato a Reggio Emilia il 25-26 settembre 1982, dal titolo *Per una nuova cultura della pace*, con interventi di Girardi e Gian Giacomo Migone²⁴³. Girardi si confrontava con il tema della pace riproponendo,

²⁴² Sulla vicenda degli euromissili cfr. Leopoldo Nuti, «L'Italia e lo schieramento dei missili da crociera BGM-109 G Gruphon», in *Gli anni Ottanta come storia*, a c. di Simona Colarizi et al. (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004), 119–53. Per un'analisi più dettagliata sulle proteste di Comiso cfr. Antonio Baglio e Vincenzo Schirripa, «Tutti a Comiso: la lotta contro gli euromissili in Italia 1981-1983», *Italia Contemporanea*, fasc. 3 (2014): 448–75. Sul ruolo del mondo cattolico all'interno delle proteste pacifiste Giovanni Mario Ceci, «Il mondo cattolico italiano e la crisi degli euromissili», in *Guerra e pace nell'Italia del Novecento. Politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, a c. di Luigi Goglia, Renato Moro, e Leopoldo Nuti (Bologna: Il Mulino, 2006), 437–62; Alessandro Santagata, «Invece dei missili: i cattolici e la profezia della pace: dalla campagna per il Vietnam alla protesta di Comiso», *Italia Contemporanea*, fasc. 3 (2014): 423–47. Sulle difficoltà del Partito comunista nell'inserirsi nella campagna, si veda da ultimo Valentine Lomellini, «Under Attack? The Pci and the Italian Peace Movement in the 1980s», *Journal of Contemporary History*, 2020. Per una storicizzazione di più lungo periodo del rapporto della Chiesa cattolica con i problemi della guerra e del pacifismo cfr. Daniele Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento: verso una delegittimazione religiosa dei conflitti* (Bologna: Il Mulino, 2008).

²⁴³ Le due relazioni integrali, accompagnate da un elenco dei 41 partecipanti, sono in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 142. Un resoconto del seminario in *Cristiani, lotte di liberazione, movimento per la pace: il seminario di Reggio Emilia (25-26 settembre 1982)*, «Cps Notizie», n. 5, settembre-ottobre 1982

praticamente invariati, gli stessi schemi concettuali che avevano sostenuto la sua teologia della liberazione: il capitalismo assumeva la violenza come metodo ordinario del rapporto tra gli uomini, diffondendo una cultura di guerra cui si doveva contrapporre un'alternativa cultura della pace, che quindi era conflittuale e antitetica al capitalismo. I paesi socialisti, coinvolti dalle logiche di guerra, avevano reso il socialismo un'altra versione della cultura della guerra, motivo per cui ora occorreva impegnarsi per elaborare una nuova e diversa cultura della pace, in collegamento con le lotte di liberazione del Terzo mondo. L'antitesi della pace non era la guerra, ma il dominio capitalistico, da cui ci si poteva liberare anche con l'uso delle armi. Il cristianesimo, secondo Girardi, poteva dare il suo contributo a questo movimento: sempre però a partire, secondo gli insegnamenti della teologia della liberazione, dalle culture dei popoli che lottavano²⁴⁴. Era assai significativo quindi che di fronte ad un movimento pacifista chiaramente orientato verso prospettive di tipo non violento, nell'ex salesiano prevalessero ancora opzioni di liceità del ricorso alla violenza che derivavano in prima istanza soprattutto dall'influenza delle posizioni dell'estrema sinistra degli anni Settanta.

Nel settembre 1983, a pochi mesi dal seminario europeo di Magonza, che approfondiremo in un apposito capitolo, i Cristiani per il socialismo italiani si trovarono a fare i conti con dieci anni della loro storia. Domenico Jervolino, dalle pagine de «Il tetto», ricapitolò brevemente l'esperienza, affermando che il momento della nascita, il convegno di Bologna, fosse un «segno dei tempi», il cui valore stava più nella «tendenza generale che esso esprimeva» che nella proposta organizzativa. Sostenendo la bontà della linea prevalsa a Santa Severa nel 1977, che a suo dire aveva evitato «gli opposti errori» dell'opportunismo e dell'estremismo settario, concludeva il suo articolo ponendo il problema di come la mutata situazione degli anni Ottanta dovesse essere affrontata dai Cps, che «oggi non hanno bisogno di una commemorazione, ma di una ripresa delle domande politiche che essi hanno posto», in un contesto di trasformazione della Dc, crisi del marxismo, normalizzazione politica ed ecclesiale che richiedeva una nuova riflessione non solo per loro, ma per tutta la sinistra²⁴⁵.

Tra le voci che si levarono per ricordare il decennale della nascita di Cps, spiccò per durezza e disincanto proprio quella di Giulio Girardi, che pure aveva collaborato, a fasi alterne e senza mai entrare nel direttivo del movimento, per tutti questi anni. Girardi ripropose il discorso sulla «morte» di Cps in relazione agli elementi che ne avevano permesso la nascita e che ora non esistevano più.

²⁴⁴ Giulio Girardi, *La cultura della pace nella fase attuale*, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 142

²⁴⁵ Domenico Jervolino, *I Cps dieci anni dopo*, «Il tetto», n. 118-119, luglio-ottobre 1983

Girardi legava strettamente i destini di un movimento come Cps ai progetti di costruzione di alternative al capitalismo, in particolare a quello rappresentato dal Pci. Era quindi la carica utopistica dei progetti socialisti a determinare il successo o il fallimento di una esperienza feconda per i cristiani di sinistra: «i Cps nascono in un clima di tensione utopica e si dissolvono quando questo clima di dissolve»²⁴⁶.

Tra le ormai inefficaci e inascoltate proteste del dissenso cattolico venne firmato il nuovo Concordato tra Stato italiano e Santa Sede a Villa Madama il 18 febbraio 1984, facendo cadere definitivamente le prospettive di una abrogazione della normativa concordataria che erano state portate avanti dal dissenso negli anni Settanta. Poco tempo dopo, a margine di un seminario organizzato a Milano il 6 maggio 1984, Vittorio Bellavite, Domenico Jervolino, Nino Lisi e Anna Maria Marengo rispondevano dopo più di un anno al problema organizzativo negando ancora una volta l'opportunità di uno scioglimento formale del movimento²⁴⁷. Il 2 giugno Vittorio Bellavite presentò l'ennesima piattaforma di rilancio di Cps nella forma di una associazione culturale, che tra i suoi scopi avrebbe avuto la promozione di incontri di ricerca e di riflessione sulle tematiche che rimanevano proprie dei Cps, cioè il rapporto fede-politica alla luce del marxismo e il mantenimento dei collegamenti sia con le Comunità di base italiane sia con il collegamento internazionale di Cps²⁴⁸.

Marcello Vigli a fine ottobre rispose all'appello dei promotori dell'associazione con un secco rifiuto, nella convinzione che il momento storico dei Cristiani per il socialismo fosse passato e che «una più esplicita dichiarazione di esaurimento della storia iniziata dieci anni fa», eventualmente con la promozione di un centro studi, sarebbe stata preferibile.

Non sono convinto – affermava Vigli – che l'intreccio tra fede e marxismo sia uno dei grandi problemi dell'era contemporanea, né mi interessa trovarmi con dei credenti per rivalutare il marxismo, ammesso che ce ne sia bisogno, né penso che in assenza di un reale movimento di base si possa, in qualche modo, incidere sulla questione dei rapporti fra stato e chiesa.

Quanto poi alla valenza «ecclesiale» e «teologica» del movimento ho sempre negato che ne avesse; da sempre ho considerato le CdB la sede più idonea per un approfondimento di ricerca di un modo nuovo di essere credenti nel nostro tempo che coincidesse con la ricerca di un nuovo modo di essere chiesa: la dimensione naturale della fede è, a mio avviso, la comunità²⁴⁹.

²⁴⁶ Giulio Girardi, *Morire con l'alternativa*, «Il manifesto», 19 ottobre 1983

²⁴⁷ Lettera di Bellavite, Jervolino, Lisi e Marengo agli amici e simpatizzanti di Cristiani per il socialismo, s.d. (maggio 1984), Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 142

²⁴⁸ Lettera di Vittorio Bellavite a Nino Lisi, Anna Maria Marengo, Domenico Jervolino, 2 giugno 1984, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi 142

²⁴⁹ Lettera di Marcello Vigli a Bellavite, Jervolino, Lisi, Marengo, 29 ottobre 1984, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi b. 142

Nonostante l'impegno per la costruzione dell'associazione, di fatto Cristiani per il socialismo in Italia aveva fatto il suo tempo, e non aveva potuto e saputo trovare spazi adeguati nella fase nuova che si era aperta dopo la fine della stagione della solidarietà nazionale.

Tralasciando per ora le questioni legate alla dimensione internazionale del dissenso, sul fronte interno infatti si erano esaurite le possibilità per un'azione incisiva sui temi politici ed ecclesiali. Nel versante politico, la critica dell'unità politica dei cattolici non aveva più la forza dirompente del decennio precedente, a causa della sostanziale tenuta della Democrazia cristiana e il ritorno all'ordine dell'associazionismo cattolico; d'altra parte, si erano anche spenti gli entusiasmi legati alle possibilità di un mutamento rivoluzionario in Italia, e l'«arroccamento» dell'ultimo Berlinguer sulla questione morale e l'alternativa democratica, che pure poteva ora trovare una sponda nel cattolicesimo critico, trovava dall'altra parte interlocutori ancora meno convincenti dal punto di vista dell'effettiva forza politica. Per questo motivo l'ambiguità dell'atteggiamento della dirigenza comunista nei confronti di questi settori, ben individuata nei rapporti altalenanti con il gruppo filo-comunista di Cps, non venne mai sciolta definitivamente. La progressiva spolticizzazione delle pur attive realtà dell'associazionismo di base non poteva vedere di buon occhio delle prospettive come quelle di Cps che facevano della militanza politica di tipo tradizionale inserita nei partiti un suo punto centrale, così come la crisi complessiva del pensiero marxista, che fino alla fine degli anni Settanta aveva costituito un forte elemento aggregatore della protesta, privava il movimento di un suo aspetto identitario ineliminabile. Sul versante più propriamente religioso poi, la potente e carismatica figura di Giovanni Paolo II chiudeva definitivamente la stagione del dialogo con il marxismo, sia attraverso interventi dottrinali di condanna della teologia della liberazione²⁵⁰ sia attraverso la riproposizione di una forte presenza identitaria dei cattolici sulla scena pubblica, cui si legava anche il riconoscimento ufficiale di Comunione e liberazione, avvenuto nel 1982²⁵¹. L'impossibilità per i cristiani di sinistra di influire

²⁵⁰ Cfr. le due successive dichiarazioni della Congregazione per la dottrina della fede presieduta dal card. Joseph Ratzinger *Libertatis Nuntius* dell'agosto 1984 e *Libertatis Conscientia* del marzo 1986 consultabili in:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_it.html. Per un'analisi dell'atteggiamento complessivo di Giovanni Paolo II nei confronti della teologia della liberazione cfr. Miccoli, *In difesa della fede*, 31–60.

²⁵¹ Sull'atteggiamento benevolo di Giovanni Paolo II nei confronti di Comunione e liberazione, che segna un chiaro cambio di passo rispetto alle incertezze della Chiesa italiana degli anni precedenti, cfr. Massimo Camisasca, *Comunione e liberazione. Il riconoscimento (1976-1984)* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006), 33–58.

sul processo di riaggregazione del mondo cattolico, particolarmente sul nucleo di fondo dell'identità e della presenza cattolica nella società, così come la difficoltà ad aggregare su posizioni organizzative più stabili e coordinate politicamente le pur vitali realtà del cattolicesimo sociale, costrinsero gli ambienti radicali ad un ripiegamento che, senza rinunciare ad un'azione di testimonianza esemplificata dal percorso dell'ultimo Balducci²⁵², non aveva però più energie per un percorso organizzato e una prospettiva di diffusione «di massa».

Complessivamente, quindi, si può affermare come Cristiani per il socialismo in Italia fosse fortemente legato alle prospettive della «crisi» che si erano delineate a partire dal Sessantotto: crisi economica, crisi politica e crisi religiosa si erano rivelati elementi paradossalmente vitali per queste esperienze di frontiera e di rottura, che sembravano avere tanto più spazio quanto più la risposta delle organizzazioni tradizionali era incerta. La fine della prospettiva della crisi rese di conseguenza prepotentemente inattuali tutte quelle riflessioni e quegli sforzi per garantire l'incontro della Chiesa con il marxismo e soprattutto favorire la presenza dei cattolici nei partiti della sinistra: i due elementi cardine su cui si era impostata ed era cresciuta, per un breve periodo, la presenza di Cristiani per il socialismo in Italia.

²⁵² Cfr. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci*, 269–80.

2. CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN SPAGNA

2.1. I CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN SPAGNA: LE COMPONENTI (1958-1972)

Come già accaduto nell'esposizione del caso italiano, anche per quanto riguarda la storia dei Cristiani per il socialismo in Spagna si ritiene utile esaminare, prima dell'esperienza degli anni Settanta, la parabola del mondo cattolico nel corso del decennio precedente. Questo perché, come sarà forse evidente dalla lettura del testo, il movimento spagnolo attinse molto da realtà ed idee che provenivano dall'esterno (in particolare dall'America latina, in un primo momento, ma poi anche dall'Italia), ma si dovette ovviamente confrontare con un panorama che era specifico alla sua realtà nazionale, e che era andato incontro a vistosi cambiamenti proprio negli anni precedenti l'inizio dell'attività politica clandestina di Cristiani per il socialismo. Soprattutto, occorrerà soffermarsi sull'elemento politico-religioso primario per un fenomeno come Cristiani per il socialismo: la relazione tra la Chiesa cattolica ed il regime franchista.

Il caso spagnolo offre infatti un intreccio tra politica e religione che risulta assai peculiare nel panorama del cristianesimo europeo: si tratta di una specificità, dovuta al percorso secolare della storia spagnola, che aveva però le sue radici più immediate nella Guerra civile, e nella scelta della gerarchia ecclesiastica di schierarsi maggioritariamente a favore del colpo di stato di Francisco Franco¹. Pur non appiattito su un appoggio servile e dipendente, il sostegno della Chiesa alla dittatura costituì un elemento centrale nel delineare l'attività cattolica nel dopoguerra, e fu con questa pesante eredità, sancita dal Concordato del 1953, che i cattolici spagnoli si dovettero confrontare quando a partire dalla metà degli anni Sessanta si fece sempre più evidente la distanza tra una Chiesa che intendeva rinnovarsi e aprirsi al mondo ed un regime che, nella sua incapacità di evolversi, si mostrava sempre più anacronistico all'interno di un'Europa da tempo democratica. Cercheremo quindi di focalizzarci su questo processo, di lungo periodo e tutt'altro che lineare e progressivo, di distacco della Chiesa cattolica dal regime franchista.

¹ Sul tema, cruciale per la storia degli anni Trenta, si rimanda per brevità solamente a qualche titolo senza alcuna pretesa di completezza: Alfonso Alvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz: Iglesia y guerra civil, 1936-1939* (Madrid: Comillas, 1995); Alfonso Botti, «Guerre di religioni e crociata nella Spagna del 1936-39», in *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, a c. di Mimmo Franzinelli e Riccardo Bottoni (Bologna: Il Mulino, 2005); Julián Casanova, *La iglesia de Franco* (Barcelona: Planeta, 2005); Hilari Ragner Suñer, *La pólvora y el incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)* (Barcelona: Ediciones Península, 2017).

In maniera sintetica, possiamo individuare almeno tre processi paralleli che spiegano questo distacco: la trasformazione interna del cattolicesimo spagnolo, soprattutto dei movimenti apostolici – di cui ci occuperemo nella prima parte di questo capitolo; la trasformazione strutturale del regime, ed in particolare dei settori cattolici più attivi nella gestione del potere, con l'esempio paradigmatico di Joaquín Ruiz Giménez, che incontreremo nella seconda parte di questo capitolo, dedicata al percorso degli intellettuali cattolici. Da ultimo, la storiografia ha giustamente attribuito un peso rilevante alle trasformazioni del cattolicesimo esterne alla realtà spagnola, e in particolare quindi all'impatto che ebbe il Concilio Vaticano II sul mondo cattolico e la gerarchia spagnola. Hilari Ragner ha definito la dottrina conciliare come una «auténtica bomba de profundidad que dinamitó los pilares ideológicos del régimen»², e José Mariá Piñol, in un'opera ancora insuperata sulla storia di quegli anni, ne parlò in termini di «revolución casi copernicana», perché metteva in questione le basi stesse della dittatura franchista, che si era costruita e legittimata a partire da quella peculiare reazione tra fede e politica spagnola che è passata sotto il nome di «nazionalcattolicesimo»³. La squalifica, se non la vera e propria desacralizzazione del regime ad opera di numerosi militanti cattolici che iniziarono a lottare apertamente con il regime, rappresentò il passaggio al «contra-testimonio cristiano» e la possibilità «de una sustancial recuperación de la identidad y de la credibilidad cristiana a medio plazo»⁴. La turbolenta fase di applicazione del Concilio si risolse quindi in uno degli eventi di maggior rilievo della storia religiosa del Novecento spagnolo, e cioè l'Assemblea Congiunta vescovi-sacerdoti del 1971. Questo avvenimento, di cui ripercorreremo genesi e modalità, segnò indubbiamente l'apertura di una nuova fase nella storia del rapporto della Chiesa cattolica con il regime franchista, un evento periodizzante che ci permetterà di entrare più direttamente nella storia dei Cristiani per il socialismo⁵.

² Hilari Ragner Suñer, «De la victòria al concordat, fins arribar al Concili», *El Temps d'Història*, fasc. 1009 (ottobre 2003): 61.

³ Per una ricostruzione delle traiettorie ideologiche che portarono l'intransigentismo cattolico a formulare questa peculiare forma di commistione tra fede e politica cfr. Alfonso Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)* (Milano: Franco Angeli, 1992). Per una prospettiva più recente si vedano Javier Burrieza Sánchez, *El nacionalcatolicismo: discurso y práctica* (Madrid: Cátedra, 2019); Alfonso Botti, «A proposito del libro di Renato Moro sul mito dell'Italia cattolica, con alcune considerazioni e un ragionamento storiografico sul nazionalcattolicesimo», *Modernism*, fasc. 6 (2020): 395–457.

⁴ Josep M. Piñol, *La transición democrática de la Iglesia católica española* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 297.

⁵ Per un inquadramento generale di questo passaggio, fornito di studi su casi regionali, cfr. Ortiz Heras e González Madrid, *De la cruzada al desencanche*.

2.1.1 *Despegue e diaspora: la crisi dell’Azione cattolica*

L’Azione cattolica fu indubbiamente protagonista di del passaggio dalla legittimazione alla critica del regime. L’attività delle associazioni cattoliche impegnate nel mondo del lavoro e nella cosiddetta «pastorale d’ambiente» fu infatti al centro di un profondo mutamento interno, cui corrispose l’inizio di una importante attività politica e sindacale che poi, dopo un duro confronto con la gerarchia, si risolse in una vasta crisi che costituì il contesto principale all’interno del quale operarono i Cristiani per il socialismo.

Una delle più importanti associazioni cattoliche impegnate nel mondo del lavoro fu indubbiamente la *Hermanidad Obrera de Acción Católica* (HOAC), nata come movimento apostolico per l’evangelizzazione della classe operaia. L’obiettivo alla base della fondazione del movimento era il classico tentativo di ricristianizzazione di un settore tradizionalmente dimenticato dalla Chiesa spagnola. Conoscendo il contemporaneo modello su cui si stavano sviluppando le Acli italiane, nel 1946 la gerarchia sembrava avere in mente anche un progetto di più lungo periodo che prevedesse la formazione di una base operaia e sindacale in vista di una liberalizzazione del regime franchista dopo la Seconda guerra mondiale e conseguentemente della possibile nascita di un partito democristiano⁶. L’impossibilità di creare un’istituzione separata costrinse la gerarchia a porre sotto il diretto controllo ecclesiastico, quindi all’interno dell’Azione cattolica, anche l’*Hermanidad Obrera*, che si inserì così all’interno del processo di creazione dei rami specializzati dell’Azione cattolica.

Fin dall’inizio il movimento fu segnato dall’influenza del fondatore Guillermo Roviroso, che per rispondere all’obiettivo della formazione di una classe dirigente operaia cristiana all’interno delle fabbriche gettò le fondamenta del metodo di lavoro della HOAC, basato sul modello dell’inchiesta già ampiamente sperimentato nella JOC francese, un vero e proprio «esercizio pratico dell’apostolato»⁷. Nel 1949, finito il triennio sperimentale, venne nominato il primo presidente della HOAC, Manuel Castañón, che ebbe i primi scontri con Roviroso e il gruppo a lui fedele. Già nel 1951 ci fu la prima grave crisi del movimento, che culminò nella decisione di sospendere il settimanale della HOAC «¡Tu!», dopo le accuse del giornale di destra «*Arriba*» a proposito del suo ruolo di

⁶ Così si esprimeva sulla fondazione l’opuscolo *Historia de la HOAC* del 1969 citato in Basilia López García, *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)* (Madrid: Ediciones HOAC, 1995). Si veda da ultimo Marialuisa Lucia Sergio, «Il Secondo dopoguerra in Spagna nelle carte italiane e vaticane: l’ipotesi di una Democrazia cristiana spagnola nella prospettiva della transizione monarchica (1945-1950)», *Spagna contemporanea*, fasc. 59 (2021).

⁷ López García, *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)*.

informazione e collegamento delle rivendicazioni operaie⁸. La chiusura del settimanale, che fino a quel momento aveva goduto di un privilegio speciale dato dall'assenza di una censura governativa, portò ad una crisi interna dell'organizzazione, cui si cercò di rispondere rafforzando il compito di formazione di dirigenti operai.

Nel 1954, durante la Settimana nazionale, che costituiva il momento di riflessione annuale e generale della HOAC, fu lanciato il primo Plan Cíclico, ideato da Rovirosa con l'importantissima collaborazione di un nuovo Assistente ecclesiastico centrale, Tomás Malagón, sacerdote dal 1939 dopo un passato repubblicano e rettore del Seminario di Ciudad Real. Il primo Plan Cíclico consisteva in tre inchieste nell'arco di tre anni, che indagassero il piano religioso, sociale e organizzativo, attraverso la diffusione del metodo della Revisión de Vida basato sul triplice comando del «Vedere, Giudicare, Agire», sviluppatosi negli ambienti dell'Azione cattolica francese. Nel frattempo, le riflessioni di Rovirosa sulla dottrina sociale della Chiesa diffondevano tra i militanti, attraverso il bollettino dei dirigenti, temi legati al comunitarismo, inteso come terza via tra comunismo e capitalismo verso cui il fondatore si stava sempre più orientando ideologicamente⁹.

L'impegno di formazione della HOAC si accompagnò alla partecipazione alle mobilitazioni operaie della prima metà degli anni Cinquanta, suscitando accuse di temporalismo e di infiltrazioni comuniste nel movimento che portarono alla destituzione di Rovirosa e Castañón nel 1956.

Alla metà degli anni Cinquanta si realizzarono importanti cambiamenti economici, politici e sociali che riguardarono anche i movimenti cattolici. L'arrivo al potere dei tecnocrati dell'Opus Dei portò ad una importante svolta in politica economica, il cosiddetto *desarrollismo*. Questa apertura in senso liberista e industrialista ai mercati europei, si accompagnava all'accesso alla vita pubblica di una generazione che non aveva conosciuto direttamente la guerra civile, e conseguentemente ai primi conflitti universitari: questi furono tutti elementi che contribuirono ad una radicalizzazione progressiva delle organizzazioni cattoliche¹⁰.

⁸ Su questo caso cfr. Luca De Boni, «L'opposizione cattolica al franchismo: la H.O.A.C. e il giornale "¡Tu!" (1946-1951)», *Spagna contemporanea*, fasc. 10 (1996): 77-112.

⁹ Xavier García, *Rovirosa, apóstol de la clase obrera: biografía militante del promotor de la HOAC* (Madrid: HOAC, 1985), 150.

¹⁰ Su questi avvenimenti cfr. Enrique Berzal de la Rosa, «Contribución de la Iglesia a la reconstrucción del sindicalismo de clase en España durante el Franquismo», *Historia Actual Online*, fasc. 35 (2014): 118.

Le dimissioni di Castañón, strettamente legate ai suoi sempre più stretti contatti con il gruppo democristiano antifranchista di Rodríguez Soler, chiusero la prima fase di edificazione ed estensione della nuova organizzazione operaia, avviando invece quella del cosiddetto «compromiso temporal». La diffusione dei Piani Ciclici e soprattutto dei Grupos Obreros de Estudios Sociales (GOES) permisero alla HOAC di diventare attiva partecipante della rinascita del movimento operaio spagnolo negli anni Sessanta. Gli studi del GOES sindacale, che ebbero come base i lavori di Ricardo Alberdi, Angel Ruiz Camps, Jacinto Martín e Francisco Mera sulla dottrina sociale e il sindacalismo cattolico costituirono una importantissima piattaforma di dibattito e di orientamento dell'impegno dei militanti verso la presa di coscienza della condizione critica delle relazioni industriali in Spagna¹¹.

Oltre ai GOES, grande importanza avevano altri momenti formativi, i cosiddetti *Cursillos* (tecnici, apostolici e notturni), oltre alla diffusione di materiale a stampa che, dopo la sospensione del settimanale, erano costituiti dai bollettini della Hoac e da *hojas informativas* sulle principali questioni sindacali del momento. In questi nuclei di dibattito cominciò a svilupparsi una lettura «sborghesizzata» della dottrina sociale cattolica, attraverso il metodo dell'inchiesta che si focalizzava sulla dura realtà del lavoro degli operai nelle fabbriche¹².

Il Plan Cíclico e i *Cursillos Apostólicos* costituirono dei metodi innovativi di formazione cristiana, introducendo una pratica di evangelizzazione molto concentrata sulla dimensione dell'impegno temporale, che facilitava l'accoglienza dei postulati del Concilio. Nel suo studio regionale su Castiglia e León, Berzal de la Rosa sottolinea come dopo la ricezione della *Gaudium et Spes* i militanti cristiani cominciarono a superare la dottrina sociale della Chiesa per come veniva tramandata dal nazionalcattolicesimo tradizionale, e l'azione dei GOES fu sempre più chiara nel denunciare la «tirannia politica» e giustificare su base religiosa l'esigenza di democrazia e di libertà di associazione e riunione. Ci fu anche un chiaro tentativo pratico di dialogo con persone di altre ideologie, attraverso riunioni clandestine e centri di lavoro, che facilitavano l'assunzione concreta e diretta dell'ecclesiologia conciliare a proposito delle responsabilità dei laici nell'azione temporale e della Chiesa come popolo di Dio¹³.

¹¹ sui GOES cfr. Emilio Ferrando Badía, «Los Grupos Obreros de Estudios Sociales de la HOAC (GOES)», *XX Siglos*, fasc. 22 (1994): 61–69; Basilia López García, «La formación y el análisis social en el movimiento obrero católico bajo el franquismo. Los GOES», *XX Siglos*, fasc. 22 (1994): 69–86.

¹² Tomás Malagón, *Encuesta y formación de militantes* (Hoac, 1969), 12.

¹³ Enrique Berzal de la Rosa, *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*, (Colección Historia) (Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007).

L'idea del *compromiso temporal*, che proveniva dalle contemporanee riflessioni del progressismo cattolico francese sull'*engagement*, era presente nella HOAC già a partire dalla Settimana nazionale di Bilbao del 1954, quando fu lanciato il primo Plan Cíclico, per quanto fosse ancora utilizzata in una chiave più strettamente confessionale. Dieci anni dopo, grazie allo slancio delle innovazioni conciliari a proposito della teologia del laicato, si cercò di dare una definizione a questo impegno temporale:

es la actividad de carácter técnico, realizada por seculares unidos y organizados de modo permanente con testimonio público cristiano, con el fin de ajustar las instituciones sindicales, políticas y económicas del país en que viven a las exigencias de un orden verdaderamente humano y evangélico.

Si riconosceva però in questo impegno l'assenza di una finalità espressamente confessionale, nell'idea che la libertà delle opzioni di impegno temporale non dovesse essere limitata¹⁴.

Ovviamente, questa sempre più attiva azione di opposizione al regime non poteva passare inosservata: punto più alto di questa rottura fu la polemica tra José Solís Ruiz, delegato nazionale dei sindacati, e le Commissioni Nazionali dei movimenti apostolici operai. Questi ultimi, con una lettera del 23 settembre 1960, denunciarono le irregolarità del regolamento e dello svolgimento delle elezioni sindacali di quell'anno, suscitando una dura risposta di Solís e un intervento pubblico del cardinal primate Pla i Deniel a difesa delle organizzazioni cattoliche. Già nel 1961 la critica della HOAC all'azione del Sindacato verticale era corrosiva: si affermava che esso non rispondeva «con algunos de los principios esenciales de la doctrina social de la Iglesia en materia sindical, puesto que no se presenta como cauce adecuado para que por ella discurren las aspiraciones de los trabajadores»¹⁵.

Nella prima metà degli anni Sessanta si assisteva all'inizio di una rinascita del movimento operaio, che coinvolgeva in prima persona i militanti della HOAC. Questi videro quindi l'urgenza di confrontarsi per capire il tipo di organizzazione che avrebbe permesso il raggiungimento degli obiettivi della classe operaia ma che fosse anche compatibile con la dottrina cristiana.

Questo dibattito fu iniziato da Jacinto Martín, responsabile del GOES sindacale, nel 1960, secondo una prospettiva anarco-sindacalista che prevedeva il rifiuto allo stesso tempo della militanza politica

¹⁴ López García, *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)*, 114.

¹⁵ Comisión Nacional de la HOAC, 2 luglio 1961, in Archivo Personal de Teófilo Pérez Rey, *Sindicato-Cambio*, cit. in Berzal de la Rosa, «Contribución de la Iglesia a la reconstrucción del sindicalismo de clase en España durante el Franquismo», 118.

(perché non genuinamente operaia) e dell'organizzazione confessionale¹⁶. Gli risposero sia Malagón sia il nuovo presidente nazionale Teófilo Pérez Rey difendendo la necessità di organizzazioni stabili e la possibilità di un impegno più direttamente politico. Questo dibattito dimostrava quindi non solo l'avanzamento delle prospettive di impegno in senso antifranchista della principale organizzazione cattolica nel mondo operaio, ma anche la presenza di un vivace pluralismo di posizioni nel gruppo dirigente della HOAC.

Anche la Joventud Obrera Cristiana (JOC) si stava muovendo in quegli anni su traiettorie simili. L'organizzazione spagnola era nata negli anni Trenta in Catalogna con l'esplicito obiettivo di impiantare il modello che si stava diffondendo con successo a partire dal movimento belga fondato dal sacerdote Joseph Cardijn all'inizio degli anni Venti. Nel dopoguerra, con la creazione di un movimento specializzato di Azione cattolica dedicato ai giovani operai, l'organizzazione cominciò a crescere e a diffondersi, assumendo prospettive di sempre più radicale impegno politico e sindacale. A dimostrazione di questo impegno, nel 1955 un gruppo di jocisti di Barcellona fondò una casa editrice, che nel 1958 prese il nome di Nova Terra, mentre ad opera della Commissione nazionale della JOC nel 1960 prese vita l'Editorial Popular, che ben presto cominciò un'intensa attività di pubblicazione su temi politici e sindacali di rilievo¹⁷.

Anche la JOC fu protagonista di alcuni scontri con la gerarchia legati all'attività politica e sindacale dei suoi membri: nel 1958 ci furono le dimissioni del presidente Eugenio Royo, fortemente implicato nella lotta antifranchista. Non è un caso infatti che due anni dopo, insieme ad un gruppo di lavoratori di Rentería (Guipúzcoa) legati alla JOC, Royo desse vita alla Unión Sindical Obrera (USO), un sindacato di ispirazione socialista, nella cui *Carta Fundacional* si percepiva molto l'influenza della Confédération Française de Travailleurs Chrétiens (CFTC)¹⁸.

Di estrema importanza fu la legge dei Convenios Colectivos del 1958: vista ormai l'inservibilità della precedente legislazione del lavoro autarchica, considerati i cambiamenti di politica economica del

¹⁶ Il testo di Martín, *Influencias que han contribuido, preferentemente, a la formación de la actual conciencia obrera* è analizzato López García, *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)*, 124–26.

¹⁷ Cfr. José Castaño Colomer, *La JOC en España (1946-1970)* (Salamanca: Sígueme, 1978). Da ultimo si veda Asociación Encuentro Educativo Joseph Cardijn, *Historia de la JOC-España: el método ver-juzgar-actuar* (Madrid: Editorial Popular, 2021).

¹⁸ Sulla USO cfr. Antonio Martín Artiles, «Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera)», in *La Oposición al régimen de Franco: estado de la cuestión y metodología de la investigación*, a c. di Javier Tusell e Abdón Mateos, vol. 2.1 (Madrid: UNED, 1990), 165–89; Abdón Mateos, «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: Obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista», *XX Siglos*, fasc. 22 (1994): 107–18.

Regime, fu predisposta una legge che prevedeva libertà di contrattazione e l'ampliamento della rappresentanza sindacale elettiva, resa obbligatoria per le imprese con più di 100 dipendenti. La prima fase di attuazione della legge, caratterizzata da una generale assenza di esperienza sulla negoziazione, non riuscì ad essere pienamente assorbita dal Sindacato verticale controllato dal Regime, favorendo da un lato il protagonismo delle organizzazioni cattoliche, con una vera e propria azione di supplenza sindacale, e dall'altro la nascita dei primi embrioni delle Comisiones Obreras (CCOO), connessi ad una impennata degli scioperi che culminò nel 1962.

Dopo una serie di scioperi minerari delle Asturie nel 1958 nacque la Federación Sindical de Trabajadores (FST), ad opera di alcuni militanti della JOC che avevano preso contatti con la Confederazione internazionale dei sindacati cattolici. L'organizzazione internazionale si era impegnata nel fornire appoggio economico alla nuova formazione, che si proponeva come sindacato confessionale che si muoveva all'interno dei parametri della dottrina sociale della Chiesa. L'attività sindacale della FST fu coperta attraverso un'azienda di distribuzione di libri, e il suo segretario Luis Altable era membro della Commissione nazionale della HOAC.

Nello stesso anno in Catalogna venne fondato il movimento Solidaridad de Obreros Cristianos Catalanes (SOCC) con la partecipazione della JOC e della HOAC (oltre ad un contributo della più piccola Acción Católica Obrera¹⁹) che si spostò progressivamente su posizioni più laiche, deconfessionalizzandosi definitivamente con l'abolizione dell'aggettivo «Cristianos» dal nome.

Non va poi sottovalutata l'influenza di Jacinto Martín e dei militanti di Azione cattolica in generale nella nascita delle Comisiones Obreras, il cui precedente più stabile per indicarne una data di nascita è stato individuato dalla storiografia nella miniera asturiana di La Camocha durante gli scioperi del 1958. All'interno di questa organizzazione dal carattere spontaneo, agile e pluralista, la presenza dei Movimenti apostolici permise l'utilizzo dei locali parrocchiali e delle chiese, protetti dalla legislazione speciale concordataria, come luoghi di incontro e di riunioni clandestine. Fu all'interno di questi locali che si realizzarono gli eventi più importanti della storia delle CCOO negli anni seguenti: la prima Comisión Obrera di Vizcaya nacque nei locali HOAC di Bilbao, nel 1962; nel 1964, quattro dei sette membri della prima Comisión Obrera di Cantabria venivano dalla HOAC, e lo stesso avvenne a Madrid e ad Alicante, mentre in Andalusia il movimento nacque per principale

¹⁹ L'ACO venne fondata a Barcellona nel 1953, anch'essa frutto di un tentativo di replicare il modello francese di Azione cattolica specializzata. Cfr. Joan Bada e Oleguer Bellavista, *ACO, 50 anys de militancia obrera i cristiana* (Barcelona: Mediterranea, 2003).

impulso di Vanguardia Obrera, di cui diremo tra poco. Le CCOO di Malaga nacquero invece nel 1966 durante una riunione nella casa del sacerdote e teologo José María González Ruiz²⁰.

Oltre alla partecipazione di singoli militanti cattolici alle mobilitazioni e alle attività sindacali, vi fu anche l'impegno diretto ed ufficiale delle organizzazioni a favore della causa dei lavoratori.

Un importantissimo momento di svolta nella storia politica e sindacale spagnola, gli scioperi delle miniere asturiane del 1962, vide una grande partecipazione dei movimenti operai cattolici. Questi scioperi, poi diffusisi in tutto il paese, costituirono il punto di partenza per la «rinascita» del movimento operaio sotto il franchismo, contribuendo alla diffusione delle Comisiones Obreras e al rilancio di un'attività politica e sindacale dei gruppi antifranchisti che sarebbe continuata nel decennio successivo²¹.

Nel maggio 1962, i dirigenti dei rami maschili e femminili di HOAC e JOC pubblicarono una dichiarazione congiunta di solidarietà ai lavoratori in sciopero, provocando l'immediata reazione delle autorità civili. Mentre la polizia interrogò in varie diocesi i militanti e i responsabili delle organizzazioni cattoliche, multando i presidenti Teófilo Pérez Rey (HOAC) e José Antonio Alzola (JOC), l'Assistente ecclesiastico centrale della JOC Ramón Torrella venne privato delle licenze ministeriali per esercitare le sue funzioni di sacerdote nel territorio della diocesi di Madrid.

Dopo le tensioni legate agli scioperi del 1962, i dirigenti della HOAC pensarono ad un'azione di copertura per sviare l'attenzione del regime. La casa editrice ZYX nacque come «opera di riserva», allo stesso modo con cui la FST e la ACO catalana si rifugiarono dietro altre iniziative editoriali. La ZYX nacque dopo una riunione a Segovia di sette dirigenti: Luis Capilla, principale ideatore, oltre al presidente della HOAC Teófilo Pérez Rey, il fondatore Guillermo Roviroso, oltre a Jacinto Martín, Malagón, Gómez del Castillo e Félix Diaz. Il nome venne scelto in opposizione polemica ad «ABC», uno dei principali quotidiani spagnoli. Il primo libro pubblicato dalla casa editrice fu *De quién es la empresa* di Roviroso, in cui venivano espresse le sue idee autogestionarie, cui seguirono diverse opere di argomento economico e di cultura operaia. Il lavoro di promozione, edizione e vendita dei libri era

²⁰ Questa la testimonianza di Francisco Acosta, «Cristianos en el movimiento obrero sevillano. Experiencia de un sindicalista», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005). Sull'impegno dei cattolici e in particolare dei movimenti apostolici all'interno delle CCOO cfr. David Ruiz García, a c. di, *Historia de Comisiones Obreras* (Madrid: Siglo XXI, 1995); José Babiano Mora, «Los católicos en el origen de Comisiones Obreras», *Espacio, Tiempo y Forma*, fasc. 8 (1995): 277-97.

²¹ Sugli scioperi delle Asturie cfr. Rubén Vega García, a c. di, *Hay una luz en Asturias: las huelgas de 1962* (Gijón: Ediciones Trea, 2002).

possibile inizialmente grazie all'impegno dei militanti della HOAC, cui più tardi si affiancarono alcuni giovani universitari. Ben presto la casa editrice cominciò anche a diventare una piattaforma esplicitamente formativa su temi legati alla storia del movimento operaio, all'anarchismo, ai rapporti tra cristianesimo e marxismo. Con il progredire dell'esperienza e la sua progressiva radicalizzazione in senso anarchico, cominciarono i primi problemi con la HOAC, che nel 1965 si fece da parte e lasciò ampi margini di autonomia alla casa editrice, senza però riuscire ad eliminare le confusioni e le sovrapposizioni legate ai numerosi casi di doppia militanza²².

Tra i movimenti ecclesiastici impegnati nel mondo del lavoro occorre sottolineare anche l'azione di Vanguardia Obrera. Rispetto agli altri movimenti che abbiamo visto, Vanguardia Obrera aveva una particolarità: il suo sviluppo si legò indissolubilmente all'azione della Compagnia di Gesù. Nel 1954 a Cóbreces, vicino Santander, nacque la formazione giovanile, divisa in un ramo maschile ed in un ramo femminile, e nell'aprile 1957 i due gesuiti Luis Granda e Joaquín García Granda diedero vita anche al movimento adulto. Il loro intento, nelle parole dello storico Kanzaki, era formare un élite ristretta di dirigenti operai accuratamente selezionati che guidasse non solo la rinascita del movimento operaio in Spagna, ma si preoccupasse anche di ricristianizzare le masse operaie proteggendole dalla influenza del marxismo. Pur autonomo dalla JOC, il movimento Vanguardia Obrera fin da subito condivise i suoi metodi di formazione e animazione basati sull'inchiesta e sulla *Revisión de Vida*, che con il progredire dell'impegno all'interno del movimento operaio, contribuirono a spostare l'attenzione dal piano della «pastorale di conquista» a quello più marcatamente missionario, spingendo quindi per l'azione diretta dei militanti. Nel 1960 ad opera di diversi *vanguardistas* nacque la *Acción Sindical de Trabajadores* (AST), che entrò presto nella federazione delle *Comisiones Obreras* come gruppo di pressione cristiano per contrastare l'egemonia quasi assoluta del Pce all'interno del fronte sindacale.

La progressiva radicalizzazione dell'impegno sindacale portò poi il gruppo nel 1968 ad adottare una piattaforma di stampo socialista rivoluzionario, trasformandosi l'anno dopo in un vero e proprio partito politico di estrema sinistra, la *Organización Revolucionaria del Trabajo* (ORT), convertitasi ideologicamente al maoismo grazie all'incorporazione di alcuni elementi universitari. Con questo passaggio, si perse l'identificazione stretta tra Vanguardia Obrera e sindacato, che si era avuta lungo

²² María del Mar Araus e Ana Sánchez, «Editorial ZYX, S.A.: Editorial Obrera contra el Franquismo», *Social and Education History* 4, fasc. 3 (2015).

tutti gli anni Sessanta. Nella ORT militò il presidente della HOAC Miguel Jordá. Pur al riparo dall'azione della gerarchia ecclesiastica, perché legata ai gesuiti e non ai vescovi, Vanguardia Obrera subì comunque i contraccolpi della crisi di fine anni Sessanta nei suoi caratteri identitari più forti: la fine progressiva del lavoro di supplenza sindacale, l'attivismo dei militanti e le divisioni interne che questo impegno provocava (oltre alle repressioni poliziesche) contribuirono ad una importante crisi del movimento che si prolungò negli anni seguenti, quando nel 1974 il movimento decise di dissolversi all'interno del movimento federativo delle Comunidades cristianas populares (Ccp)²³.

Sempre legata ai gesuiti era la Federación Española de Congregaciones Universitarias Masculinas (FECUM), la cui sede fu istituita negli anni Cinquanta a Madrid in calle Zorrilla. Il direttore Francisco de Casso dal 1957 iniziò una riforma profonda del movimento che si concentrava sull'impegno del laicato, secondo la linea che abbiamo già visto all'interno dei movimenti di Azione cattolica. Nel 1958 venne fondato l'Instituto Universitario de Teología, che offriva corsi per i laici che vennero tenuti da personaggi importanti del progressismo cattolico spagnolo come Alfonso Alvarez Bolado, Javier Martínez Cortés, Alfredo Fierro ed Enrique Miret, con letture di Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Yves Congar, Henri-Marie De Lubac. La sede della FECUM costituì un luogo di ritrovo importante per gli studenti madrileni in lotta, offrendo loro spazi per lo studio e rifugio durante le mobilitazioni, garantendo un contatto sempre più stretto con i movimenti operai, in particolare JOC e VO, specialmente attraverso i campi di lavoro estivi. A dimostrazione della qualità della formazione offerta dai corsi FECUM, si può notare come diversi partecipanti dell'esperienza editoriale di *Cuadernos para el Diálogo* di Ruiz Giménez iniziata nel 1963 (di cui diremo a breve) provenissero da questa esperienza, come Gregorio Peces Barba. Lo stretto legame con i gesuiti era dato anche dalla collaborazione con l'Instituto Fe y Secularidad, fondato nel 1967: al suo interno si formarono diversi gesuiti che poi divennero assistenti ecclesiastici della FECUM, come José Antonio Gimbernat, Juan Luis Pintos e Javier Martínez Cortés. Anche nella FECUM si assistette ad una crisi paragonabile a quella degli altri movimenti, in cui la forte accentuazione dell'impegno temporale portò alla perdita

²³ Su Vanguardia Obrera cfr. Izumi Kanzaki, «La Vanguardia obrera: movimiento obrero-cristiano durante el franquismo» (Madrid, Universidad Complutense, 1994); Javier Domínguez, «Las Vanguardias Obreras en la lucha por la democracia», *XX Siglos*, fasc. 16 (1993); José María Castells, «Vanguardia Obrera. Un Movimiento de oposición "jesuita" en Andalucía», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005).

progressiva dell'impegno specificatamente religioso, alla diaspora nelle organizzazioni politiche e sindacali e, in questo caso, anche ad un deterioramento dei rapporti con la Compagnia di Gesù²⁴.

Dal resoconto sommario di queste esperienze possiamo notare come si stesse sviluppando una peculiare cultura politica e sindacale dei «cristianos de izquierda», diffusa attraverso la concreta azione dei movimenti apostolici ed i loro momenti di riflessione teorica ed organizzativa. Questa cultura si basava sulla centralità dell'autogestione, la concezione del movimento sindacale come Frente Obrero unitario e conflittuale, una complessiva alternativa a capitalismo e comunismo fondata sull'operaismo e il personalismo, che rinunciava al confessionalismo e proponeva la costruzione di organizzazioni operaiste di ispirazione cristiana ma aperte ai non cristiani ed influenzate da anarchismo, marxismo eterodosso e socialismo non marxista²⁵. Complessivamente quindi, anche in questo caso la riflessione e l'azione delle punte più avanzate del movimento cattolico partecipò con un proprio contributo originale alla nascita e allo sviluppo di quella multiforme esperienza globale della New Left o *deuxième gauche*, pur nell'impossibilità di dare uno sviluppo organizzativo di tipo partitico nella situazione di clandestinità in cui si svolgeva necessariamente l'azione politica.

Notevole fu anche l'impegno delle organizzazioni cattoliche durante la cosiddetta *huelga de Bandas*, lo sciopero più duraturo di tutta la storia del franchismo, iniziato il 30 novembre 1966 e terminato con successo il 1 maggio 1967²⁶. Questo conflitto sindacale si scatenò in un momento assai critico delle relazioni tra la gerarchia episcopale e i movimenti apostolici, legato in massima parte all'atteggiamento sempre più critico degli organi dirigenti di HOAC e JOC nei confronti del regime. A simboleggiare questo scontro con lo Stato franchista si possono ricordare due episodi significativi: da un lato, assunse un valore importante il fatto che nell'applicazione della nuova legge sulla stampa promulgata dal Ministro Manuel Fraga Iribarne (che eliminava lo strumento della censura previa), la prima opera colpita dal sequestro successivo alla pubblicazione fu il periodico nazionale della JOC «Joventud Obrera»; dall'altro lato, un nuovo comunicato congiunto di JOC e HOAC espresse dure critiche al governo in occasione del referendum sulla *Ley Orgánica* che intendeva assicurare la

²⁴ José Manuel Ribera Casado, «FECUM: el cambio en las congregaciones marianas», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005).

²⁵ Per un esame approfondito di questo tipo di cultura cfr. Díaz-Salazar, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, 41–105. Una raccolta di documenti dei movimenti apostolici di questo periodo in Javier Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)* (Madrid: Mensajero, 1985).

²⁶ Sulla huelga de bandas cfr. José Antonio Pérez Pérez, *La Huelga de Bandas: del conflicto laboral y el nacimiento de un símbolo*, «Cuadernos de Alzate», 18, 1998, pp. 21-41

continuità del regime dopo la morte di Franco. Infatti, mentre un pronunciamento misurato della Conferenza episcopale avallò la legittimità della legge, invitando i cristiani a votare con responsabilità e a promuovere il bene comune, il 29 novembre 1966 i movimenti inviarono una lettera collettiva al Presidente Carrero reclamando una piattaforma di discussione libera della legge, con esplicite garanzie di «reconocimiento de la legítima pluralidad de opiniones discrepantes y el respeto a los ciudadanos que defiendan, leal y responsablemente, su manera de ver». A giustificazione di queste richieste, la lettera si richiamava alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e al Concilio Vaticano II, proponendo infine la costituzione di un'associazione in cui potessero riunirsi liberamente coloro che intendevano opporsi alla *Ley Orgánica*²⁷.

La gerarchia, che negli anni precedenti aveva cercato di tutelare il più possibile i suoi movimenti apostolici dalla repressione del regime (come mostrato dallo scontro sulla legge sindacale del 1960 tra Solís e Pla y Deniel), aveva cominciato nel frattempo a sorvegliare in modo più rigoroso l'attività della HOAC e della JOC, come dimostrano i preoccupati dossier informativi stilati dal vescovo Castán Lacoma (ausiliare di Tarragona) per la Conferenza episcopale²⁸.

Il momento scatenante del conflitto tra i movimenti apostolici e la gerarchia ecclesiastica si ebbe in occasione delle VII Giornate nazionali di Azione cattolica, celebrate dal 9 al 12 giugno 1966 al Valle de los Caídos. L'incontro voleva essere un'occasione per rivedere l'impegno del laicato organizzato alla luce delle innovazioni conciliari. Le conclusioni dell'Assemblea ritenevano necessaria una riforma delle strutture della Chiesa per una più attiva presenza del laicato e soprattutto denunciavano il rapporto preferenziale tra Chiesa e Stato: «especialmente por el hecho de que no se dé una instrucción y acción pastoral que tenga en cuenta la realidad viva del pluralismo político que nos parece es evidente en nuestra patria». In questo, criticavano esplicitamente il privilegio di presentazione dei vescovi stabilito dal Concordato del 1953²⁹.

Di fronte a questa forte presa di posizione contro il regime «cattolico» mons. Guerra Campos, Assistente ecclesiastico generale di Azione cattolica, cercò di impedire la pubblicazione di queste conclusioni. Già all'inizio di giugno, Guerra Campos aveva diffuso un comunicato per la stampa a margine della riunione della Commissione permanente dell'episcopato (di cui era segretario), in cui

²⁷ Il testo della lettera è citato in Montero García, *La Iglesia*, 234–35.

²⁸ Un'analisi di questi dossier in Antonio Murcia Santos, *Obreros y obispos en el franquismo: estudio sobre el significado eclesiológico de la crisis de la Acción Católica Española* (Madrid: Ediciones HOAC, 1995), 313–20.

²⁹ Cit. in Murcia Santos, 373.

esortava i movimenti apostolici «a la moderación cristiana», a una «mayor disciplina», e cautela «en juicios y comentarios», con evidente riferimento all'impegno temporale e all'azione politica dei movimenti³⁰. Insieme a mons. Casimiro Morcillo (vicepresidente della neonata Conferenza episcopale³¹), Guerra Campos avviò una intensa campagna di riforma dell'Azione cattolica per riportarla sotto un più stretto controllo della gerarchia. Il mese successivo venne pubblicato il nuovo regolamento delle riunioni nazionali di Ac, in cui fu esplicitata la richiesta di permesso ai vescovi per organizzarle e la presenza obbligatoria di un vescovo alle riunioni. Di fronte a questo evidente tentativo di sottomissione, la HOAC decise di sospendere la celebrazione della propria Semana Nacional. In occasione dell'elezione del nuovo presidente nazionale il gruppo dirigente riuscì a far votare direttamente i militanti ed eleggere non il candidato proposto dai vescovi bensì Miguel Jordá, poi importante militante del movimento di estrema sinistra ORT. Contemporaneamente, la gerarchia rimosse dai loro incarichi l'assistente ecclesiastico della Junta Nacional di Ac Miguel Benzo, e gli assistenti dei rami giovanili e femminili.

Nel marzo 1967, dopo una Assemblea plenaria dedicata esclusivamente all'Azione cattolica, la Conferenza episcopale pubblicò una nota in cui puntualizzava i limiti dell'impegno politico e sociale dei militanti, i rischi derivati dalla collaborazione con i marxisti e la competenza preminente del magistero ecclesiastico nel giudizio sulla situazione politica³². Venivano anche annunciati i nuovi Statuti dell'Azione cattolica, che intendevano riportare la dimensione parrocchiale al di sopra dell'autonomia dei movimenti specializzati, e sotto un più stretto controllo da parte degli organi competenti della gerarchia ecclesiastica.

La prima organizzazione che contestò duramente questa decisione fu la Joventud Estudiantil Católica (JEC). L'organizzazione degli studenti cattolici nel corso degli anni Sessanta aveva ampliato il suo raggio d'azione, di pari passo con la crescente politicizzazione all'interno dell'università e la carica contestativa del movimento studentesco contro il SEU, l'unico sindacato studentesco riconosciuto dal regime. Le prime battaglie della JEC tra il 1962 e il 1964, indagando criticamente la funzione dello studio universitario e la responsabilità civile della futura classe dirigente, proponevano come obiettivi

³⁰ Testo del comunicato pubblicato in «Ecclesia», n. 1295, 11 giugno 1966, cit. in Murcia Santos, 372.

³¹ Sulla creazione della Conferenza episcopale spagnola a sostituzione della precedente Junta de Metropolitanos secondo le direttive conciliari nel 1965, cfr. Vicente Jesús Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia (1962-1987): del repliegue a la revancha* (Granada: Comares, 2019), 26–40.

³² *Actualización del Apostolado Seglar en España*, 4 marzo 1967

la democratizzazione dell'università e il miglioramento della rappresentanza sindacale. Con la vera e propria esplosione del movimento studentesco spagnolo nel 1964-65, la riflessione della JEC venne assorbita dai nuovi problemi legati alle proteste, con una maggiore politicizzazione all'interno della quale inserire il tema della specificità dell'impegno cristiano, della militanza individuale e della collaborazione con le organizzazioni non cristiane³³.

Dal 18 al 22 marzo 1967 si riunirono il ramo maschile e femminile per il loro VI Consiglio nazionale, e dichiararono ufficialmente di non accettare le posizioni dei vescovi. La Commissione nazionale della JEC-F presentò le sue dimissioni, intendendo con questo gesto «prestar un servizio a la Iglesia, manifestando explícitamente nuestro desacuerdo respetuoso y lealmente con este gesto»³⁴.

La JOC rispose ai vescovi affermando che la concezione delle relazioni tra gerarchia e laici che emergeva dal comunicato della Conferenza episcopale tendeva a

anular la personalidad del seglar y no tiene debidamente en cuenta, por tanto, los derechos que el seglar posee en la Iglesia para desarrollar su acción propia, tanto individual como asociativamente, derechos fundamentados en la doctrina conciliar³⁵.

Ancora più duro il commento della HOAC, nel quale i dirigenti affermavano che «dichas normas suponen un retroceso en la evangelización del mundo del trabajo», e che in questi momenti «trágici» «nos sentimos profundamente defraudados, porque vemos que prácticamente se nos retira la confianza, cundiendo así la desmoralización entre militantes y consiliarios»³⁶.

In aprile si dimise il presidente della JACE (Juventud de Acción Católica Española, l'organo che sovrintendeva a tutte le organizzazioni giovanili) José Quevedo, così come il suo sostituto José Ginestí nominato dalla Direzione centrale dell'Ac, considerate «las concepciones radicalmente distintas que la mayoría de los señores obispos y nosotros tenemos acerca de lo que debe ser la ACE tal y como la concibe el Concilio»³⁷.

Nel maggio 1967, la neonata Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (CEAS) organizzò il suo primo Congresso nazionale, ma per protesta i rappresentanti dei movimenti operai e giovanili decisero di non partecipare, mentre in ottobre lo scontro si riverberava sulla scala internazionale, con la

³³ Feliciano Montero García, *Juventud Estudiante Católica 1947-1997. 50 años JEC* (Madrid: JEC, 1998).

³⁴ Cit. in Murcia Santos, *Obreros y obispos en el franquismo*, 424.

³⁵ Lettera del 23 aprile 1967, cit. in Castaño Colomer, *La JOC en España (1946-1970)*, 150.

³⁶ Ivi, pp. 152-53

³⁷ Cit. in Murcia Santos, *Obreros y obispos en el franquismo*, 426.

partecipazione di due distinte delegazioni, una ufficiale e una dei dissidenti dei movimenti apostolici, al III Congresso mondiale dell'Apostolato dei laici.

Nonostante le resistenze dei dirigenti, in novembre gli Statuti vennero approvati, rendendo pressoché impossibile il tipo di lavoro e di iniziativa che era stato portato avanti negli anni precedenti. La crisi si consumò definitivamente il 24 aprile 1968, quando ben 106 dirigenti, tra cui il presidente nazionale dell'Ac Santiago Corral e il presidente della HOAC Miguel Jordá, si dimisero dalle loro cariche.

Solo nel 1970 si riuscì a raggiungere un accordo tra la CEAS e i movimenti apostolici che prevedeva uno spazio di maggiore autonomia rispetto alla rigidità degli Statuti di Azione cattolica. Di fatto però, era *too little, too late*: mentre si moltiplicavano le riunioni, le polemiche, i compromessi tra gerarchia e dirigenti nazionali, la fine degli anni Sessanta vedeva emergere una profonda crisi di identità dei movimenti apostolici, che si accompagnò ad una caduta verticale della partecipazione dei militanti alla vita associativa, un fenomeno peraltro comune alle analoghe organizzazioni diffuse nel resto d'Europa.

Nell'agosto 1968, a crisi avviata alla sua conclusione, la HOAC si interrogò criticamente sulla validità della propria azione ecclesiale: sia per effetto dell'impegno temporale sia per le resistenze sollevate dalla gerarchia e dal governo a questa azione sociale, molti cominciarono a pensare che la nuova congiuntura politica e sociale, caratterizzata da un'ampia presenza di nuova realtà operaie, rendesse ormai obsoleto il compito di supplenza delle organizzazioni apostoliche, e quindi non più necessaria la loro azione, preferendo ad essa un più diretto impegno nei movimenti e nei partiti della sinistra. Si trattava di un periodo turbolento, che corrispose anche con un intensificarsi dell'opera di repressione attuata dal regime, culminata con la dichiarazione di Stato d'emergenza del 1969. In quella fase quindi molti militanti abbandonarono le organizzazioni apostoliche, e così fecero anche diversi sacerdoti, privandole di attivi Assistenti ecclesiastici capaci di animare la militanza operaia.

In questo processo di radicalizzazione delle organizzazioni specializzate di Azione cattolica, Berzal de la Rosa sottolinea complessivamente la non uniformità del processo, caratterizzato non solo da un'evoluzione cronologica e da un rinnovamento generazionale, ma anche da importanti influenze «esterne» ai movimenti, come lo sviluppo economico e l'evolversi del contesto politico ed ecclesiastico, caratterizzato dalla rinascita del movimento operaio, la dinamica conciliare e la repressione governativa. L'azione di supplenza sindacale, un'azione che – nel farsi sempre più politica – usciva dai binari «strettamente apostolici» in cui doveva inquadarsi l'attività dei movimenti

cattolici secondo il Concordato, spingeva i militanti più impegnati a perdere progressivamente il proprio riferimento cristiano³⁸. Una buona descrizione di questo passaggio, che portava ad una sempre più netta divisione all'interno del mondo cattolico spagnolo, fu il sintetico intervento di un sindacalista cattolico, Martínez Conde, alla riunione nazionale delle CCOO svoltasi a Madrid il 9 ottobre 1966:

En el movimiento obrero hay dos grandes grupos que luchan contra el enemigo común: las distintas corrientes del socialismo y las distintas corrientes cristianas. En esta última distingue entre la jerarquía, el clero y los militantes obreros católicos. Sobre la primera prefiere no pronunciarse. El clero, dice, está realizando su propia revolución con respecto a la jerarquía. Los militantes católicos, ligados o no en sus organizaciones a la jerarquía, actúan en el campo sindical bajo su responsabilidad personal³⁹.

Complessivamente, la crisi dell'Ac aveva un carattere sia intraecclesiale sia politico. Costituì infatti il punto di non ritorno della esperienza di rinnovamento e delle speranze di riforma del regime, rivelando la tensione esistente tra due modelli di chiesa, due modi di intendere la relazione tra Chiesa e Stato: quello di assistenti ecclesiastici e laici che, appellandosi al Vaticano II, proponevano l'alternativa democratica e socializzante, e quello dei vescovi, che continuavano a legittimare la validità e l'utilità del modello spagnolo di Stato cattolico⁴⁰. Si trattò dell'inizio di una divisione del cattolicesimo spagnolo che continuò, con equilibri sempre in movimento, lungo tutto il decennio successivo.

Alfonso Alvarez Bolado partì da una riflessione sulla crisi di Azione cattolica per mostrarne uno degli effetti più rilevanti: la perdita della fede e l'abbandono della Chiesa da parte dei militanti, sfiduciati dall'azione repressiva e dall'atteggiamento poco conciliante della gerarchia. Alvarez Bolado riconduceva le cause di questo fenomeno ad una doppia responsabilità: da un lato la «ingenua identificación de las tareas de la fe con las tareas “permitidas” dentro de un espacio cívico radicalmente reducido» da parte della «derecha eclesial», e dall'altro però anche la sottovalutazione da parte della «izquierda social cristiana» del «cultivo incesante de la fe, de una fe purificada, que hiciera posible la calidad humana y cristiana de arriesgado compromiso en que estaba empeñada». Alle difficoltà di offrire il senso e le motivazioni di una vita di fede per i cristiani impegnati nelle lotte del movimento operaio contribuiva infatti in modo dirimente anche la necessità di un impegno

³⁸ Berzal de la Rosa, *Sotanas rebeldes*.

³⁹ Il brano è riportato in López García, *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)*, 135–36.

⁴⁰ Montero García, *La Iglesia*, 168–70.

politico e sindacale che doveva per forza di cose essere compiuto in clandestinità e in opposizione al regime, impedendo una serena e attenta riflessione su temi come la collaborazione con i marxisti o un'adeguata riflessione teologica sulle modalità e caratteristiche di una fede vissuta all'interno di una esperienza politica totalizzante. L'idea pastorale di Alvarez Bolado era che «cuanto más dura la lucha política, tanto más intenso debe ser el “cultivo de la fe”». Nei movimenti apostolici invece a suo dire dominava un «fideísmo de la praxis», che lasciava da parte la dimensione strettamente spirituale della fede.

Ha nacido un nuevo integrismo, que roba su radical libertad a la esfera de la fe, y la subordina a la ética o a la política. [...] después de descubrir la autonomía de lo “secular” queda algo ahora decisivo por hacer: redescubrir la más radical autonomía de la fe. [...] La fe es lo menos sustituible por un sucedáneo⁴¹.

Anche Fernando Urbina individuò il «vacío intelectual» della Chiesa come una delle cause principali della crisi di Azione cattolica e della conseguente perdita di fede di molti militanti. Interpretando la nascita dei movimenti apostolici come l'emersione di una «línea social-profética» che cercava di colmare la tradizionale distanza tra la Chiesa e il mondo operaio, Urbina riteneva che a questo incontro con la modernità il mondo cattolico spagnolo si fosse presentato con una serie di incertezze e una vera e propria «anemia teológica» che avevano reso praticamente impossibili da un lato una risoluzione positiva della crisi e dall'altro delle risposte convincenti alle domande di fede che venivano dalla prassi dell'impegno politico dei movimenti apostolici⁴². Come vedremo nel prossimo capitolo, Cristiani per il socialismo cercò direttamente di dare una risposta a queste interpretazioni di importanti esponenti del mondo intellettuale spagnolo che si interrogavano sulla crisi dei movimenti apostolici.

⁴¹ Testo della conferenza alla V settimana di Teologia di Duesto (in sostituzione di Alfonso Comín, in quel momento in carcere) dell'ottobre 1969, poi pubblicato in «Iglesia Viva» nel 1972 (provocando la multa al direttore della rivista), e infine ripubblicato nella celebre raccolta di saggi Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional catolicismo, 1939-1975* (Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1976), 21–106. Analisi di questo testo in Murcia Santos, *Obreros y obispos en el franquismo*, 592–602.

⁴² F. Urbina, *Interpretación de la crisis de fe de los militantes*, «Pastoral Misionera», 1973; Id., *Reflexión histórico-teológica sobre los movimientos especializados de AC*, «Pastoral Misionera», 1972. Un'analisi del pensiero di Urbina in Murcia Santos, *Obreros y obispos en el franquismo*, 578–92.

2.1.2. Il dissenso degli intellettuali: la stagione del dialogo e la lotta antifranchista

Strettamente legata alla storia dell'impegno antifranchista dei cattolici negli anni Sessanta fu l'esperienza del *Felipe* (Frente de Liberación Popular, FLP), che costituì un importante precedente per la creazione del movimento dei Cristiani per il socialismo.

Il FLP fu un movimento clandestino che si sviluppò contemporaneamente ad altri gruppi che nello stesso periodo cominciarono ad emergere, il più famoso dei quali resta indubbiamente l'ETA nei paesi baschi. Il FLP nacque alla metà degli anni Cinquanta, dopo l'incontro tra un gruppo di universitari cattolici di Madrid, guidato Julio Cerón e tra i collaboratori della rivista «El Ciervo» di Barcellona. La rivista, nata nel 1951 ad opera di un gruppo di giovani intellettuali sensibili alle ingiustizie sociali, si proponeva come un organo di autocritica del cristianesimo vigente, per riportare il fuoco della riflessione religiosa sulla dignità della persona, senza nascondere la difesa dei diritti civili e la democratizzazione del paese. Tra i collaboratori di questa rivista che diedero vita al *Felipe* si distinguevano José Antonio González Casanova, José Ingacio Uruenda e Alfonso Carlos Comín. Come ricordano alcune testimonianze dei protagonisti di questa vicenda, una gran parte del gruppo originario del FLP aveva un retroterra cattolico e salde convinzioni religiose:

Un grupo de jóvenes universitarios que veníamos de colegios religiosos, de formación tradicional, conservadora, entramos en contacto con un cristianismo nuevo y más progresista en la iglesia de la ciudad universitaria⁴³.

A distinguere la formazione intellettuale di questi giovani militanti della media borghesia fu senz'altro lo studio del pensiero di Emmanuel Mounier, scoperto nell'esperienza del Servicio Universitario del Trabajo: il sacerdote José María de Llanos nel 1951 cominciò ad offrire agli studenti universitari di Madrid un'attività sociale estiva per porsi in contatto con i quartieri marginali e periferici della città. In breve tempo, il grande successo dell'esperienza portò all'assorbimento di questa attività all'interno del sindacato studentesco, offrendo campi di lavoro e servizi di lavoro domenicale in tutta la Spagna che permettevano ai giovani universitari di conoscere e sperimentare sulla propria pelle le difficili condizioni di vita dei quartieri più poveri. Rapidamente, l'esperienza

⁴³ Testimonianza di José Torreblanca, in Julio Antonio García Alcalá, *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001), 30.

del SUT si caricò di intensità politica, attraverso appunto l'approfondimento del pensiero mounieriano. Esso costituiva, nelle parole di uno dei fondatori del *Felipe*,

un referente preideológico que, enlazado con nuestro cristianismo social, nos permitió superar la llamada "doctrina social de la Iglesia" y asumir el marxismo en cuanto análisis crítico del capitalismo. [...] La lectura que hace Mounier de Marx nos permitió deslindar los diferentes planos de su pensamiento y valorarlo según los criterios correspondientes. Aprendimos de una vez por todas que el marxismo no piensa en términos de conceptos o de análisis teórico, sino en términos prácticos de acción social e histórica, buscando ante todo la liberación y emancipación humana, no a través de un sistema cerrado, sino como un análisis concreto de la realidad y una fuerza moral profética denunciadora y esperanzada. [...] Los fundadores del FLP teníamos esa actitud mounieriana frente al marxismo⁴⁴.

Nonostante questo tipo di prospettive fosse presente all'interno del gruppo, ben presto si optò per creare un'organizzazione non confessionale, e distinta dai partiti della sinistra già esistenti, in particolare in polemica con il Partito comunista, che era considerato eccessivamente dogmatico e subalterno all'Unione sovietica⁴⁵. A questo proposito, è lo stesso Alfonso Comín a ricordare come negli incontri con altri giovani universitari comunisti fosse proprio la questione della difesa dello stalinismo ad essere uno degli elementi che rendevano pressoché impossibile un avvicinamento di questo nucleo di cristiani alle posizioni del partito⁴⁶.

Prima tappa del movimento fu la creazione di organismi universitari a Madrid (Nueva Izquierda Universitaria) e a Barcellona (Nueva Esquerra Universitaria). Nel 1958 venne deciso il nome del movimento, prendendo esempio sia dall'esperienza francese del Mouvement de Liberation Populaire di George Souffert, sia dal richiamo terzomondista al Fronte di liberazione nazionale algerino. L'anno successivo Cerón, nominato segretario del movimento, viene arrestato dalla polizia dopo la partecipazione del FLP ad un fallimentare sciopero pacifico organizzato dal Pce. Iniziò così, a partire dal 1960, una radicalizzazione di stampo leninista, con l'abbandono del pluralismo ideologico interno e la decisione di entrare in clandestinità.

Più successo ebbe il gruppo catalano, che grazie a Urenda, Comín e González Casanova diede vita alla Associació Democràtica Popular (ADP) mantenendo le caratteristiche originarie del movimento

⁴⁴ José Antonio González Casanova, *Memoria de un socialista indignado* (Barcelona: RBA, 2015), 80–81. Insiste sull'influenza prevalente di Mounier rispetto a Maritain sul progressismo cattolico catalano anche Joan Casañas, *El «progressisme catòlic» a Catalunya (1940-1980). Aproximación històrica* (Barcelona: Llar del Llibre, 1989).

⁴⁵ Testimonianza di Fernández de Castro in García Alcalá, *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA)*, 37.

⁴⁶ Cfr. Il resoconto di *Por qué soy marxista y otras confesiones*, in Alfonso Carlos Comín, *Obras. Inéditos, intervenciones y escritos breves*, vol. VI (Barcelona: Fundació Alfons Comín, 1986), 255–56.

di critica dei partiti tradizionali, influsso del terzomondismo e critica del modello sovietico. Da questo poco tempo dopo una scissione di un gruppo più radicale guidato da Manuel Castells diede vita al Front Obrer de Catalunya (FOC).

Il contatto con gli ambienti operai avvenne quasi esclusivamente attraverso i movimenti apostolici: Nicolás Sartorius, del FLP di Madrid (poi importante leader del Pce), entrò a far parte dei GOES. A Madrid, erano abbastanza continuativi i contatti con la Comisión Nacional della HOAC, tanto che le relazioni con il *Felipe* furono uno dei motivi di principale preoccupazione della gerarchia e di accuse di temporalismo fatte dai vescovi ai danni di Malagón. Importanti militanti della HOAC poi, come Julián Gómez del Castillo e Ricardo Alberdi, erano attivamente presenti nel movimento. A Siviglia il FLP era formato quasi esclusivamente da hoacisti, imbattutisi nel movimento durante i Cursillos. Soprattutto in Catalogna, la JOC costituì un bacino fondamentale per il movimento, pure se in gran parte all'insaputa della direzione nazionale⁴⁷.

Dopo l'ondata di scioperi avviata dalle rivendicazioni nelle miniere asturiane del 1962, vi fu una serie importante di arresti che coinvolse anche il Flp, mettendo in ginocchio il suo fragile gruppo dirigente e spingendo anche alcuni dei suoi membri (su tutti Sartorius) ad entrare nel Partito comunista. Nel frattempo, il movimento catalano continuò ad esistere grazie alla riunificazione tra FOC e ADP, fino a quando nell'ultima parte degli anni Sessanta l'ingresso di un gruppo di giovani più radicali portò ad una seria destabilizzazione e alla frammentazione politica in piccoli partiti di estrema sinistra.

Complessivamente, l'esperienza del FLP costituì «una formidabile escuela de políticos, como casi ninguna otra Institución en España», dimostrata dal fatto che nel corso degli anni Settanta molti dei suoi membri entrarono a far parte dei partiti e dei raggruppamenti che parteciparono al processo di transizione⁴⁸. In particolare, per quello che riguarda la storia dei Cristiani per il socialismo, l'esperienza di militanza nel FLP fu centrale nella formazione di alcuni suoi attori principali, come Alfonso Comín e José González Casanova. Il *Felipe*, ancora nelle parole di Comín, costituì la prova che «era posible superar la cuestión nacional-católica heredada de la guerra civil sin quedarse en la

⁴⁷ Comín sembra invece non voler riconoscere l'apporto dei movimenti apostolici al FLP, indicando tra gli elementi del suo fallimento proprio il rifiuto di una collaborazione di questi movimenti, a causa di un «apoliticismo purista de confuso signo cristiano, impregnado de “antipartidismo”, frecuentemente anticomunista, lo que los hacía impermeables al análisis marxista». Comín, *Por qué soy marxista* p. 246

⁴⁸ Sulla storia del FLP cfr. García Alcalá, *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA)*; José Antonio González Casanova, «El Frente de Liberación Popular. ¿un partido cristiano de izquierdas?», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 105–36.

“estación intermedia” demócrata-cristiana, salvando la tentación de las famosas “terceras vías”», che vedremo sarà poi uno dei capisaldi fondamentali dell’esperienza di Cps⁴⁹.

Fucina di questa «estación intermedia» descritta da Comín fu invece l’esperienza editoriale di «Cuadernos para el diálogo», l’importante rivista diretta da Joaquín Ruiz-Giménez. Essa costituì un esempio paradigmatico, anche per lo spessore dei suoi collaboratori, del modo in cui una parte rilevante del laicato cattolico attraversò gli anni Sessanta nei suoi rapporti con il franchismo. Ruiz-Giménez, già ambasciatore presso la Santa Sede e ministro dell’Istruzione, quando diede alle stampe il primo numero della rivista nel 1963 aveva come obiettivo l’avvio di un dialogo conciliante tra il regime e l’opposizione, cercando di aprire spazi per una evoluzione democratica e pacifica del franchismo. Il personale processo di autocritica di un collaboratore di Franco fu influenzato non solo dall’evoluzione politica e sociale del paese, una progressiva modernizzazione economica cui non si accompagnava un adeguamento istituzionale, ma anche dagli avvenimenti conciliari e dalla pubblicazione della *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII⁵⁰. Dopo un primo periodo in cui la rivista cercò di focalizzarsi sia sul fronte religioso (attraverso la divulgazione e l’interpretazione della dottrina del Concilio) sia su quello più direttamente politico e ideologico, dalla seconda metà degli anni Sessanta i «Cuadernos» cominciarono gradualmente a “secolarizzarsi”. Questo avvenne sia per la difficoltà a trovare un terreno unitario di discussione all’interno del mondo cattolico (che la crisi di Azione cattolica mostrava essere inevitabilmente molto diviso), sia perché la rottura di Ruiz-Giménez con il regime si fece più netta: l’impegno in difesa dei diritti umani, cui contribuì anche esercitando come avvocato difensore dei prigionieri politici, schiacciò inevitabilmente sulla dimensione politica l’attività della rivista.

Fin dall’inizio, la provenienza ideologica della maggior parte dei redattori suggeriva che nei «Cuadernos» si cercasse lo spazio per la creazione di una formazione democristiana. Alla metà degli anni Cinquanta erano nate le principali organizzazioni di ispirazione democristiana del paese: la Democracia Social Cristiana, guidata da José María Gil-Robles e la Izquierda Demócrata Cristiana, fondata dal professore universitario di Siviglia Manuel Giménez Fernández. La grande rivalità ideologica e personale tra i due gruppi impedì che si arrivasse con successo ad una unificazione di

⁴⁹ A. Comín, *Por qué soy marxista*, p. 248

⁵⁰ Cfr. su questo anche la testimonianza personale di Joaquín Ruiz-Giménez, «El Concilio Vaticano II y los católicos en España de 1962 a 1975», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 105–36.

queste organizzazioni. Alla morte di Giménez Fernández nel 1968, i giovani della IDC offrirono la presidenza del partito a Ruiz-Giménez, che nel frattempo era diventato, grazie alla sua attività di avvocato difensore, una delle personalità più in vista dell'opposizione antifranchista. Sotto la sua presidenza, il partito eliminò il riferimento cristiano dal proprio nome (diventando Izquierda Democrática), accentuò la proposta federalista e soprattutto si impegnò con maggiore forza per collaborare con le forze della sinistra marxista. Paradossalmente, nel momento in cui il fondatore dei «Cuadernos» arrivò ad ottenere una carica politica di rilievo all'interno del fronte antifranchista, i suoi principali collaboratori e la rivista stessa erano andati incontro ad un progressivo processo di radicalizzazione che rendeva sempre più antiquato e anacronistico il progetto politico democristiano. Sintomatica di questo spostamento fu la parabola personale di Gregorio Peces-Barba, che dal personalismo maritainiano approdò al Partito socialista all'inizio degli anni Settanta. Tracciando una storia della rivista in occasione del centesimo numero pubblicato, Peces-Barba riassumeva l'evoluzione storica della rivista nei termini di una progressiva accettazione del pluralismo politico dei cattolici:

todos los católicos que aquí estábamos éramos democristianos cuando la revista se inició, y que, sin embargo, en este momento existe un pluralismo enormemente sano en ese sentido. Lo cual creo que es sumamente importante, porque rompería ese esquema de la guerra civil, donde los católicos estuvieron en bloque en un lado⁵¹.

Questa radicalizzazione in senso socialista, cui si accompagnavano alcuni collaboratori dichiaratamente comunisti (come il leader delle CCOO Marcelino Camacho o Nicolás Sartorius) o provenienti da formazioni rivoluzionarie (come il *felipista* Alfonso Comín), non poteva che esacerbare le divisioni già forti all'interno del disunito fronte democristiano. La rivista, nelle parole dello storico Muñoz Soro, rappresentò allo stesso tempo «el fracaso del proyecto democristiano, el fin de las utopías revolucionarias y el éxito en la lucha por la reconciliación, la democracia y el europeísmo que había unido a gentes muy diversas», di cui vedremo gli esiti nel prossimo capitolo⁵². Oltre alle questioni legate al partito confessionale, fu soprattutto l'esperienza conciliare del «dialogo» tra cristianesimo e marxismo a interessare molto i «Cuadernos». In questo senso, anche la Spagna,

⁵¹ Gregorio Peces-Barba, *Juicio crítico a «Cuadernos para el Diálogo»*, «Cuadernos para el Diálogo», n. 100, gennaio 1972

⁵² Muñoz Soro, *Cuadernos para el diálogo*, 23.

con tutte le specificità legate alla dittatura e all'illegalità delle formazioni politiche di sinistra, partecipò alla stagione internazionale del dialogo tra cattolicesimo e marxismo.

L'apertura al marxismo da parte dei militanti cristiani doveva scontare in Spagna alcuni problemi di lungo periodo come la debolezza teorica del marxismo spagnolo prima della guerra civile e poi soprattutto l'ovvia censura di pubblicazioni durante il regime. Secondo la testimonianza di Fernández Buey, prima degli anni Sessanta praticamente non c'era un mercato clandestino di editoria marxista, e le informazioni venivano ricavate da libri di critica a Marx, che spesso presentavano ampi brani antologizzati, oltre ad alcune opere dalla ristretta circolazione che venivano da Francia, Italia, Argentina e Messico. Questa difficoltà di libera informazione sul marxismo, oltre al carisma personale di alcune figure intellettuali di spicco come Jorge Semprún o Manuel Sacristán, viene individuata da Fernández Buey come il principale elemento di attrazione dei giovani studenti e militanti cattolici.

La situazione iniziò a cambiare nel corso degli anni Sessanta, quando cominciarono ad essere pubblicati legalmente alcuni libri di orientamento marxista, diffusi attraverso alcune case editrici specializzate come Ciencia Nueva, Edició de Materials, Equipo Editorial e Ayuso. Questa esperienza durò fino alla proclamazione dello Stato d'eccezione nel 1969, quando ci fu una forte stretta repressiva del regime. Dal 1965, sull'onda delle lotte studentesche ed operaie, cominciarono a diffondersi in Spagna i primi gruppi trozkisti, maoisti e guevaristi, che si impegnarono per rompere l'egemonia del Partito comunista sul fronte politico ed intellettuale della protesta antifranquista. Fernández Buey individua all'inizio degli anni Settanta almeno tre correnti teoriche del marxismo spagnolo: quella di Jorge Semprún e Fernando Claudín, riuniti nell'esperienza dei «Cuadernos de Ruedo Ibérico», rivista nata dopo la loro espulsione dal Pce nel 1964; quella di Manuel Sacristán e del suo gruppo a Barcellona; quella di Gustavo Bueno e del gruppo di Oviedo⁵³. A dimostrazione di come il fenomeno dello studio del marxismo e della militanza comunista riguardasse settori rilevanti dell'ambiente universitario, nel corso degli anni Sessanta furono diversi i professori a perdere le proprie cattedre a causa della loro militanza politica. Oltre a Manuel Sacristán, vennero espulsi anche Tierno Galván, poi fondatore del Partito Socialista Popolare, e il filosofo José Luis López Aranguren

⁵³ Cfr. le dettagliate informazioni sulla diffusione delle opere fondamentali del marxismo in Spagna nel contributo di Francisco Fernández Buey, «La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos durante la dictadura franquista», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 105–36.

«que, si representaba algo, era un cristianismo más o menos de izquierda, o de euroizquierda, aunque no me he considerado nunca sumamente de izquierda»⁵⁴.

Mentre il rinnovamento conciliare spinse in tutta Europa i cristiani verso il «dialogo» con il marxismo, in Spagna questo poté realizzarsi, con le difficoltà legate alla dittatura, grazie all'apporto di alcune importanti personalità e riviste. Oltre a «El Ciervo» di Barcellona e all'Istituto Fe y Secularidad fondato da Alvarez Bolado si distinsero nell'attenzione dedicata al problema lo stesso Ruiz Giménez, con i «Cuadernos», oltre ai settori del clero progressista più sensibili all'incontro con la militanza marxista, come José María de Llanos, José María Díez-Alegría e José María González Ruiz⁵⁵. Gli incontri internazionali del «dialogo» furono peraltro la prima occasione d'incontro tra i politici spagnoli dell'opposizione in esilio e gli intellettuali cattolici che componevano le delegazioni spagnole, come Alvarez Bolado, Jesús Aguirre, González Ruiz. Il gesuita Alvarez Bolado, dopo aver partecipato al convegno di Salisburgo del maggio 1965 raccontò come fatto positivo l'aver fatto astrazione delle realizzazioni storiche di marxismo e cristianesimo, dal momento che «nunca son una prueba contra la verdad o contra la posibilidad dinámica de una doctrina los errores que se hayan cometido en su nombre»⁵⁶.

Questi incontri cristiano-marxisti, che condividevano con le omologhe esperienze europee nella seconda metà degli anni Sessanta il carattere principalmente filosofico-teologico, assunsero progressivamente la dimensione di un «dialogo in azione», che predicava la possibilità di confluenza politico-pratica a partire da una autocritica dei rispettivi integrismi senza per questo perdere la propria

⁵⁴ L'autodefinizione è in José Luis López Aranguren, «Presentación del Simposio», in *Euroizquierda y cristianismo: presente y futuro de un diálogo*, a c. di Instituto Fe y Secularidad (Madrid: Fundación Friedrich Ebert, 1991), 13.

⁵⁵ Sulla rivista «El Ciervo» cfr. Rosario Bofill, «El Ciervo. Mirada y espejo de los cambios del catolicismo español», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 105–36. Su Fe y Secularidad cfr. da ultimo Carl-Antonius Lemke-Duque, «El Instituto “Fe y Secularidad” y el diálogo de los jesuitas españoles sobre marxismo y secularización (1967-1987): “Europa como espacio de paz”», *Memoria y Civilización* 22 (2019): 703–26. Su padre Llanos e Díez-Alegría si rimanda ai due lavori biografici Juan Antonio Delgado de la Rosa, *El profetismo del padre Llanos (1906-1992): entre la perplejidad y la frontera* (Ediciones Endymion, 2016); Juan Antonio Delgado de la Rosa, *José María Díez-Alegría: un jesuita socialista humanista en medio de la clase obrera* (Ediciones Endymion, 2018). Di González Ruiz è possibile consultare i due volumi di memorie González Ruiz, *Memorias de un cura. Papeles en la democracia*.

⁵⁶ Alvarez Bolado, *Las conversaciones de Salzburgo*, «Razón y Fe», n. 810-11, luglio-agosto 1965. Il teologo spagnolo sulle pagine della stessa rivista fece un resoconto del successivo incontro della Paulus Gesellschaft a Herrenchiemsee della primavera del 1966, in cui dimostrò, con alcune critiche, di apprezzare l'intervento di Giulio Girardi. Cfr. Alvarez Bolado, *Marxistas y cristianos en la Isla de los Hombres*, «Razón y Fe», n. 821-23, giugno-agosto 1966.

natura, in modalità simili a quelle che abbiamo visto essere predicate da Giulio Girardi all'alba del Sessantotto⁵⁷. Lo stesso González Ruiz sintetizzava la questione alla fine degli anni Sessanta:

Hoy por hoy, el diálogo entre los humanistas ateos y nosotros, cristianos, ha de entablarse a propósito de la construcción de un mundo humano en el que vayan desapareciendo las alienaciones. Más adelante, una vez asegurada la colaboración leal y sincera en la construcción del mundo, nuestras relaciones podrán versar sobre la fe y la religión⁵⁸.

Sul versante marxista, importante fu il processo di ripensamento interno al comunismo spagnolo in relazione all'ateismo, su cui pesavano ancora le teorie leniniane. Grazie all'influenza del marxismo italiano e francese, sia nell'elaborazione ideologica ufficiale dei partiti comunisti sia nell'attività di intellettuali come Lucio Lombardo Radice e Roger Garaudy, intellettuali spagnoli come Manuel Azcárate, Manuel Ballestrero e Federico Melchor cominciarono a riflettere, da parte comunista, sulla distinzione tra materialismo storico e materialismo filosofico, oltre che sulla concreta evoluzione del cattolicesimo spagnolo postconciliare, e nella sua progressiva presa di distanza dal regime⁵⁹. Non si trattò di un'attenzione esclusivamente intellettuale da parte del Partito comunista, ma di una vera e propria azione culturale e politica, che se da un lato subiva certamente l'influsso del comunismo italiano (pensiamo al discorso di Bergamo di Togliatti, più volte citato dai comunisti spagnoli) aveva anche delle concrete ragioni per focalizzarsi su questo tema, legate soprattutto all'azione dei movimenti apostolici. Il Pce, intorno alla metà degli anni Cinquanta, aveva infatti iniziato la politica di *Reconciliación nacional*, intesa come nuova strategia di lotta contro il regime franchista⁶⁰. Una importante conseguenza di questa svolta, fu l'inizio della collaborazione tra i militanti operai legati al partito e i responsabili dei movimenti apostolici, in una comune e sotterranea battaglia per farsi eleggere negli organi del sindacato verticale e poi, lo abbiamo visto, creare i nuovi sindacati

⁵⁷ Così si espresse per esempio Jesús Aguirre nell'introduzione a Jesús Aguirre, Manuel Sacristán, e José Luis López Aranguren, a c. di, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo* (Madrid: Alianza Editorial, 1969). Sull'esperienza del dialogo nella Spagna degli anni Sessanta cfr. Daniel Francisco Álvarez Espinosa, *Cristianos y marxistas contra Franco* (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003).

⁵⁸ José María González Ruiz, *El cristianismo no es un humanismo: apuntes para una teología del mundo* (Ediciones Península, 1966), 125.

⁵⁹ Si vedano ad esempio i loro articoli sul tema nelle principali riviste teoriche del partito: M. Azcárate, *Anotaciones de un marxista español*, «Realidad», n. 5, 1965; Id., *Aspectos del diálogo católico-marxista*, «Realidad», n. 11-12, 1966; Id., *Realidades españolas en el diálogo cristiano-marxista*, «Nuestra Bandera», n. 54, 1967; F. Melchor, *Comunistas y católicos. Experiencia de una colaboración. Los católicos en el partido*, «Nuestra Bandera», n. 56-57, marzo 1968.

⁶⁰ Sulla storia del Partito comunista spagnolo cfr. almeno Carme Molinero e Pere Ysàs, *De la hegemonía a la autodestrucción: el Partido Comunista de España (1956-1982)* (Barcelona: Crítica, 2017).

autonomi. Questa collaborazione, non senza incertezze e resistenze, fu attivamente perseguita dalla politica comunista⁶¹.

Lo stesso segretario del partito Santiago Carrillo, in una dichiarazione al giornale italiano «L'Unità» affermò che

Los comunistas reconocemos, con nuestra mejor voluntad, la lealtad y la combatividad de nuestros amigos católicos. Confiamos en ellos, en su acción por la libertad y la justicia, como si fueran nuestros hermanos [...] Nuestras relaciones con ellos son excelentes y pensamos que esta alianza se prolongará en la lucha por una democracia política y económica y, un poco más lejos, por el socialismo.

A questo intervento rispose un editoriale della rivista dell'Azione cattolica «Signo» il 4 marzo 1967, in cui si affermava il legittimo pluralismo politico dei cattolici, la rinuncia al «confesionalismo ideológico» nella collaborazione con «movimientos de auténtica promoción humana», «ningún freno en su inserción en movimientos auténticamente liberadores e, incluso, en una marcha directa hacia el socialismo». L'editoriale chiedeva però, nel rispetto dell'unità della classe operaia, che i comunisti rinunciassero ad monopolizzare il movimento sindacale. Effetto principale di questo editoriale di apertura di dialogo fu la decisione dei vescovi, in quel momento riuniti nell'Assemblea plenaria sull'Azione cattolica, di ammonire i responsabili della rivista, rinnovare il suo consiglio di redazione e, soprattutto, accettare le dimissioni del suo direttore Rafael González, presentate già da diverso tempo⁶².

In *Nuevos enfoques a problemas de hoy*, un'importante ricapitolazione sulla strategia del Partito comunista spagnola nella sua quasi trentennale lotta clandestina, Carrillo ritornò sul tema, esprimendo solidarietà con i «militantes obreros católicos» nel loro conflitto con la gerarchia. La loro testimonianza cristiana nel mondo operaio, affermava il Segretario del partito, «es una base sólida de conciencia, puesto que en ellos la conciencia cristiana desempeña un papel análogo al que entre nosotros tiene la conciencia comunista»⁶³. Senza voler sminuire le divergenze ideologiche su cui dibattevano gli intellettuali, Carrillo riteneva tuttavia che la professione dell'ateismo non fosse il

⁶¹ Cfr. ad es. lo scambio tra la Hoac e il Pce su limiti e possibilità della collaborazione nella lotta operaia, riassunto anche nella stampa: *Los cristianos y la colaboración con grupos de diferentes ideologías*, «Bulletin Hoac», n.44-45, ottobre 1965 e la risposta di S. Alvarez, *Los comunistas y la colaboración con los católicos*, «Nuestra Bandera», n. 4748, febbraio-marzo 1966

⁶² Murcia Santos, *Obreros y obispos en el franquismo*, 430-32.

⁶³ Santiago Carrillo, *Nuevos enfoques a problemas de hoy* (Paris: Éditions sociales, 1967), 62.

compito principale del Partito comunista, motivo per cui mentre si combatteva per la rivoluzione era necessario «aplicar todas nuestras energías comunes a la obra de hacer éste bajo mundo más habitable a los hombres, y para ello hay que garantizar plenamente la libertad religiosa»⁶⁴. Più tiepida in quel periodo fu invece la prospettiva del Partito socialista in esilio: stante una tendenza pressoché maggioritaria a liquidare come opportunisti i cambiamenti che si stavano osservando nella Chiesa cattolica, il tema fu affrontato ufficialmente solamente dell'agosto 1967, al Congresso di Toulouse. La dichiarazione finale, in un passaggio ispirato e promosso da Gregorio Peces-Barba, si limitava ad affermare che il socialismo era laico e non legato alla dimensione della trascendenza, ma non antireligioso; motivo per cui, non c'era incompatibilità tra il socialismo ed un cristianesimo inteso come «religión de amor al prójimo»⁶⁵.

Intorno alla fine degli anni Sessanta i dirigenti del partito comunista cercarono anche di intrattenere rapporti più stabili con gli esponenti più in vista del clero progressista, oltre che di raggiungere qualche membro della gerarchia. Per alcuni la relazione con «esos grupos de curas progresista va a tener una gran importancia para la movilización incluso de los trabajadores y otras fuerzas católicas»⁶⁶. Nel 1969 si arrivò anche ad un evento di grande rilevanza: un incontro tra una delegazione del Partito comunista e il cardinal primate di Toledo, Tarancón. Questi, secondo il resoconto fatto dai dirigenti comunisti al Comitato esecutivo, espresse timori e sfiducie sulla sincerità del Pce nei suoi propositi democratici e favorevoli alla religione: se era vero infatti che «también la Iglesia está cambiando», e che quindi in quel momento poteva essere utile per i comunisti una collaborazione con i cattolici, «hay un núcleo que siempre será irreconciliable entre ustedes y nosotros [...]». Si, hoy es la táctica, hoy está de acuerdo, pero bueno, ¿y mañana?». Ciò nonostante, nelle opinioni dei leader comunisti, si trattava di un importante passo avanti nei rapporti con il mondo cattolico, e lo stesso Tarancón sembrava loro dimostrare un'attenzione e una volontà di cominciare un dialogo sul più lungo periodo, specialmente su questioni più concrete legate al problema della repressione e della richiesta di amnistia per i delitti politici⁶⁷.

⁶⁴ Ivi, p. 138

⁶⁵ Abel Hernández, «La Iglesia y el socialismo en la España democrática», in *La Iglesia en la historia de España*, a c. di José Antonio Escudero (Madrid: Marcial Pons, 2014), 1314.

⁶⁶ Pce, Verbale Comité Ejecutivo, dicembre 1969, in Archivo Histórico Pce, Documentos [AHPce, Doc], Comités Ejecutivos, carpeta 54

⁶⁷ Cfr. Verbale Comité Ejecutivo, dicembre 1969, specialmente l'intervento di Simón Sánchez Montero e la risposta del segretario del Psuc Gregorio López Raimundo, in AHPce, Doc, CE, carp. 54

Qualche mese prima all'interno del Pce si era ancora discusso della situazione della Chiesa, i cui settori più attivi nella mobilitazione antifranchista stavano spostando anche la gerarchia su posizioni meno concilianti con il regime. Intervenendo sulla questione, che a detta di diversi dirigenti aveva una importanza fondamentale per la caduta della dittatura e l'instaurazione della democrazia, Manuel Azcárate insistette sulla necessità del partito di avvicinarsi alle organizzazioni cattoliche e ai settori del clero orientati verso il socialismo: infatti, se l'opposizione a Franco arrivava fino al Papa⁶⁸, si trattava di un'opposizione che presto avrebbe ostacolato l'influenza comunista nel mondo cattolico. Per questo occorreva «tener un tipo de organización de curas» orientata verso il socialismo, in modo da «tener una base de influencia sobre amplísimos sectores católicos», dal momento che non era possibile immaginare in quel momento la creazione di un organismo più direttamente politico e militante⁶⁹.

La realtà del cattolicesimo progressista, che andava dai movimenti apostolici ai preti operai, dai giovani intellettuali democristiani ai movimenti di sinistra radicale, elaborò variamente un arsenale teorico e religioso che, traendo linfa dall'insegnamento conciliare – di cui sottolineavano le aperture alla società pluralista, aconfessionale e democratica di stampo occidentale – metteva in crisi le basi della legittimazione religiosa del tipo di società autoritaria proposta dal franchismo. Questo fronte minoritario, scollegato ma molto attivo del cattolicesimo spagnolo contribuì in questi anni alla «decostruzione del nazionalcattolicesimo», cioè alla delegittimazione cattolica del franchismo, iniziando prima sul piano sociale e militante e poi anche attraverso l'azione delle riviste progressiste e la riflessione intellettuale⁷⁰.

⁶⁸ Nel corso del 1968 ci fu un importante scontro tra Paolo VI e Franco: papa Montini chiese infatti al dittatore spagnolo di rinunciare al diritto di presentazione dei vescovi stabilito dal Concordato del 1953. Il rifiuto da parte del dittatore fu accompagnato dalla decisione, presa dal governo spagnolo, di mettere in funzione un carcere esclusivamente dedicato all'accoglienza di sacerdoti e religiosi, che fu aperto a Zamora nell'estate di quell'anno.

⁶⁹ Cfr. Verbale Comité Ejecutivo, aprile 1969, AHPce, Doc, CE, carp. 54

⁷⁰ Josep Maria Margenat, «La deconstrucción del nacionalcatolicismo», in *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a c. di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 105–36. Per un esempio di questa decostruzione, si veda il numero monografico della rivista «Iglesia viva», n. 30, 1970 dedicato appunto all'analisi del concetto di nazionalcattolicesimo.

2.1.3 La transizione prima della transizione: l'Asamblea Conjunta (1971)

Come recepirono il clero e la gerarchia questo cambiamento nel corso degli anni Sessanta? Abbiamo visto come la metà degli anni Sessanta non avesse trovato la maggioranza dell'episcopato spagnolo particolarmente disposta ad accettare le fughe in avanti dei movimenti cattolici. Testimonianza ulteriore di questa tensione si ebbe nel giugno 1966, quando la Commissione permanente della Conferenza episcopale pubblicò il documento *La Iglesia y el Orden temporal a la luz del Vaticano II*, che doveva costituire il perno dell'attività di ricezione dell'insegnamento conciliare nella Chiesa spagnola. Parlando specificatamente dell'impegno temporale della Chiesa, un tema evidentemente sensibile per una parte considerevole e attiva del cattolicesimo spagnolo, i vescovi affermavano che la Chiesa era legittimata a dare il suo giudizio sulle istituzioni politico sociali solamente se lo esigevano i diritti della famiglia, della persona o la salvezza delle anime; tuttavia, si chiudeva il documento in questo modo: «No creemos que este sea el caso de España»⁷¹.

Si trattava di una evidente ed ennesima legittimazione religiosa del regime che strideva fortemente con un contesto in cui sempre più venivano moltiplicandosi manifestazioni, anche clamorose, di insofferenza che coinvolgevano anche il clero. Quella primavera, Barcellona era stata teatro di eventi che mostravano in modo ormai lampante l'abisso che separava settori rilevanti del mondo cattolico spagnolo dal regime. L'11 marzo 1966 il Sindicato Democrático de Estudiantes, una formazione clandestina dell'ambito universitario, celebrò la sua riunione fondativa nel convento dei cappuccini del quartiere Sarría di Barcellona. L'edificio fu violentemente sgomberato dalla polizia, che irruppe e arrestò molti dei presenti, e l'evento scatenò un'ampia polemica fondata soprattutto sulla contraddizione di questo intervento delle forze dell'ordine con le norme concordatarie che prevedevano l'inviolabilità dei luoghi di culto. L'evento, passato alla storia come «la Capuchinada», fu il primo passo verso la costruzione di una più solida organizzazione dell'opposizione antifranchista nella regione, che culminò nel 1971 con la creazione dell'Asamblea de Catalunya. Ci furono però anche conseguenze più immediate, direttamente riguardanti il clero catalano: in solidarietà con gli arrestati infatti l'11 maggio dello stesso anno centinaia di sacerdoti parteciparono ad una marcia silenziosa per le vie della città, inviando successivamente una lettera al capo della polizia in cui si chiedeva il rispetto della dignità della persona umana richiamandosi alla Dichiarazione universale dei

⁷¹ Comisión Permanente, *La Iglesia y el Orden temporal a la luz del Vaticano II*, 29 giugno 1966

diritti dell'uomo ma anche a brani delle encicliche giovanee e della *Gaudium et Spes*. Suscitando un'inedita eco internazionale, la protesta pacifica fu repressa da un intervento della polizia, che disperse i manifestanti con metodi violenti⁷². Nel frattempo, si andavano diffondendo anche le manifestazioni di protesta del clero basco a supporto della causa indipendentista della regione, attraverso marce, petizioni e omelie sanzionate che culminarono nel giugno 1968 con l'occupazione del palazzo vescovile di Bilbao. Come rilevarono tutte le forze dell'opposizione, e in particolare i comunisti, la discrasia tra queste manifestazioni di protesta e il documento dei vescovi mostrava «que en el seno de la Iglesia española existe – por un lado – una corriente renovadora y progresista activa y valiente y – por otro lado – unas jerarquias eclesiásticas dispuestas a frenar esa corriente aunque para ello tengan que encubrir y justificar los malos tratos contra pastores de su propia Iglesia»⁷³.

Mentre si moltiplicavano le manifestazioni di protesta e venivano alla ribalta alcune personalità ecclesiastiche particolarmente conosciute per il loro impegno antifranchista, come i sacerdoti dei quartieri popolari di Madrid⁷⁴, dal 1967 la Santa Sede operò, attraverso il nunzio Luigi Dadaglio, per cambiare gli equilibri interni alla Conferenza episcopale spagnola, nominando numerosi vescovi ausiliari (che non richiedevano l'approvazione governativa) più sensibili alle istanze del rinnovamento conciliare e politico nella penisola⁷⁵. Tra il 1969 e il 1970, nell'infuriare della contestazione europea, una inchiesta sociologica preparata dalla dinamica Commissione episcopale per il clero mostrò in modo lampante il repentino cambiamento cui era andato incontro il clero negli anni del postconcilio. I questionari sottoposti al clero in vista della convocazione di una Assemblea congiunta di vescovi e sacerdoti per affrontare i problemi del sacerdozio (argomento del Sinodo del 1971), diedero un quadro molto netto della distanza mentale e anagrafica dalla Chiesa del passato: l'immensa maggioranza dei sacerdoti intervistati credeva infatti che il concilio fosse necessario, ed esprimeva una forte critica alla formazione teologica e pastorale ricevuta nei seminari; sulle questioni politiche, in molti si dichiaravano insoddisfatti della linea sinora seguita dalla gerarchia, e di fronte ad un'esplicita richiesta di informazione sulle opinioni politiche personali ben il 16% dei sacerdoti si dichiarava favorevole al socialismo, percentuale che saliva fino al 25% nei sacerdoti di età inferiore

⁷² Cfr. su questi eventi Joan Crexell, *La caputxinada* (Barcelona: Edicions 62, 1987).

⁷³ *Significado de la acción de los sacerdotes de Barcelona*, «Nuestra Bandera», n. 49-50, maggio-giugno 1966

⁷⁴ Sull'esperienza comunitaria del Pozo del Tío Raimundo, animata da padre Llanos in collaborazione con Díez-Alegria, cfr. Delgado de la Rosa, *El profetismo del padre Llanos (1906-1992)*.

⁷⁵ Joaquín Luis Ortega, «La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española», *XX Siglos*, fasc. 50 (2001): 34-44.

ai 40 anni. Dai questionari, cui risposero circa 20.000 preti, emergeva l'immagine di una Chiesa giovane, sensibile alle ingiustizie sociali e in cerca di risposte sui modi nuovi per interpretare, alla luce del Concilio, il proprio ruolo all'interno di una società sempre più secolarizzata⁷⁶.

Dopo un lungo lavoro di preparazione a livello locale, nel settembre 1971 si celebrò a Madrid l'Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, presieduta dal nuovo presidente della Conferenza episcopale Vincente Enrique Tarancón, in sostituzione di Casimiro Morcillo. La storiografia ha sottolineato a più riprese l'importanza politico-religiosa e simbolica di questo evento, definito dallo stesso Tarancón come «el acto más importante – a la vez que el más espectacular y conflictivo – realizado por la Iglesia española en los años setenta»⁷⁷. Lo storico Feliciano Montero ha particolarmente insistito sull'importanza dell'Assemblea: mostrando la profonda divisione del mondo cattolico spagnolo (tra una maggioranza conciliare antifranchista ed una franchista anticonciliare)⁷⁸, costituì tuttavia il tentativo più solido di applicazione del Concilio nella Chiesa spagnola. Per Montero questo significava concretamente l'abbandono del modello nazionalcattolico e dell'identificazione tra Chiesa e regime, cioè più complessivamente la conclusione di quel processo di transizione democratica della Chiesa spagnola (che avrebbe così anticipato e contribuito a preparare la transizione politica successiva) iniziato dai movimenti apostolici, interrotto dalla crisi di Azione cattolica e poi confermato e concluso con il documento episcopale *La Iglesia y la comunidad política* del 1973⁷⁹. Esemplificativi di questa liquidazione del nazionalcattolicesimo sul versante politico furono i passaggi più celebri delle conclusioni dell'Assemblea riguardanti la presenza della Chiesa nella società, con una chiara difesa del principio di separazione tra Chiesa e Stato e soprattutto la conclusione 34 sull'atteggiamento tenuto durante la guerra civile, votata dalla maggioranza dei presenti anche se non dai 2/3 necessari per essere ufficialmente approvata: «Reconocemos

⁷⁶ Per un'analisi dettagliata dei risultati dell'inchiesta cfr. Francisco J. Carmona Fernández, «Identidad, conciencia eclesial y situación pastoral del clero secular español según la encuesta de 1968/1970», in *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971: estudios diocesanos*, a c. di Feliciano Montero García, Joseba Louzao Villar, e Francisco J. Carmona Fernández (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2018), 119–46.

⁷⁷ Tarancón, *Confesiones*, 423. Per la sua testimonianza sullo svolgimento della Asamblea cfr. *ivi*, pp. 423–488.

⁷⁸ Espressione più chiara ed organizzata di questa seconda tendenza fu l'Hermandad Sacerdotal, su cui cfr. da ultimo José María González Sáez, «La Hermandad Sacerdotal: la oposición», in *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971: estudios diocesanos*, a c. di Feliciano Montero García, Joseba Louzao Villar, e Francisco J. Carmona Fernández (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2018), 97–118. Si veda anche, in una prospettiva di più lungo periodo Alfonso Botti, «Le resistenze cattoliche alla democratizzazione del sistema politico spagnolo (1969-76): il búnker ecclesiastico», in *L'ultimo franchismo: tra repressione e premesse della transizione (1968-1975)*, a c. di Alfonso Botti e Massimiliano Guderzo (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009), 89–115.

⁷⁹ Cfr. Montero García, *La Iglesia*.

humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos».

Nel febbraio 1972, la pubblicazione di un documento della Congregazione vaticana del clero che criticava gli aspetti più innovativi emersi dall'Assemblea mostrò l'impegno dei settori più conservatori, con l'appoggio evidente del governo spagnolo, per trovare nella curia romana degli alleati: l'obiettivo era frenare il percorso applicativo delle conclusioni dell'Assemblea e, più concretamente, mettere in difficoltà Tarancón nel momento in cui doveva essere confermato alla guida della Conferenza episcopale. Secondo la testimonianza dello stesso cardinale, un colloquio personale con Paolo VI confermò la piena fiducia vaticana nella sua azione, che vedremo nel capitolo successivo⁸⁰.

Le voci più radicali del progressismo cattolico tuttavia furono presto molto scettiche sui risultati che poteva ottenere questa Assemblea, e sul suo significato nella lotta ad un regime che li vedeva schierati in prima linea. Intorno alla fine degli anni Sessanta si erano diffuse nella penisola varie Comunità di base, che in modo paragonabile a quanto accadde nel resto d'Europa (lo abbiamo visto per il caso italiano), dopo una fase di ricerca di informazione e coordinamento (culminata nella celebrazione a Valencia della prima Assemblea delle Comunidades Cristianas de Base nel settembre 1969), cominciò a focalizzarsi sempre di più sulla militanza politica, con una radicalizzazione in senso marxista che in buona misura spinse diversi partecipanti di queste esperienze verso l'abbandono della dimensione religiosa del proprio impegno⁸¹.

⁸⁰ Tarancón, *Confesiones*, 489–509.

⁸¹ Sul fenomeno, ancora poco studiato, delle Comunità di base in Spagna cfr. Luis Pernía Ibáñez, *Comunidades Cristianas Populares. Historia y alternativa* (Malaga: Cómica, 1980). Importanti testi di riferimento dell'epoca furono Josep Dalmau, *L'Església subterrània o ma missa secularitzada* (Barcelona: Lavínia, 1969); Lluís M. Xirinacs, *Futur d'Església. Comunitat Cristiana de Base* (Barcelona: Nova Terra, 1976).

2.2. I CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN SPAGNA: L'ATTIVITÀ (1973-1982)

La crisi di Azione cattolica – unita certamente a quel più vasto fenomeno di secolarizzazione – aveva compromesso in modo grave la vita di fede degli attivisti e militanti cristiani. In particolare, dalla fine degli anni Sessanta fu evidente come una delle principali conseguenze di questa crisi fosse stata la «decepció» di gran parte dei militanti dei movimenti cristiani. Un'uscita di scena che in moltissimi casi portò alla perdita della fede di cristiani «fino a quel momento inquieti e innovatori». Ed è a partire da questa situazione che realtà alternative e parallele cominciarono a svilupparsi: gruppi di cristiani che intendevano impegnarsi nelle lotte sociali mantenendo uno spazio per la vita di fede¹. Oltre alle Comunità di base, uno dei luoghi principali dove mantenere viva, in condizioni radicalmente diverse, la tensione tra fede e politica, fu Cristiani per il socialismo. La nascita del movimento in Spagna fu legata, come vedremo, all'interesse specifico di alcune personalità del mondo intellettuale e religioso che da tempo si erano impegnate nel dialogo con il marxismo, avevano poi tratto nuove rassicurazioni e strumenti dalla teologia della liberazione latinoamericana e, prendendo proprio l'esempio dal continente, intesero costituire una nuova piattaforma che muovesse sul doppio binario di impegno nella Chiesa e impegno nei partiti della sinistra marxista con due principali obiettivi: la caduta della dittatura e, parallelamente, la fine della legittimazione religiosa del regime, attraverso il pieno riconoscimento del pluralismo politico dei cattolici.

2.2.1. La nascita di Cristiani per il socialismo (1972-1973)

Dopo la celebrazione della Asamblea Conjunta fu inevitabile una crescita esponenziale dei livelli di conflitto tra la Chiesa spagnola e il regime, secondo traiettorie e coordinate che abbiamo già avuto modo di esaminare precedentemente. Un dossier ricapitolativo sulla situazione del mondo cattolico nel corso del 1972 redatto dagli informatori del Ministero di Informazione e Turismo indicava come significative della crescente politicizzazione del cattolicesimo spagnolo le Jornadas de Fe Cristiana y Cambio social en America Latina. Si trattava di un incontro celebrato a metà di luglio a El Escorial

¹ Joan Costa i Reira, *Dels moviments d'Església a la militància política* (Barcelona: Editorial Mediterrània, 1997), 95–96.

«de abierta significación comunista con su “Teología de la liberación”, que anteriormente habían sido prohibidas en otras naciones hispano-americanas»². Questo colloquio segnalato dagli organi del regime fu in seguito ricordato come un momento ufficiale e simbolico della penetrazione in Spagna, e in Europa in generale, della teologia della liberazione³.

Il resoconto governativo affermava anche di aver compiuto un'indagine sulle opinioni dei vescovi – del cui grado di attendibilità non ci è dato sapere – secondo la quale il 75% di essi era apertamente contrario al Regime. Tra essi il 20% veniva definito solidale con la contestazione religiosa, il 35% di opinioni «progressiste», e un ultimo 20% era invece considerato «ortodosso» (cioè nazionalcattolico, professante una religiosità simpatetica con il franchismo), ma costretto a diluire le sue posizioni di sostegno al potere politico per mantenersi fedele alle direttive vaticane. Da ultimo, il restante 25% dei vescovi era considerato ancora alleato del regime, anch'esso però costretto dalla Santa Sede a non manifestare più in modo aperto il proprio sostegno. Il governo proseguiva l'attenta vigilanza sui movimenti apostolici, dei quali si segnalava «l'ossessione» per il marxismo: a tale riguardo veniva riassunto un documento del Servicio de Información della JOC che elogiava il recente incontro latinoamericano dei Cristiani per il socialismo del settembre 1972. Il resoconto si concludeva con un lungo elenco dei sacerdoti arrestati nel corso dell'anno, ricordando tra i fatti di contestazione più significativi una conferenza del gesuita Juan García-Nieto a Barcellona il 10 marzo 1972 che predicava l'accettazione del marxismo per un cattolico. Tra gli elementi più pericolosi del clero spagnolo si segnalavano Eliseo Ruiz, assistente nazionale della Hoac, filocomunista, il commentatore religioso José Chao Rego, il teologo José María González Ruiz e padre José María de Llanos⁴. Ad essi si sarebbe ben presto aggiunto José María Díez-Alegría: da tempo professore all'Università Gregoriana, il gesuita spagnolo aveva già dato mostra di sé a Roma attraverso un'attività intellettuale di forte critica alla dottrina sociale della Chiesa e di concreta azione solidale nei confronti delle realtà più dinamiche e attive del dissenso cattolico italiano. Fu costretto a rientrare in Spagna, dove venne ospitato da Llanos, a causa della sua «exclaustración» dalla Compagnia di Gesù in seguito alla

² Informe *Sector Religioso. Panorámica del año 1972*, Madrid, gennaio 1973, in Archivio General de la Administración, Administración General del Estado, Ministerio de Información y Turismo, Gabinete de enlace [d'ora in poi AGA-MIT] 42/08992 Expediente 1, *Informes y documentos: la Iglesia en España*

³ José Ignacio González Faus, «La teología de la liberación en España», in *La Iglesia en la historia de España*, a c. di José Antonio Escudero (Madrid: Marcial Pons, 2014), 1187–96.

⁴ Informe *Sector Religioso. Panorámica del año 1972*, Madrid, gennaio 1973, in AGA-MIT, 42/08992 Expediente 1, *Informes y documentos: la Iglesia en España*

pubblicazione senza autorizzazione del volume *Yo creo en la esperanza* nel dicembre 1972. Nel volume, poi piuttosto famoso nell'ambiente del cattolicesimo progressista (soprattutto italiano e spagnolo) criticava vari aspetti della Chiesa istituzionale e della dottrina cattolica, come il primato e l'infallibilità del papa, il celibato obbligatorio e la condanna del marxismo⁵.

Dossier di questo tenore si fecero sempre più frequenti nella prima metà degli anni Settanta, e portarono le alte sfere del regime a interrogarsi sulle modalità di confronto con questa situazione. Nel marzo 1973 il Ministro di Información y Turismo Alfredo Sánchez Bella, il cui dicastero si occupava della raccolta di informazioni sulla contestazione al regime, propose una serie di misure amministrative e di denuncia del Concordato e dei suoi privilegi per reprimere il movimento dissidente. A questa proposta rispose il Ministro dell'Industria José María López de Letona, affermando la necessità di un atteggiamento più fermo e severo da parte delle autorità di fronte alle «provocazioni» del clero dissidente e supportando le sanzioni proposte da Sánchez Bella. Due giorni dopo, il 9 maggio 1973, rispose anche il ministro della Marina Adolfo Baturone Colombo. A suo dire, i dati presentati dai dossier governativi non erano allarmanti, perché il clero dissidente era presente solo in alcune zone specifiche della Spagna; ricordava poi come le informative non facessero differenza tra le azioni di contestazione e il più generico (e legittimo) impegno della Chiesa nel sociale, e indicava come le misure repressive andassero accompagnate anche da effettivi miglioramenti delle condizioni economiche e sociali nei singoli territori, così da spegnere le proteste. Dello stesso tenore fu la risposta, il 30 aprile 1973, di Gabriel Pita de Veiga, generale dell'intelligence dell'esercito, che bollava come esagerata la conclusione secondo cui la maggioranza della gerarchia episcopale fosse filo-progressista. Il generale riteneva fosse giusto comminare misure economiche, giudicando però inconvenienti le sanzioni amministrative. Consigliava poi di intraprendere azioni giudiziarie non contro i sacerdoti, che i vescovi tendevano a non approvare, bensì contro i laici responsabili delle organizzazioni apostoliche. Rispetto ai rapporti con il Vaticano, Pita de Veiga affermava che tra le misure diplomatiche di pressione fosse opportuna la denuncia del Concordato, ma che non si dovesse arrivare a gesti estremi come il ritiro dell'ambasciatore presso la Santa Sede o l'espulsione del Nunzio apostolico da Madrid. Da ultimo, esprimeva un giudizio importante sul rapporto tra contestazione religiosa e realtà socio-economica del paese, un tema che a suo dire andava

⁵ José María Díez-Alegría, *¡Yo creo en la esperanza! El credo que ha dado sentido a mi vida* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975); Delgado de la Rosa, *José María Díez-Alegría*.

affrontato per risolvere la questione non soltanto attraverso misure repressive ma anche trovando mezzi e strategie positive:

La Iglesia española, en el momento actual, está recogiendo el sentimiento de este sector subdesarrollado económica y socialmente, agitando, a veces en forma de desplante, sus inquietudes y la situación de aglobo económico que padece.

Es decir, que en esta problemática de la Iglesia Católica española es indudable la existencia de un fondo de Injusticia Social real. La mejor forma de combatir y frenar la postura progresista consiste, a parte de las medidas coercitivas ya citadas, en tomar otras disposiciones de carácter positivo encaminadas a subsanar, en lo posible, el problema cierto de la Injusticia social.

Tra le misure suggerite, a titolo di esempio, si citavano un aumento degli spazi di dialogo tra classe dirigente e classi inferiori e una maggiore attenzione all'utilizzo dei mezzi di comunicazione, concentrandosi sui successi del regime⁶.

Un dossier specificatamente riservato ai Movimenti apostolici e alla loro radicalizzazione in senso marxista conteneva tra gli altri un riferimento interessante per spiegarne l'evoluzione ideologica: l'anonimo redattore riconduceva infatti questo influsso socialisteggiante non solo all'emulazione dei movimenti operai europei e latinoamericani, radicalizzatisi alla fine degli anni Sessanta, ma anche alla recente «asamblea francesa de obispos que rompía lazos históricos aceptando la tendencia socialista de los movimientos obreros»⁷.

Avremo modo di parlare più estesamente nel terzo capitolo dell'importante Asamblea di Lourdes, dalla quale emerse il documento episcopale *Pour une pratique chrétienne de la politique*. Possiamo limitarci a segnalare, per il momento, come questo testo fosse ben presente nella mente dei vescovi spagnoli, che poco tempo dopo, non a caso, decisero di occuparsi pubblicamente della medesima questione⁸.

Nel gennaio 1973 infatti vedeva la luce il «secondo atto» dell'Asamblea Conjunta, cioè la ricezione ufficiale da parte della gerarchia episcopale di alcuni dei contenuti espressi in quella sede. Il documento della Conferenza episcopale su *La Iglesia y la comunidad política* costituì la riflessione

⁶ *Estudios e informes sobre la Iglesia española*, AGA-MIT, 42/08992, Expediente 4

⁷ *Dossier sobre los Movimientos Apostolicos Obreros. Prosocialismo de los movimientos apostolicos obreros*, Madrid, 18 dicembre 1972, AGA-MIT, 42/09011 Expediente 7

⁸ Un primo commento di comparazione dei due documenti, che sottolinea il più trasparente e inclusivo processo redazionale del testo francese così come delle conclusioni più chiare dal punto di vista politico è A. Duato, *Dos documentos paralelos sobre Cristianismo y política*, «Iglesia Viva», n. 43, gennaio-febbraio 1973. Per un primo commento alla lettera dei vescovi francesi cfr. invece *Obispos franceses y cristianos socialistas en diálogo*, «Pastoral Misionera», n. 3-4, maggio-agosto 1972

dottrinale che doveva guidare una comunità ecclesiale rinnovata alla luce dell'insegnamento conciliare sui rapporti tra fede e politica, improntata ad un riconoscimento del pluralismo politico e ad una trasformazione dei rapporti tra Chiesa e Stato⁹.

Ricapitolando le diverse posizioni che in quel momento si scontravano all'interno della Chiesa a proposito della giusta relazione tra fede e comportamento politico, i vescovi segnalavano alcuni «atteggiamenti parziali o erronei». In primo luogo vi erano le posizioni di coloro che, utilizzando l'analisi marxista, ritenevano la lotta di classe come lo strumento più efficace per risolvere le ingiustizie. A questi si aggiungevano però anche coloro che si avvalevano dei mezzi del potere economico o politico e della loro influenza sui mezzi di comunicazione «para imponer su particular concepción de la misión de la Iglesia en relación con los problemas temporales», volendosi di fatto sostituire al magistero dei vescovi nell'orientare il popolo cristiano. Questo riferimento implicito alle pressioni governative era certamente un elemento di novità nella pastorale collettiva. E proprio alla luce dello stato di divisione nel seno della comunità ecclesiale, così come dei rischi di strumentalizzazione politica della fede, i vescovi sentivano l'esigenza di affermare la propria posizione su questo tema spinoso e divisivo. Una prima parte del documento si preoccupava di recuperare la dottrina conciliare, ampliata dalle encicliche sociali di Paolo VI (da ultimo la *Octogesima Adveniens*) sulle relazioni tra Chiesa e realtà temporale. Ricordavano che la Chiesa non imponeva un determinato modello di società, che la fede non andava confusa con nessuna ideologia politica e che, ciononostante, questa spingeva naturalmente ad un impegno concreto in favore della giustizia. Facendo proprio il riconoscimento del pluralismo solennemente affermato da Paolo VI¹⁰, i vescovi spagnoli ritenevano necessario «que exista en la comunidad política espacio suficiente para que sus miembros puedan asumir de manera eficaz esta pluralidad de compromisos individuales y colectivos».

In un momento di grande tensione intraecclesiale e di scontro con il regime, la Conferenza episcopale ritornava ad esprimersi anche sul ruolo del magistero gerarchico, sul suo diritto-dovere di interpretare e diffondere i principi morali da osservare in ambito temporale, e conseguentemente sul suo obbligo di dare giudizi sui principi sociopolitici nella misura in cui questi «afectan a la

⁹ Cfr. Montero García, *La Iglesia*, 286.. Per una critica alla posizione di Montero, secondo cui il documento rappresentasse la chiara presa di posizione della gerarchia a favore della democrazia, cfr. Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia*, 72–76.

¹⁰ «Una medesima fede cristiana può condurre a impegni diversi», *Octogesima Adveniens*, §50

dignidad y a los derechos de la persona, al sentido último de nuestra existencia y a los valores éticos de los actos y actitudes humanas». Si aggiungeva un passaggio sulla liceità, con cautele, dell'atto della «denuncia profetica», intesa come atto pubblico di fedeltà al Vangelo nella lotta contro le ingiustizie e manifestazione della volontà di perfezionamento e consolidamento della società. Ripetendo quanto affermato dal Sinodo dei vescovi del 1971, il documento invitava i sacerdoti a mantenere una giusta distanza dagli incarichi politici e ad escludere una funzione direttiva o una militanza attiva in un partito politico.

La seconda parte del documento si focalizzava invece più direttamente sui rapporti tra Chiesa e Stato, riportando pubblicamente al centro dell'attenzione la questione della riforma del Concordato. Il Concilio sotto questo punto di vista aveva espresso il doppio criterio orientativo della «mutua indipendenza e sana collaborazione» tra le due entità, e a questo la Chiesa del cardinale Tarancón intendeva obbedire. Per questo, ritornavano sul tavolo le questioni già lungamente affrontate nel periodo precedente: ricordando l'esigenza della libertà religiosa, già sancita dalla legge del 1967, i vescovi si soffermavano su due punti specifici: la confessionalità dello Stato e la rinuncia ai privilegi. Rispetto alla prima, si sottolineava come questa dovesse contemperarsi con il diritto alla libertà religiosa, evitando ogni tipo di strumentalizzazione da parte del potere politico; la seconda invece, richiedeva preliminarmente una riflessione su quali fossero privilegi e quali invece fossero giusti diritti da riconoscere. Dando indicazioni chiare su come veniva inteso il rinnovo del Concordato, il documento episcopale giudicava utili e necessarie l'eliminazione del Tribunale speciale per il clero e il diritto di presentazione dei vescovi, punto sul quale si concentravano le preoccupazioni della Santa Sede¹¹. Nuovamente si ripeteva la volontà di distanziamento dalla politica attiva da parte del clero, chiedendo allo Stato spagnolo le opportune modificazioni legali per far sì che non fosse più prevista la presenza di personale ecclesiastico in organismi politici e governativi. A proposito di un altro elemento che sarebbe stato al centro delle polemiche successive, il sostegno economico statale alle attività religiose, nel documento si proponeva di rimettervi mano per eliminarne gli elementi anacronistici, mentre a proposito della presenza della Chiesa nel campo educativo si affermava chiaramente come, fatto salvo il diritto di tutti i cittadini alla libertà religiosa, l'insegnamento religioso e le scuole cattoliche costituissero non un privilegio ma un

¹¹ Non a caso il tema fu al centro di ripetuti scontri anche personali tra Franco e Paolo VI, come messo in luce da Vincente Carcel Orti, *Pablo VI y España* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997). e da ultimo da Juan María Laboa, *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II* (Madrid: Editorial PCC, 2017).

diritto della Chiesa, cui corrispondeva un dovere dello Stato di promuovere questo tipo di educazione¹².

Il documento dei vescovi, oltre alle ovvie reazioni contrariate da parte governativa, stimolò un ampio dibattito nella base ecclesiale e negli organi di informazione cattolici, che come abbiamo visto da tempo si erano interessati particolarmente alle problematiche della azione politica dei cristiani e, chiaramente, al rapporto tra la Chiesa e il regime franchista. Limitandoci al solo dibattito nell'area progressista, la rivista «Pastoral Misionera» fu indubbiamente quella più polemica, essendo l'organo di informazione religiosa più vicino alle posizioni del dissenso cattolico¹³. Un primo editoriale si fece portavoce del malcontento serpeggiante nell'Assemblea Congiunta, che non si considerava adeguatamente rappresentata in queste conclusioni della gerarchia. Da un lato infatti sembrava evidente il focus prioritario su questioni di politica ecclesiastica (le relazioni Chiesa-Stato) rispetto all'impegno di guida pastorale della comunità. Dall'altro lato veniva biasimata l'assenza di una analisi e di una autocritica delle ragioni delle evidenti differenze rispetto al comportamento dei vescovi durante la crisi del 1966: i vescovi che prima avevano accusato l'Azione cattolica di temporalismo erano gli stessi che ora chiamavano i laici all'impegno e alla manifestazione pubblica del loro parere¹⁴. Un secondo editoriale più moderato si concentrò invece sugli aspetti positivi del documento, come la riaffermazione dell'ecclesiologia conciliare a proposito dei rapporti con la realtà temporale e il riconoscimento del pluralismo culturale e religioso della società. Si rimarcava ancora negativamente la tendenza della gerarchia a presentarsi come coscienza dottrinale dello Stato cattolico più che come coscienza critica del popolo, come le era invece stato richiesto a gran voce dagli ambienti progressisti¹⁵. Anche Joaquín Ruiz Giménez, su «Cuadernos para el Diálogo», fu piuttosto critico, sottolineando soprattutto il silenzio della gerarchia sui problemi concreti dei diritti umani che erano stati espressi dall'Assemblea Congiunta, e su cui si sarebbe poi concentrata l'azione del mondo cattolico negli anni successivi¹⁶.

¹² CEE, *La Iglesia y la comunidad política*, 23 gennaio 1973

¹³ Casimir Martí, *Iglesia y sociedad en España (1965-2010): en la trayectoria de las revistas «Pastoral Misionera» y «Frontera»* (Valencia: Atrio Llibres, 2013).

¹⁴ *Improvisación y desfase en la Asamblea episcopal*, «Pastoral Misionera», n. 1, 1973

¹⁵ *Ante el documento «La Iglesia y la comunidad política»*, «Pastoral Misionera», n. 2, 1973. Su posizioni simili, per quanto più attente a sottolineare gli aspetti positivi pur rimarcando le ambiguità del documento, il commento sulla rivista ufficiale dei gesuiti spagnoli di T. Zamarrigo, *El documento «La Iglesia y la comunidad política. Luz para el confusionismo»*, «Razón y Fe», n. 903, aprile 1973

¹⁶ «Cuadernos para el Dialogo», n. 113, febbraio 1973

Fernando Urbina, aprendo un numero monografico della rivista «Iglesia Viva» sul documento episcopale, intese il testo come «segno» di un processo di cambiamento dell'episcopato spagnolo: il suo passaggio cioè dalla minoranza alla maggioranza conciliare e l'abbandono del nazionalcattolicesimo¹⁷. Il teologo José María Rovira Bellosó aggiungeva a queste considerazioni che il riconoscimento del pluralismo politico insito nel documento sembrava allontanare la tentazione del partito confessionale, per evitare il rischio che si ripettesse il fenomeno di consacrazione di una politica concreta e determinata¹⁸.

Il documento fu ben accolto anche dai comunisti spagnoli. Il leader del Partito comunista catalano (Psuc) Gregorio López Raimundo lo identificò come importante segnale dell'acuirsi delle tensioni tra Chiesa e franchismo. Questo conflitto era infatti considerato «uno de los elementos más importantes del proceso de descomposición acelerada del régimen»: sua importante conseguenza politica sarebbe stata lo sviluppo di una forza politica di centro tendenzialmente democratica favorita dall'istituzione ecclesiastica, che avrebbe contribuito all'isolamento delle aree più reazionarie e, di conseguenza, ad un possibile ammorbidimento delle posizioni dell'esercito¹⁹.

Mentre si discuteva di questo importante documento della gerarchia, nella base del mondo cattolico si assisteva, dopo la crisi di Azione cattolica, ad un nuovo ed importante attivismo, attraverso organizzazioni clandestine. Cristiani per il socialismo in Spagna rispose quindi a questa esigenza di un lavoro politico e religioso che, intendendo approfondire la fede a partire da una militanza socialista, era costretto ad agire nell'illegalità. Il commentatore religioso José Chao Rego, in un suo volume del 1975, identificò nell'apparizione di Cps una linea di separazione tra una Chiesa espressione del documento episcopale e quella legata alla contestazione:

A partir de entonces, una Iglesia nacida a raíz del Concilio – ideológica y no sólo temporalmente posconciliar –, también se convertía en posterior a la Conjunta. La mayor parte de los cristianos “conciliares” permanecieron tristemente embalsamados en las aguas estancas de un *aggiornamento* aplicacionista y reformero, entorpecidos para entender los nuevos rumbos. Si la Iglesia preconiliar, integrista, quedaba fuera de juego y resultaba ex-temporánea, la Iglesia conciliar no atinaba a ser contemporánea. Pero devenía oficial y “fiel”. La otra, posconciliar, aparecía en exceso revolucionaria y

¹⁷ Fernando Urbina, *Para una lectura eclesial y social del documento*, «Iglesia Viva», n., gennaio 1973

¹⁸ José María Rovira Bellosó, *Pluralismo y autoridad en la Iglesia*, «Iglesia Viva», n. 43, gennaio-febbraio 1973

¹⁹ G. López Raimundo, *Informe del CC al III Congreso PSUC*, febbraio 1973, in AHPce, Doc, carp. 54. Sulla storia del Psuc cfr. Carme Molinero e Pere Ysàs, *Els anys del PSUC: el partit de l'antifranquisme (1956-1981)* (Barcelona: Avenç, 2010). Del Segretario del Psuc si può leggere anche la storia-testimonianza Gregorio López Raimundo, *Para la historia del PSUC: la salida a la superficie y la conquista de la democracia* (Barcelona: Ediciones Península, 2006).

novedosa, porque muchos eclesiásticos, nada machadianos, se resisten a creer que se haga camino al andar²⁰.

Nel corso del 1972 erano giunte in Spagna notizie a proposito dell'incontro dei Cristiani per il socialismo di Santiago. Oltre alle informazioni date dalla stampa ecclesiastica²¹, contribuirono alla diffusione del messaggio del movimento latinoamericano sia l'incontro dell'Escorial sia il fatto che, come uditori spagnoli, avevano partecipato all'incontro di Santiago il teologo José María Rovira Belloso e l'attivista Josep Ribera²². Quest'ultimo, dopo un periodo di lavoro nei quartieri marginali in Cile, era da poco rientrato in Spagna, dove aveva fondato il CIDOB, un centro di studio e di coordinamento per le azioni di solidarietà con i paesi del Terzo mondo²³. Secondo una testimonianza di Rovira Belloso, l'esperienza latinoamericana aveva molto colpito Alfonso Comín, sempre più interessato a creare qualcosa di simile a Barcellona, contando sull'interesse di Ribera e l'aiuto dell'amico e collaboratore di lunga data Juan García Nieto²⁴. García Nieto, gesuita, aveva conosciuto Comín in quella grande fucina di militanti cattolici che fu il Servicio Universitario del Trabajo (SUT), di cui abbiamo parlato. Nel 1963 aveva iniziato a insegnare alla Escuela Superior de Administración de Empresa (ESADE) di Barcellona, dove riuscì successivamente a invitare anche Comín. Grazie al lavoro nella ESADE, García Nieto entrò in contatto stretto con i movimenti cattolici operai e la Misión Obrera di Barcellona, entrambi in quel periodo molto attivi nella lotta antifranchista. Dal 1966 si era trasferito a Cornellá, dove a partire dalla predicazione domenicale in quartiere operaio diede vita ad una Comunità di base tra le più attive sul fronte politico-religioso²⁵. Non a caso, fu in quella

²⁰ Xosé Chao Rego, *La Iglesia que Franco quiso* (Madrid: Mañana, 1977), 79.

²¹ J.C. García, *Reflexiones sueltas sobre el primer encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo*, «Pastoral Misionera», n. 5, 1972; J.A. Juárez, *Cristianos y socialismo, dos mundos en diálogo*, «Vida Nueva», n. 834, 27 maggio 1972. G. Girardi, *Los cristianos y el socialismo: de Medellín a Santiago*, «Pastoral Misionera», n. 1, gennaio 1973 (traduzione di un articolo comparso sul giornale francese «Le Monde» il 7-8 maggio 1972). L'anno precedente la rivista «Vida Nueva» si era ampiamente occupata della realtà dei cattolici-marxisti cileni, raccogliendo la testimonianza del primo nucleo di Cristiani per il socialismo. Cfr. J. Alegría, *Nos sentimos comprometidos en este proceso y queremos contribuir a su éxito (80 sacerdotes chilenos optan por el socialismo)*, «Vida Nueva», 782, 15 maggio 1971.

²² Testimonianza della partecipazione all'incontro di Santiago in Jordi Solé Tura, *Una historia optimista. Memorias* (Madrid: Aguilar, 1999), 308.

²³ Cfr. J.A. Bacells et. al, *A Josep Ribera*, Barcellona, 2017, liberamente scaricabile all'indirizzo:

https://www.cidob.org/cidob/historia/josep_ribera_fundador_y_director_de_cidob_1973_2008

²⁴ José Rovira Belloso, *Recuerdo de Alfonso Comín*, «Taula de canvi», n. 3, 1981.

²⁵ Josep Rambla i Blanch, «Juan N. García-Nieto París SJ: Memoria de futuro», in *Juan N. García-Nieto París s.j. El hombre y sus escritos*, a c. di Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia (Barcelona, 2005). Cfr. anche la sua testimonianza Joan N. García-Nieto, *L'honestat d'un compromís* (Cornellà de Llobregat: Ajuntament de Cornellà, 1989).

zona periferica e industriale di Barcellona, a Calafell, che si realizzò, in clandestinità, il primo incontro dei Cristiani per il socialismo spagnoli.

La riunione si tenne il 18-19 marzo 1973, e si risolse nella pubblicazione del cosiddetto «documento di Avila», vero e proprio atto fondativo del movimento.

Il documento partiva dalla constatazione di un fenomeno nuovo nella storia spagnola, che abbiamo visto fosse già da diverso tempo sotto la lente degli analisti politici e religiosi: la presenza di un numero sempre maggiore di cristiani che, compiuta una scelta socialista, militava nelle organizzazioni marxiste. Affermando la «doppia e unica» fedeltà a Cristo e al processo rivoluzionario, gli autori del documento intendevano costruire un luogo in cui si potesse essere più coscienti del senso della propria militanza e vita cristiana, rispettando il precetto anti-integrista della distinzione e rispettiva autonomia tra fede e politica.

I Cristiani per il socialismo spagnoli individuavano per loro una triplice prospettiva: in primo luogo, attraverso l'utilizzo dell'analisi marxista, la constatazione del processo rivoluzionario all'interno della società, manifestato dalla sempre più ampia partecipazione delle masse popolari (anche cattoliche) alle iniziative politiche e sindacali che intendevano abbattere il regime; questo elemento portava all'esigenza di una riflessione sull'incidenza che il processo rivoluzionario aveva avuto nella pratica di fede dei militanti cattolici, tra difficoltà e senso di pienezza e di coerenza. Nella convergenza tra fede cristiana e impegno rivoluzionario veniva identificata la radice stessa del messaggio evangelico, espresso nella speranza di liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, la cui dimensione ultima era appunto la presenza storica e la resurrezione di Gesù. La soluzione delle contraddizioni esistenti tra l'assunzione piena del marxismo e la vita di fede, attraverso un processo di reinterpretazione della fede, costituiva un compito principale per quei credenti che intendevano esserlo all'interno di una lotta rivoluzionaria. Da ultimo, veniva indagato il ruolo della Chiesa istituzionale in questo processo. Dopo aver ricordato la stretta connivenza della Chiesa con il regime (attraverso il ricorso al mito della *Cruzada* durante la guerra civile e nel dopoguerra), i Cps affermavano che in questo momento la gerarchia aveva sì iniziato un percorso di uscita dal nazionalcattolicesimo, in un modo però giudicato tiepido e ambiguo. Non c'era ancora stata una rottura netta, non c'era stata la richiesta pubblica di perdono per i peccati da lei commessi durante la guerra civile: questo era un evidente riferimento implicito al passaggio non approvato della dichiarazione dell'Assemblea Congiunta, a dimostrazione di quanto peso avesse avuto questo evento

nella storia religiosa spagnola. In più, come dimostrava da ultimo il documento *La Iglesia y la comunidad política*, la gerarchia non aveva denunciato in termini concreti la mancanza di libertà e la repressione cui era sottoposto il popolo spagnolo. Occorreva quindi un ben maggiore impegno da parte degli organismi ufficiali della Chiesa nella denuncia delle malversazioni e nella richiesta di libertà democratiche. Nel documento episcopale era stato difeso un «pluralismo equivoco» che escludeva la militanza marxista. Secondo una tesi piuttosto condivisa nell'area a sinistra del Partito comunista, questo atteggiamento sembrava essere preludio al supporto di un nuovo partito democristiano, per un passaggio ad una democrazia capitalista e interclassista che avrebbe posto il Vangelo a servizio di un nuovo potente a sostituzione del precedente. Per gli estensori del documento di Avila, che in parte sembravano condividere con l'estrema sinistra un giudizio scettico sul distanziamento politico dal regime da parte della gerarchia, legato al più pragmatico opportunismo, occorreva portare quindi la lotta ideologica all'interno della Chiesa. Questo sforzo era necessario per liberarla veramente da ogni infeudamento e rompere il blocco ideologico anticomunista subordinato agli interessi del capitalismo. Proclamare pubblicamente la propria scelta socialista, mantenendo esplicitamente la propria fedeltà a Gesù e alla Chiesa cattolica, costituiva quindi un fatto insieme politico e religioso:

la opción por el socialismo marxista, pese a todos los temores de la Iglesia institucional, es para nosotros – cristianos del siglo XX – una necesidad coherente con nuestra postura de clase y nuestra fe evangélica [...] Los cristianos que estamos comprometidos en una lucha revolucionaria *proclamamos* nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia, i no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia²⁶.

L'incontro si era svolto ovviamente in clandestinità – con la distribuzione di libri di preghiere e rosari per permettere, in caso dell'ingresso della polizia, di fingere un incontro di carattere puramente spirituale²⁷. Per questo motivo non si cercò di documentare in modo chiaro ed ordinato, come nel caso italiano, lo svolgersi del dibattito, né di registrare la partecipazione dei presenti. Tuttavia, un insieme di testimonianze successive ed un importante documento coevo ci permettono almeno in parte di ricostruire l'andamento di questo evento fondativo.

²⁶ Una prima versione del documento, dopo la diffusione clandestina, fu pubblicata nell'appendice documentale del numero monografico su Cps della rivista «Fomento Social», n. 122, aprile-giugno 1976. Successivamente il testo venne ripubblicato sulla rivista dei Cps «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989.

²⁷ Abel Hernández, *El quinto poder. La Iglesia de Franco a Felipe* (Madrid: Temas de Hoy, 1995), 61.

Nell'archivio del Psuc è conservato un resoconto cifrato della riunione, firmato dal militante comunista «Mirò». Nonostante sia andato perduto il foglio contenente l'indicazione dei nomi cifrati del documento originale, si riesce a seguire abbastanza bene l'andamento del suo racconto. Questo resoconto segnalava in primo luogo come all'incontro, cui assistettero 209 persone, non fossero presenti altri militanti del Partito comunista, mentre le posizioni dell'organizzazione Bandera Roja (un gruppo a sinistra del Pce di cui diremo a breve) risultavano egemoni nel gruppo dei promotori. Una approssimativa indagine geografica e sociologica dei partecipanti indicava la stragrande maggioranza (140 persone) proveniente da Barcellona, con un piccolo gruppo di Madrid e sparuti rappresentanti provenienti da altre zone del paese. Tra essi, venivano indicati una cinquantina di studenti, altrettanti operai, una quarantina tra sacerdoti e religiosi, e altri appartenenti alla classe media. Complessivamente, solo un terzo di loro militava in organizzazioni politiche, mentre circa la metà faceva parte di non meglio specificati «gruppi para-politici».

Oltre a Comín e a Garcíá-Nieto, venivano indicati tra i promotori anche la Misión Obrera della provincia, che conteneva al suo interno diversi preti operai²⁸ e il cui responsabile principale, era descritto come membro della Liga Comunista Revolucionaria (LCR), formazione trozkista. Questi era molto probabilmente il gesuita Josep María Borri, che insieme ad Andreu Vila alla metà degli anni Sessanta aveva fondato la Misión Obrera di Barcellona, ispirato dall'esperienza dei preti operai francesi recentemente riabilitati dopo la condanna di Pio XII. Questo sacerdote veniva dall'esperienza della HOAC e della JOC, di cui era stato assistente, ed era stato militante del FOC, l'appendice catalana del *Felipe*, e poi di numerose sigle di estrema sinistra, oltre che impegnato, a livello sindacale, nella fondazione della Comisión Obrera dell'azienda Empresa, una delle più importanti della zona industriale di Barcellona²⁹.

Il resoconto ricordava come Comín avesse dichiarato che l'obiettivo centrale dell'incontro fosse «la denuncia de la maniobra de la jerarquía; maniobra demócrata-cristiana que bloquea a los cristianos de cara a una opción socialista», e che prendeva a modello esplicito l'esperienza italiana. È interessante notare questo aspetto: se per molti aspetti era scontato che la pregiudiziale anti-

²⁸ Un esempio della radicalizzazione politica della Misión Obrera catalana è il loro documento *Aportaciones del grupo de Catalunya a la reunión de junio «Fe y marxismo: cree NO es comprometerse»*, giugno 1973, Archivo Nacional de Catalunya, Partit Socialista Unificat de Catalunya, Cristians pel Socialisme [D'ora in poi ANC-PSUC, Cps], 230-060601

²⁹ Una sua testimonianza, insieme ad una ricostruzione della storia della Misión Obrera di Barcellona, è riportata in José Fernández Segura, «La participación de los católicos en el movimiento obrero de Barcelona (1946-1978)» (Tesis de Doctorado, Barcelona, 2005), 594-613.

democristiana fosse carattere essenziale dei Cps italiani, è significativo che anche il primo incontro di Cristiani per il socialismo in Spagna, dove un partito democristiano ancora non c'era, nascesse su queste basi.

Secondo il resoconto, il gruppo di operai aveva aspramente criticato una prima versione del documento, considerata troppo schiacciata sulle posizioni politiche di Bandera Roja. Queste critiche avevano portato ad una parziale modifica dei «planteos sectarios» e all'aggiunta di una introduzione che ricapitolava la posizione di Cps. Complessivamente però «la tensión creada por los BR [Bandera Roja] dió un mal tono y se manifestaron los problemas unitarios que se querían soslayar por parte de BR». Due partecipanti all'incontro intervennero poi per criticare l'assenza nel documento di una più esplicita denuncia delle manovre della gerarchia, che in precedenza sembrava dover essere più presente all'interno del documento. Commentando queste posizioni, il redattore comunista indicava in questa volontà di maggiore opposizione ai vescovi la tendenza di un movimento «profético-contestatorio», più orientato verso «posturas puritanas y radicales» che verso concrete analisi politiche. A queste denunce rispondevano i militanti di Bandera Roja, secondo cui la soppressione della denuncia era stata fatta in funzione dell'apertura di spazi di negoziazione con la gerarchia per affrontare il problema. Secondo questi, Cps doveva anche fornire un appoggio come piattaforma di mobilitazione su alcune battaglie precise, come per esempio la difesa dei diritti umani nel processo di Burgos a Marcelino Camacho e gli altri responsabili sindacali delle CCOO arrestati dal regime: «si el movimiento de cristianos por el socialismo se queda en papeles desaparecerá».

Complessivamente, il giudizio finale su questa riunione da parte del redattore del resoconto per il Partito comunista era interlocutorio: all'incontro egli si era espresso per l'instaurazione di un rapporto più cordiale con la gerarchia, seguendo uno spirito che caratterizzava da diverso tempo la posizione comunista rispetto alle questioni religiose in Spagna. Intorno a questa posizione conciliante disse di aver trovato più alleati di quello che credeva. Riteneva comunque che l'unità del movimento sarebbe stata un problema, specie nel momento in cui qualche partito avesse cercato di egemonizzarlo: occorreva nel frattempo tenerlo d'occhio ed evitare di boicottarlo³⁰.

Tra le «personalità eccellenti» del cattolicesimo spagnolo che avevano partecipato all'incontro si possono segnalare i teologi José María González Ruiz e José Ignacio González Faus. Il primo, secondo la ricostruzione storica di Abel Hernández, commentò la parabola del buon samaritano,

³⁰ Resoconto di «Mirò», 27 marzo 1973, in ANC-PSUC, Cps, 230-03014051

affermando che «el riesgo de equivocarnos es grande, pero si nos equivocamos, equivoquémonos a favor del hombre, a favor del marginado». Fu lui a suggerire l'idea di retrodatare il documento a gennaio, nel mese dell'uscita del documento dei vescovi, e di indicare come luogo di provenienza Avila, sede episcopale di Maximino Romero de Lema, le cui posizioni erano considerate abbastanza liberali³¹. Tuttavia, sin dall'inizio fu scettico sull'opportunità di creare un'organizzazione stabile, soprattutto nel timore di ingenerare l'equivoco integrista del "socialismo cristiano", e ben presto quindi si allontanò dall'esperienza³².

Il secondo invece, collocato a Calafell da una ricostruzione di Martínez Hoyos³³, rese pubblico il suo scetticismo qualche mese dopo, attraverso uno scambio di articoli con il padre Llanos sulla rivista dei gesuiti «Razón y Fe». Il teologo chiedeva al movimento di esplicitare la sua posizione rispetto all'ateismo (e di conseguenza della propria idea di Dio in relazione con il marxismo), della dittatura del proletariato, del tipo di marxismo cui facevano riferimento³⁴. Llanos, dichiarandosi membro dei Cristiani per il socialismo, rispondeva a González Faus su tutti questi punti: il confronto con l'ateismo, disse, permetteva di purificare la fede in Cristo, rovinata da tanti secoli di religiosità alienante. Rispetto alla dittatura del proletariato, si allontanava dalle interpretazioni pacifiste del cristianesimo riprendendo stilemi da giustificazione della guerra giusta:

El verdadero cristiano no excluye toda lucha - ¿qué es la ascesis personal y colectiva? – ni tampoco toda violencia, aunque distinta: toda violencia que provenga de la justicia. Siempre habrá que apelar a ésta como a punto final de referencia, y ésta ¿donde se encuentra? No en todo "orden establecido", decían incluso nuestros más venerables teólogos³⁵.

Mentre il documento di Avila cominciava ad essere diffuso e discusso, nel corso della primavera cominciò ad agire il settore catalano di Cps. Il 31 maggio venne diffuso un documento a firma dei Cps di Barcellona (in realtà attivi a Terrassa), in cui si interpretava un recente documento dei vescovi catalani del 1 maggio 1973 esprimendo un giudizio critico sulla tiepidezza delle posizioni della gerarchia. Si affermava che, nonostante l'opportunità di utilizzare la data della festa del lavoro per dirigere una lettera pastorale ai settori operai delle proprie diocesi, nel documento non ci fosse nessun

³¹ Hernández, *El quinto poder. La Iglesia de Franco a Felipe*, 61–66.

³² Vedi le memorie di González Ruiz, *Memorias de un cura. Papeles en la democracia*.

³³ Martínez Hoyos, *La cruz y el martillo*.

³⁴ José Ignacio González Faus, *Carta a los cristianos por el socialismo*, «Razón y Fe», n. 911, dicembre 1973

³⁵ José M. de Llanos, *Carta de un cristiano por el socialismo*, «Razón y Fe», n. 914, marzo 1974

riferimento all'attuale negazione del diritto di sciopero in Spagna. Si trattava di una mancanza di radicalità evangelica e di un'adesione ad una opzione interclassista che permetteva ai vescovi soltanto di dire che non si era arrivati ad un livello sufficiente di promozione dei diritti umani nelle relazioni di lavoro. Si trattava quindi di una omissione comparabile a quella espressa in *Iglesia y comunidad política*: entrambi i documenti si dimostravano «abilmente neutri quando non favorevoli alle classi dominanti». Il documento terminava reclamando solennemente il diritto di sciopero per i lavoratori, «como voz que somos de la Iglesia», da ottenere non solo attraverso parole e dichiarazioni ma anche tramite la militanza attiva nelle organizzazioni di classe³⁶.

Lo stesso giorno, il documento di Avila venne discusso da una assemblea delle Comunità cristiane del Baix Llobregat, la zona periferica di Barcellona in cui Cps era nato. Dal momento che buona parte dei membri di queste comunità aveva partecipato all'incontro fondativo a Calafell, non stupisce come la sintonia di temi e termini fosse completa. Discutendo *la reinterpretación de la Fe a partir de la opción socialista*, l'incontro delle Comunità intendeva approfondire le questioni teologiche ed esistenziali connesse con l'impegno politico e sociale in organizzazioni marxiste, favorendo lo «sblocco ideologico» che richiedeva il movimento Cps. In diversi a questo incontro quindi sottolinearono l'importanza degli obiettivi organizzativi e politici di Cps, implicitamente proponendo di farne l'avanguardia teorica e politica di un più ampio fronte di cristiani militanti di cui i membri delle Comunità popolari dovevano costituire la base³⁷.

In estate, un incontro tra responsabili di Cps provenienti da diverse parti della Spagna permetteva di informare a proposito della ricezione e diffusione del documento di Avila. Ancora una volta, tramite un verbale conservato presso l'archivio del Psuc possiamo avere un quadro del tipo di reazione che i primi Cps registrarono sul loro primo documento.

Il resoconto presentava come “posizione del vescovo medio” quella espressa dal vescovo di Albacete Ireneo García Alonso: questi, pur non sapendo chi animava il movimento, poteva intuirne alcuni partecipanti; riteneva serio il documento di Avila, con alcune questioni che però andavano chiarite, come la repressione religiosa nei paesi del blocco sovietico e l'abbandono della fede di molti credenti militanti. Se considerava troppo frettolosa una condanna, García Alonso riteneva tuttavia che la

³⁶ Documento Cps (Terrassa), Barcellona, 31 maggio 1973, in ANC-PSUC, Cps, 230-03014051

³⁷ Comunidades Cristianas del Bajo Llobregat. *La reinterpretación de la Fe a partir de la opción socialista*. Cornellá de Llobregat, 31 maggio 1973, cit. in Fernández Segura, «La participación de los católicos en el movimiento obrero de Barcelona (1946-1978)», 637–39.

clandestinità fosse uno degli elementi che maggiormente impediva una approvazione del movimento da parte della gerarchia. Il documento proseguiva facendo un elenco di numerosi vescovi e delle loro reazioni al documento: affermava come il primate Tarancón, in un dialogo a voce con alcuni Cps, si fosse dimostrato cordiale; il vescovo Javier Oses, amministratore apostolico di Huesca, veniva considerato come aperto al fenomeno, mentre mons. Añoveros, vescovo di Bilbao, considerando il documento come uno studio di cristiani, riteneva che non potesse essere considerato illegale. Tra i fortemente contrari venivano segnalati Bueno Monreal, Setién, Montero, Cisarda e d'Urgell, mentre si notava che il vescovo di Tarragona, Josep Pont, dopo aver affermato in pubblico l'incompatibilità tra fede e marxismo, in una dichiarazione in privato accettò di portare avanti qualche forma di dialogo. Il card. Narciso Jubany di Barcellona aveva invece rifiutato la richiesta di incontro ufficiale presentatagli da alcuni Cps³⁸. Da ultimo, da informazioni trapelate dalla Nunziatura di Madrid, si veniva a sapere che il card. Benelli fosse preoccupato per la possibile estensione del movimento in Italia, dopo la sua diffusione in America latina³⁹. Poco tempo dopo, alla metà di settembre, mons. Infantes, vescovo delle Canarie, pubblicò una lettera pastorale sul tema cristianesimo e marxismo per affermare ancora volta l'impossibile compatibilità tra i due⁴⁰.

Al di fuori della gerarchia ecclesiastica, veniva registrata la contrarietà di Ruiz Giménez, per l'impatto antiunitario che aveva l'attacco ai vescovi. A questo si aggiungeva il fervore anticomunista dell'editrice ZYX e degli ambienti della HOAC a lei vicini. Alcuni sottolinearono l'accettazione del documento da parte del Partito comunista e il rifiuto di diversi movimenti di estrema sinistra, che ne condannavano il carattere confessionale. All'interno delle Comunità di base, nelle università, oltre che all'interno della Joc, delle Vanguardias Obreras e del FECUM sembrava esserci stata invece una buona accoglienza.

Dall'incontro emersero alcune questioni operative da affrontare dopo l'estate: in primo luogo, si sentiva l'esigenza di un Comitato esecutivo nazionale e di un nuovo incontro al più presto, per poter

³⁸ Fernandez Segura riporta la testimonianza di Antonio Fernández Morales, operaio della Seat e membro di Cps, che più volte cercò e non ottenne il supporto del vescovo nei conflitti di lavoro, tanto da attribuire a questo scontro con la gerarchia la perdita della sua fede. Fernández Segura, 83.

³⁹ *Actas de una permanente Cristianos por el Socialismo*, estate 1973, ANC-PSUC, Cps, 230-03014051

⁴⁰ *Pastoral del obispo de Canarias ante una opción cristiano-socialista*, «El Correo de Andalucía», 13, 14 e 19 settembre 1973. Ne dava anche informazione il resoconto settimanale sul settore religioso del Ministero di Informazione e Turismo, senza però fare riferimento ai Cristiani per il socialismo, quando invece con tutta probabilità la lettera intendeva essere una risposta alla nascita del movimento (cfr. *Resumen semanal del sector religioso*, 10-16 settembre 1973, AGA-MIT, 42/08992, exp. 3).

discutere sul rapporto con i movimenti di massa nella lotta unitaria contro il franchismo; venne proposta la creazione nuclei regionali autonomi per elaborare documenti, convocare assemblee e scoprire nuovi settori su cui incidere, cercando il dialogo con la gerarchia e le Comunità di base. Venne anche suggerito un lavoro di catechesi, favorendo uno scambio «sobre una reinterpretación revolucionaria de la Biblia», e garantendo dei piccoli corsi di formazione sul materialismo marxista⁴¹. Dopo questa prima ricognizione informale sulle opinioni della gerarchia a proposito del documento di Avila, si venne a sapere che una commissione episcopale avrebbe cominciato a discutere il tema del rapporto marxismo-cristianesimo, che avrebbe certamente preso in considerazione le posizioni dei Cristiani per il socialismo e la loro richiesta di una «carta de ciudadanía». A questo proposito, un professore di teologia dell'Università Pontificia di Salamanca, Xavier Pikaza, ricordò successivamente come Tarancón avesse chiesto a lui e ad alcuni suoi colleghi di studiare la relazione tra marxismo e cristianesimo, al fine di restituire una immagine “ufficiosa” della Chiesa istituzionale sulla questione, probabilmente seguendo una traiettoria simile a quella compiuta in quel periodo dall'episcopato francese. Il progetto tuttavia non venne portato a termine: secondo Pikaza, «la Iglesia oficial empezaba a tomar nuevos rumbos respecto al Concilio y al diálogo con el marxismo. A pesar del card. Tarancón, la política de la Iglesia empezaba a decantarse por un proyecto más tradicional, de manera que pareció innecesario un diálogo con el marxismo»⁴².

Al fine di imbastire un dialogo che non avesse solo caratteristiche informali, il neonato movimento inviò al presidente e al segretario della Conferenza episcopale uno scritto in cui ricapitolava le proprie posizioni. Scopo dichiarato del documento era far conoscere la realtà sempre più numerosa di credenti marxisti, e far sì che si evitasse, da parte dei vescovi, una «declaración precipitada de la que pudieran, quizá, tener que dedecirse de un modo u otro en el futuro». Rispetto al marxismo, i Cps ricordavano come fin dal papato di Giovanni XXIII la Chiesa aveva raccomandato uno studio più approfondito del marxismo, senza uno spirito di condanna. Ci si ricollegava alla posizione “rispettosa” dei vescovi francesi nei confronti della militanza marxista dei cristiani, e si faceva riferimento all'uso dell'analisi

⁴¹ *Actas de una permanente Cristianos por el Socialismo*, estate 1973, ANC-PSUC, Cps, 230-03014051. Un primo esempio di divulgazione di materiale sul rapporto cristianesimo-marxismo è *Iniciación a la reflexión sobre «fe cristiana y lucha de clases»*, un documento apparso a Madrid alla fine del 1973, poi raccolto in Alfredo Fierro e Reyes Mate, a c. di, *Cristianos por el Socialismo* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1975), 158–78.. La sua traduzione in italiano si può recuperare in Ramos Regidor e Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, 165–80.

⁴² Xavier Pikaza, «Diálogo que pudo haber sido. Una tarea pendiente», in *Emancipación y irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, a c. di Miguel Angel López Muñoz (Pamplona: Thompson Reuters-Arazadi, 2018), 99–112.

marxista nella teologia, nonché alle più diverse forme di incontro e di dialogo, teorico e pratico, tra cristiani e marxisti che si erano diffuse in Spagna e nel resto del mondo negli ultimi anni. Il processo di avvicinamento dei cristiani al marxismo veniva descritto come «irreversibile», motivo per cui occorreva affrontarlo con giudizio e senza frettolose condanne. Da ultimo, ripercorrendo i termini della propria adesione al marxismo e delle contraddizioni e vitalità che questo comportava per la loro vita di fede, i Cps chiedevano ai vescovi di non giudicare il marxismo come una pura ideologia, monolitica e dogmatica, e di considerare che tipo di lenti ideologiche intendevano utilizzare per la critica al marxismo, considerato che la fede non poteva essere considerata una ideologia. Infatti,

Desde nuestra experiencia consciente y reflexionada, creemos que es necesario atravesar un proceso, a veces muy doloroso, de desbloqueo ideológico para poder entender, interpretar, incorporar o asumir el marxismo. Nos parece que sólo es comprensible nuestra opción desde la militancia comprometida en la liberación objetiva de los oprimidos⁴³.

Dopo l'estate, cominciò un vero e proprio autunno caldo nei rapporti tra Chiesa cattolica e regime franchista, a causa di una serie di eventi clamorosi di protesta organizzati da una combattiva minoranza ecclesiale. In settembre, oltre allo scandalo suscitato dal golpe del generale Pinochet in Cile⁴⁴, ci fu un'occupazione del seminario di Madrid, violentemente sgomberata dalla polizia. In novembre ci fu invece una rivolta all'interno della prigione di Zamora: si trattava di un «carcere concordatario», attivo dall'estate 1968 e destinato esclusivamente ad ospitare membri del clero spagnolo. L'incendio appiccato al carcere dai sacerdoti, variamente commentato dalla stampa, che si soffermò soprattutto sulla condanna dei metodi violenti di protesta⁴⁵, provocò una manifestazione di solidarietà da parte di alcuni sacerdoti baschi, che occuparono il palazzo vescovile di Bilbao. Nel giro di qualche giorno un altro gruppo di attivisti cattolici occupò la sede della Nunziatura apostolica, che grazie alla mediazione diretta del nunzio Luigi Dadaglio e del vescovo Iniesta si risolse senza alcun arresto⁴⁶.

Un dossier informativo del Ministerio de Información y Turismo identificava i sacerdoti madrileñi attorno ai quali orbitavano le comunità di base più combattive, che si diceva avessero organizzato e

⁴³ Cps, *Escrito al episcopado*, Madrid, settembre 1973, in Fierro e Mate, *Cristianos por el Socialismo*, 157.

⁴⁴ Cps, *Declaración sobre el golpe de estado en Chile*, Barcellona, Settembre 1973, cit. in Fernández Segura, «La participación de los católicos en el movimiento obrero de Barcelona (1946-1978)», 656.

⁴⁵ Si veda ad esempio il commento della rivista «Vida Nueva», novembre 1973

⁴⁶ Su questi episodi cfr. il ricordo di Tarancón, *Confesiones*, 552–66. e la testimonianza di Alberto Iniesta, *Recuerdos de la transición* (Madrid: Editorial PCC, 2005), 113–14.

preso parte a queste proteste clamorose. I primi preti citati in questo elenco di personalità da tenere d'occhio erano Carlos Jiménez de Parga, il cosiddetto «cura-taxi», amico e collaboratore di padre Llanos al Pozo del Tío Raimundo, e Mariano Gamo, fondatore della Comunità di Mortalaz e attivo membro di Cristiani per il socialismo⁴⁷.

Nel frattempo, un documento di Cps dedicato all'ambiente universitario arrivava ad esprimere in modo più chiaro i compiti che il movimento si attribuiva a livello ecclesiale: innanzitutto, proclamando la propria scelta socialista all'interno della Chiesa, Cps si proponeva di mobilitare altri cristiani su questa linea, superando il blocco ideologico verso la sinistra e aumentando così il numero di militanti nelle fila della sinistra organizzata. Per far questo, era considerata necessaria una struttura organizzativa, al fine di «hacer frente a la presión sociológica, cultural y política que hace la Iglesia oficial y todos sus aparatos», con un programma «di lotta e di azione», determinando i settori di interesse della sua propaganda (comunità parrocchie, movimenti, sacerdoti, religiosi, etc.).

Secondo il documento, occorre porsì anche il problema della dimensione popolare di Cps: occorre infatti superare una visione «puritana» che, dimenticando la grande influenza sociale e politica della Chiesa, rivolgesse il proprio messaggio solo a coloro che si reputavano cristiani.

En este sentido pensamos la importancia que supondría que una voz de Iglesia proclame un Evangelio que esté de acuerdo con los intereses de los oprimidos. Estos intereses coinciden con la lucha de los grupos y vanguardias más conscientes de la clase obrera.

Importante compito di Cps doveva quindi essere la denuncia di questa influenza sociale e politica della Chiesa ufficiale, come servizio alla classe operaia e alla lotta per il socialismo. Per questo, occorre partecipare alle manifestazioni unitarie antifranchiste da una prospettiva di classe, fornendo così un proprio contributo da cristiani senza però cadere nell'errore integrista di formare un nuovo gruppo o partito politico cristiano, praticando invece la lotta ideologica. Si invitavano quindi i militanti di Cps ad essere membri attivi delle formazioni politiche e sindacali della sinistra⁴⁸.

Altro momento di identificazione dei compiti e degli obiettivi del movimento fu una riunione a Terrassa, con una settantina di partecipanti, per schematizzare in modo chiaro l'attività di Cps. In

⁴⁷ *Análisis de las Comunidades de Base, en especial de un proyecto de acción conjunta entre las de Barcelona, Valencia y Madrid*, Madrid, 9 aprile 1974, in AAA, 42/08991 expediente 5. Sulla figura di Mariano Gamo si rimanda alla biografia di Juan Antonio Delgado de la Rosa, *Mariano Gamo. Testigo de un tiempo entre cristianismo y marxismo y viceversa* (Madrid: Endymion Ensayo, 2012).

⁴⁸ *Universidad. Cps. Aspectos básicos de nuestra reflexión*, Baix Llobregat, ottobre 1973, ANC-PSUC, 230-060601

questo documento si vedeva come il compromesso tra settori più radicali e più moderati rispetto alla lotta ecclesiale aveva portato al riemergere della questione dell'appartenenza alla comunità di fede: parlando degli obiettivi di Cps infatti, si affermava che la lotta politica intraecclesiale era considerata necessaria per trasformare l'istituzione in una «Iglesia sin clases», ma che se questo non fosse stato possibile si poteva prendere in considerazione l'idea di «salirnos de ella». Ancora una volta distinguendo tra l'identità di Cps *all'interno* della Chiesa e *all'esterno* di essa, si specificava che, nel primo caso, il movimento non poteva essere considerato una Misión obrera, perché non vincolato alla gerarchia, e neanche una Comunità di base, ma svolgeva le funzioni, in pratica, di un partito politico: un gruppo di pressione che «intenta capitalizar una pastoral de clase», con aspirazioni di massa, cercando attraverso il suo lavoro organizzativo di discutere e superare le contraddizioni tra la prassi socialista e la vita di fede. All'esterno della Chiesa invece Cps non poteva essere considerato un partito politico, perché era formato da militanti cristiani e non da cristiani militanti, e soprattutto perché i compiti tattici e strategici di un partito politico non potevano essere derivati dal Vangelo. Cps riteneva poi di dover mantenere adeguati livelli di autonomia nella ricerca della coerenza tra fede e marxismo e nelle azioni di lotta ecclesiale, da condurre non soltanto con azioni dirette, ma eventualmente anche potenziando «los centros que hacen presión dentro de la Iglesia», come i movimenti apostolici. Il movimento non doveva però promuovere azioni politiche specifiche, ma chiamare alla solidarietà con le azioni realizzate dai diversi partiti della sinistra, garantendo la mobilitazione dei cristiani a servizio del proletariato. Da ultimo, si specificava rigidamente che si potevano appoggiare come Cps le azioni di gruppi politici soltanto ad alcune condizioni: che fosse un'azione il più possibile unitaria, che non chiamasse ad una «acción concreta» e che non fosse una azione intraecclesiale⁴⁹.

A inizio dicembre, sempre a Terrassa, ci fu l'incontro di fondazione del gruppo Cps catalano. Da un'altra relazione dell'incontro conservata nell'archivio del Psuc, abbiamo qualche informazione sul suo andamento. Risulta che assistettero circa 250 persone, a dimostrazione di come nella regione il movimento avesse una buona presa, con una discussione a partire da due relazioni: una sull'apporto della fede cristiana al movimento rivoluzionario, difesa da un prete di LCR, probabilmente lo stesso López Valentín, e un'altra sulla lotta di classe all'interno della Chiesa, presentata da Alfonso Comín: in quest'ultima, ancora una volta si denunciava la manovra della gerarchia per uscire dalla dittatura

⁴⁹ Cps – Encuentro de otoño – Terrassa - ¿Como situar la lucha intraecclesial dentro de Cps?, ANC-PSUC, 230-060601
287

con una soluzione democristiana. La relazione dell'informatore del Psuc affermava come nella maggioranza del movimento sembrassero imporsi le posizioni legate a Bandera Roja e ai gesuiti, più interessate a far di Cps una piattaforma di militanza politica che un reale movimento autonomo di massa. A dimostrazione di ciò, il redattore del documento ricordava come ad esempio ci fosse stato un ampio appoggio al riconoscimento della validità dell'Assemblea di Catalogna, un organo politico creato nel novembre 1971 che raggruppava l'opposizione antifranchista nella regione. Da questa riunione venne la proposta di realizzare un'occupazione (anche sulla scorta del successo mediatico delle iniziative dei mesi precedenti), in modo tale da richiamare l'attenzione della gerarchia sulla timidezza della sua risposta rispetto alle domande di amnistia che da sempre più parti, anche del mondo cattolico, cominciavano a diffondersi⁵⁰. Neanche dieci giorni dopo, il 20 dicembre 1973, moriva in un attentato dinamitardo dell'ETA il capo del governo Luis Carrero Blanco, da molti considerato come il volto continuista di un regime che non sembrava volersi avviare rapidamente verso un futuro democratico.

2.2.2. La diffusione e la lotta clandestina (1974)

Bisogna aspettare l'inizio del 1974 per avere una prima apparizione di Cristiani per il socialismo nelle carte dell'amministrazione franchista. Nel rapporto del 15 gennaio sul settore religioso ad opera del Ministerio de Información y Turismo, si segnalava l'apparizione del movimento

que está difundiendo un documento en el que se advierte claramente su total identificación con las tesis marxistas y su deseo de acabar por la vía revolucionaria con la actual estructura de la Iglesia Católica.

Il mese successivo, seguendo con attenzione l'attività di José María Diez-Alegría, gli informatori governativi segnalavano un suo articolo apparso agli inizi di febbraio su «Le Monde Diplomatique» in difesa del movimento Cps⁵¹.

Sempre in febbraio vedeva la luce un nuovo documento, frutto di una riunione di Cps tenutasi (secondo l'indicazione del testo) a Perpiñán, piccola città francese sui Pirenei orientali, al confine con

⁵⁰ *I Trobada Cps a Catalunya (Terrassa, 11-12-1973)*, ANC-PSUC, Cps, 230-03014051

⁵¹ *Informes y documentos: panorámica semanal del sector religioso*, 9-15 gennaio 1974 e 13-19 febbraio 1974, AGA-MIT, 42/08992, exp. 2

la Spagna. L'incontro, che radunava 250 militanti provenienti dalla Catalogna e dalle isole Baleari, si proponeva, ad un anno dalla pubblicazione del documento di Avila (che, ricordiamo, era stato retrodatato a gennaio), di fare il punto della situazione. Nel testo si affermava che il primo documento di Cps aveva raggiunto più di 60 mila copie, dimostrando il successo dell'iniziativa e il sempre maggiore interesse che la proposta suscitava all'interno del mondo cattolico. Nuovamente quindi era necessario fare chiarezza sull'identità del movimento, che non intendeva essere un nuovo partito politico e neanche «actualización ni el doblaje revolucionario» dei movimenti apostolici, né tantomeno diventare un luogo esclusivo di militanza alternativo all'impegno nelle organizzazioni politiche esistenti. Rispetto a queste, si ricordava come «esencial a Cps el pluralismo político en el frente socialista y por ello evitaremos a toda costa su control o utilización por cristianos de uno u otro de los grupos políticos existentes»⁵².

Ancora una volta, il compito principale individuato da Cps era la lotta ideologica, in particolare contro l'ideologia religiosa della Chiesa ufficiale. Di essa si notava ancora una volta, sulla scorta dell'interpretazione fornita da Alfonso Comín, un processo di riorganizzazione con la collaborazione del Vaticano, per allontanarsi dal regime e consolidare un'alternativa politica democratica e interclassista, velatamente confessionale, sul modello delle altre Democrazie cristiane europee. In questo progetto politico rientravano lo stretto controllo dell'apparato ecclesiale, dei movimenti apostolici e del clero, così come la diffusione ideologica del pensiero democratico-cristiano, rappresentato a loro dire dal documento della Conferenza episcopale su *Iglesia y comunidad política*. A supporto di questa operazione venivano individuati l'influente editoria cattolica, che controllava giornali come «Ya» e «Logos», per non parlare della Acción Católica Nacional de Propagandistas (ACNdP), oltre a frazioni avanzate dell'Opus Dei e settori monarchici e centristi del regime. Nelle classi popolari, lo smantellamento dei movimenti operai di Azione cattolica alla fine degli anni Sessanta aveva privato la gerarchia delle basi popolari su cui costruire la sua alternativa politica, motivo per cui ora si cercava di ricostruire i movimenti apostolici nel solco ideologico tradizionale della terza via tra capitalismo e socialismo. Si valutava inoltre come questo appoggio ideologico alle aspirazioni centriste e democristiane rischiasse di essere neutralizzato dalle esigenze economiche della Chiesa, che non poteva vivere senza l'appoggio economico dello Stato: di conseguenza, la

⁵² *Cristianos por el socialismo: un camino definitivamente abierto*, in Fierro e Mate, *Cristianos por el Socialismo*, 225.

questione del Concordato sarebbe stata dirimente nelle possibilità di sviluppo di questa strategia episcopale.

Cps sosteneva come si dovesse lottare contro questo processo di riorganizzazione ecclesiale, perché questo confermava un modello di Chiesa come organismo di riproduzione ideologica dei valori capitalistici. Era importante sottrarre le classi popolari ed intermedie all'influenza ideologica della Chiesa istituzionale, attirandole verso posizioni di sinistra. Per questo, il movimento intendeva rivelare l'incoerenza del linguaggio ufficiale della gerarchia, presentarsi come altra voce della Chiesa e contribuire al progetto socialista di liberazione degli uomini⁵³.

Si trattava di una posizione significativamente più radicale rispetto a quella espressa, tra le forze antifranchiste, dal Partito comunista. Esaminando la situazione politica nel febbraio 1973, il segretario del Partito comunista catalano López Raimundo aveva infatti esplicitamente rifiutato di considerare la posizione della Chiesa come «una posición neocentrista de la derecha»; al contrario, l'istituzione «objetivamente favorece la política del Pacto por la libertad», ovvero la strategia di vaste alleanze con l'opposizione antifranchista che da qualche tempo veniva perseguita dal partito. Concretamente, il dirigente comunista riteneva che fosse «mucho más importante que la Iglesia tome posiciones como tal en favor de la democracia que tengamos un movimiento minoritarios de curas por el socialismo, aunque eso tenga importancia, sea útil y tengamos que fomentarlo»⁵⁴.

La graduale diffusione di Cps in Spagna e la sua apparizione in Italia attirarono l'attenzione del mondo progressista cattolico. La rivista «Iglesia Viva» fu la prima a dedicare un numero monografico al fenomeno internazionale di Cps. Nell'editoriale venne evidenziata la rapida evoluzione che aveva avuto la posizione dei cristiani-marxisti negli ultimi anni, con un avanzamento sulla questione del doppio «compromiso» (fede e politica) che aveva dato vita al movimento dei Cristiani per il socialismo. Presentando un articolo di Giulio Girardi che faceva il punto sull'atteggiamento dei cristiani di fronte al marxismo, si diceva che il teologo salesiano era considerato come «el más profundo de los pensadores que apoyan el movimiento, y este trabajo es, tal vez, la mejor síntesis de su pensamiento sobre el tema en el momento actual»⁵⁵. Cominciava il numero un articolo del teologo

⁵³ Fierro e Mate, 222–36. Gli stessi concetti e le stesse analisi vennero ripetute in modo quasi letterale da Alfonso Comín ad un seminario su *Cps y la lucha ideológica*, il cui testo è ora consultabile in Comín, *Obras. Inéditos, intervenciones y escritos breves*, VI:215–27.

⁵⁴ López Raimundo, *Informe al CE del PCE* (febbraio 1973), in AHPce, Doc, carp. 54.

⁵⁵ *Editorial*, «Iglesia Viva», n. 52-53, luglio-ottobre 1974

socialista Reyes Mate, non presentato come militante del movimento per quanto suo attivo esponente sin dalla fondazione. Dopo aver ripercorso la storia della nascita di Cps in Cile, Reyes Mate poneva il problema di come il movimento spagnolo si richiamasse a quello latinoamericano:

Parece, a primera vista, paradójico que el planteamiento Cps cuaje en un país como España, con un sistema político tan diferente del de Allende es decir, en un país en el que la opción socialista no parece viable. [...] El proyecto socialista puede tomar la forma de la política gubernamental, como en el caso del Chile de Allende, o la forma de un proyecto futuro que se gesta en determinadas capas de una sociedad como la española. CPS puede ser un gran tongo o un planteamiento con futuro: todo depende de su relación con la realidad socialista.

Il teologo indicava tra le cause della nascita del movimento in Spagna anche la crisi dei movimenti apostolici, di cui Cps voleva garantire un recupero dell'afflato rivoluzionario. Seguendo una interpretazione tipica degli ambienti marxisti del cattolicesimo spagnolo, Reyes Mate tendeva a sottolineare della crisi di Azione cattolica non solo e non tanto l'azione repressiva dei vescovi, quanto i limiti teorici (su tutti, l'anticomunismo) che avevano impedito ai militanti una piena accettazione dell'impegno temporale. La Hoac e la Joc, affermava Reyes Mate, erano state vittime della loro stessa dinamica, che indirizzava verso un impegno temporale di stampo marxista che però era incompatibile con l'ideologia e la struttura dei movimenti stessi. Questo fatto, aveva portato alla luce anche una seria crisi religiosa:

La "teología de las realidades terrestres" de estos movimientos no preveía el conflicto de unos militantes que al radicalizarse políticamente se apropiaran de la crítica de la religión, característica, por ejemplo, del marxismo. A estos militantes no les queda más salida que el autoexilio de una Iglesia y de una teología que tan ligeramente identificaba marxismo con ateísmo. Y España es un país lleno de estos exiliados espirituales.

Cps era quindi nato come superamento di questa aporia, affermando la lotta di classe all'interno della Chiesa: questo significava da un lato che si potevano contestare «determinadas estructuras eclesiales y determinados discursos sacrales» come momenti di oppressione del popolo, e dall'altro lato si potevano accettare elementi della critica marxista della religione come stimoli alla sua purificazione invece che come inviti all'ateismo⁵⁶.

L'articolo di Reyes Mate terminava riproponendo in modo pressoché integrale il documento *¿Que es CPS?*, un testo utilizzato come base di discussione alla prima assemblea dei Cps di Madrid nel marzo

⁵⁶ Reyes Mate, *Transfondo teórico del fenómeno* Cristianos por el socialismo, «Iglesia Viva», n. 52-53, luglio-ottobre 1974

1974. Questo materiale preparatorio voleva fornire una definizione più chiara dell'identità e dei compiti di Cps, e buona parte di queste riflessioni, approvate dall'assemblea di Madrid, trovò spazio nel documento finale, *Identidad y tareas de Cristianos por el socialismo*.

Si cominciava con una definizione di Cps: questa era l'espressione sociale di cristiani impegnati nel processo rivoluzionario. Il movimento si distingueva da altre realtà del cristianesimo di sinistra per il modo di vivere il rapporto tra fede e politica: le comunità di base o i partiti di ispirazione cristiana ponevano fede e politica in una relazione esteriore, le prime vedendo la politica come elemento complementare della fede, derivato della morale evangelica, e i secondi affermando la non influenza della politica della fede, la quale non poteva essere messa in questione nella sua esistenza storica.

Cps invece, considerando «la política como una actividad emancipada», frutto storico della vittoria «que la razón consiguió sobre el clericalismo», intendeva accettare i risultati della secolarizzazione, e quindi la necessità di un «compromiso político adulto», lontano cioè da ogni necessità di legittimazione religiosa e soprattutto consapevole del ruolo storico che la religione aveva avuto nell'impedire questa emancipazione. Di conseguenza

los cristianos no se pueden acercar de cualquier manera al compromiso revolucionario, pues éste ha nacido y se ha desarrollado de alguna manera como una liberación (emancipación) de la tutela religiosa que entorpecía su desarrollo. Es decir, el cristiano revolucionario, si no quiere caer en la esquizofrenia, tiene que tomar conciencia de la complejidad de su presencia en el proceso revolucionario: por un lado, militar como cualquier otro; y por otro, llevar adelante una crítica de la religión que rompa su continuidad con la de la religión antiemancipadora (que aún sobrevive) y que, sin embargo, le abra un futuro cristiano coherente con su militancia revolucionaria⁵⁷.

Era questo il senso della lotta di classe all'interno della Chiesa: il riconoscimento da parte dei credenti che l'espressione sociale della religione non era un dato di fede ma frutto di opzioni politiche determinate, legate agli interessi di classe. Come comprendere allora il significato di queste opzioni politiche alla luce del Vangelo? La lettura materialista della Bibbia forniva una bussola per orientarsi: il messaggio di Gesù poteva essere interpretato non come una legittimazione del potere romano né della spiritualità ebraica dominante, ma un messaggio universale e nuovo, una promessa per gli ultimi e gli emarginati; di conseguenza, la prassi politica di liberazione dei poveri diventava un elemento fondamentale della fede, la realizzazione pratica di questa promessa. In questo modo, la fede veniva inserita nella storia, ed era la sua incidenza politica, rispondente agli interessi dei poveri, ad essere

⁵⁷ *¿Qué es CPS?*, in Fierro e Mate, *Cristianos por el Socialismo*, 179.

fonte della sua stessa legittimità. Per questo occorre denunciare il sequestro del messaggio cristiano da parte del capitalismo attraverso la lotta ideologica e cercare una nuova espressione cristiana che potenziasse il processo emancipatore del socialismo, la cosiddetta «riformulazione della fede»:

¿Qué se pretende con este objetivo? Crear un hecho publico – el de unos cristianos marxistas – que surge como alternativa eclesial a una institución oficial clasista que se ha apropiado del monopolio de la ortodoxia. CPS quiere vivir pública y razonadamente su doble compromiso, sin exiliarse de la iglesia, sin esconder su cristianismo en la intimidad del individuo y sin negar su actitud crítica⁵⁸.

Nello stesso numero di «Iglesia Viva» José Rodríguez analizzava il discorso marxista di Cps, affermando che non ci si trovava di fronte ad una riproposizione del dialogo cristiani-marxisti degli anni Sessanta, ma ad una vera e propria discussione «entre camaradas»: il militante cristiano, seguendo l'insegnamento di Girardi, non doveva più discutere la possibilità o meno di assumere il marxismo, ma partendo dal fatto stesso della presenza di cristiani-marxisti poteva interrogarsi sulle forme e sulle modalità con cui questa militanza marxista permetteva, invece dell'abbandono, la riscoperta della fede⁵⁹. Rafael Belda invece affrontò uno dei temi teorici che più aveva animato gli studi sul rapporto tra marxismo e cristianesimo, e cioè la questione dell'ateismo. In primo luogo, Belda riepilogava le posizioni dei principali teorici recenti: l'interpretazione althusseriana degli scritti di Marx, le tesi di Giulio Girardi e, da ultimo, la recente introduzione di Hugo Assmann e Reyes Mate ai testi marxiani di critica della religione⁶⁰. Questi lavori si interrogavano sulle basi essenziali del marxismo, chiedendosi se l'ateismo fosse un suo elemento costituente o accidentale, legato cioè ai tempi in cui Marx scriveva e quindi suscettibile di modificazione di fronte all'apparizione di un cristianesimo genuinamente rivoluzionario. In seguito, Belda riprendeva come paradigmatica del pensiero comunista la tesi dello studioso Adam Schaff, secondo cui pur non essendoci unanimità tra gli studiosi e nella tradizione marxista in merito ai suoi principi fondamentali, il materialismo filosofico e l'ateismo erano sempre stati punti saldi della sua interpretazione⁶¹.

Dal canto suo, González Ruiz, dopo aver assistito alla riunione fondativa del movimento, dichiarava nella rivista i motivi per cui era scettico sulle sue possibilità: un movimento come Cps correva il rischio integrista di sacralizzazione politica di un «socialismo cristiano», che si sarebbe dimostrato

⁵⁸ Ivi, p. 188

⁵⁹ J. Rodríguez, *Entre camaradas. Primera aproximación a "Cristianos por el Socialismo"*, «Iglesia Viva», n. 52-53, luglio-ottobre 1974

⁶⁰ Karl Marx, *Sobre la religión*, a c. di Hugo Assmann e Reyes Mate (Salamanca: Sígueme, 1974).

⁶¹ R. Belda, *Los Cristianos por el socialismo ante el ateísmo marxista*, «Iglesia Viva», n. 52-53, luglio-ottobre 1974

perverso tanto quanto l'attuale legittimazione del capitalismo. La Chiesa istituzionale avrebbe dovuto però riconoscere i fatti nuovi di questa militanza socialista dei cristiani, rendendo così inattuale e non necessaria la presenza di gruppi come Cps⁶².

Il consumarsi di uno dei più gravi episodi di conflitto tra Stato e Chiesa della recente storia spagnola portò Cps e il mondo cattolico in generale a notare come il distacco della maggioranza dei vescovi dal regime fosse ormai completo. Tra febbraio e marzo infatti si svolse il cosiddetto «caso Añoveros», che suscitò una vasta eco in Spagna e all'estero. Il 24 febbraio 1974 venne letta nella diocesi di Bilbao una lettera pastorale del vescovo Antonio Añoveros che si esprimeva chiaramente in favore dell'autodeterminazione politica e culturale del popolo basco. Il governo spagnolo, impegnato a combattere l'ETA e tutt'altro che disposto a concessioni alle richieste nazionali, reagì con inusitata durezza, mettendo il vescovo agli arresti domiciliari e minacciando di trasferirlo all'estero. Questo gesto provocò l'immediata protesta di Tarancón e della Santa Sede (con minacce di scomunica al governo), mentre il Ministro degli Esteri spagnolo si dichiarò pronto a rompere le relazioni diplomatiche con il Vaticano. Solo l'intervento personale del Caudillo stemperò le tensioni e portò alla liberazione di Añoveros. Nel momento però in cui anche la gerarchia finiva nel mirino della repressione franchista, era chiaro che ormai la Chiesa si era definitivamente allontanata dal regime. I Cristiani per il socialismo nel primo numero di un bollettino clandestino di controinformazione, giudicarono a partire dal caso Añoveros come ormai la maggioranza della gerarchia fosse tendenzialmente «aperturista» ed orientata verso una democrazia interclassista di stampo democristiano, al fine di «mantener la hegemonía del capital monopolista bajo nuevas formas y más sutiles aparencias». Leggendo quindi il mutamento della gerarchia più su basi politico-ideologiche che su basi religiose, l'editoriale del bollettino affermava che Cps si sarebbe impegnato contro questo vero e proprio progetto politico per difendere «la transparencia de la fe», combattere «contra toda utilización del Evangelio como opio del pueblo» e procedere alla «reinterpretación de la fe a partir de la opción socialista», nello sforzo di rendere legittimo ed effettivo il pluralismo politico all'interno della Chiesa. Di fronte a «un nuevo oportunismo de la Iglesia», l'alternativa di fede rappresentata da Cps intendeva rompere definitivamente ogni tipo di alleanza tra la Chiesa e il capitale⁶³.

⁶² José María González Ruiz, *Perspectiva bíblica de la sociedad de clases*, «Iglesia Viva», n. 52-53, luglio-ottobre 1974

⁶³ *Editorial*, «Cristinos por el socialismo», n. 1, marzo 1974 (consultabile in ANC-PSUC, Cps, 230-060601)

Il 2 marzo nel frattempo era stata eseguita la condanna a morte dell'anarchico Puig Antich: un duro comunicato di Cps identificò l'esecuzione come «un nuevo acto de violencia extrema de un régimen capitalista». Riprendendo le tesi sulla violenza care agli ambienti dell'estrema sinistra, che abbiamo visto emergere anche in Italia in occasione del delitto Moro, i Cristiani per il socialismo cercavano di condannare la violenza istituzionale senza per questo rifuggire totalmente, a livello teorico, un uso legittimo della violenza. In questo caso tuttavia non era solo la lente anticapitalista a permettere questo passaggio: il documento infatti utilizzava la lettura della Bibbia (in particolare delle figure del Faraone oppressore e di Dio liberatore) per mostrare come «la violencia opresora del poderoso no tiene nada en común con la violencia defensora del oprimido»⁶⁴.

A Lussemburgo, in maggio, si riunì un centinaio di lavoratori emigrati spagnoli provenienti da Germania, Svizzera, Olanda e Francia. Questi avevano diffuso la dichiarazione conclusiva di un incontro che dava vita all'esperienza dei Cristiani per il socialismo dell'emigrazione. Dichiarandosi convinti sostenitori delle posizioni di Cps, gli emigrati affermavano che nella loro esperienza di lavoratori in Europa avevano compreso come il sistema sociale in cui vivevano fosse lo stesso della Spagna, cioè il sistema capitalista. L'emigrazione, all'interno di questo ingiusto sistema di sfruttamento, costituiva a loro dire la conseguenza logica dello squilibrio economico tra nazioni dominanti e nazioni dominate: i paesi dominanti attraverso le migrazioni acquisivano una manodopera imprescindibile per il loro sviluppo industriale, risparmiando le spese di educazione e formazione professionale e potendo mantenere regimi salariali più bassi. Riconoscendo l'esistenza di differenze tra i regimi democratici e la dittatura spagnola, questi cristiani affermavano tuttavia che per i lavoratori emigrati anche in queste realtà si vivevano forme di dittatura, con l'assenza per gli stranieri di numerosi diritti politici e sociali, che li mettevano in condizioni di «neo-schiavitù». Antidoto contro questa realtà doveva essere l'internazionalismo proletario, di un'unica classe operaia mondiale sfruttata da un unico sistema capitalistico: ci si trovava però di fronte ad una crisi dell'internazionalismo di gran parte delle organizzazioni operaie europee, dovuto non soltanto alla repressione storica del movimento operaio o allo sviluppo della società del consumo, ma anche all'egemonia delle correnti riformiste.

Contro questo sistema, occorreva creare organizzazioni di emigrati autenticamente operaie, che rispondessero alla strategia rivoluzionaria della classe operaia e del popolo. Questi emigrati

⁶⁴ *Puig Antich asesinado*, «Cristianos por el socialismo», n. 1, marzo 1974

riconoscevano l'importanza della loro militanza all'interno dei movimenti apostolici, che da almeno un decennio svolgevano un'importante azione di supporto ai lavoratori emigrati:

Por diversos caminos nos fuimos encontrando con el movimiento obrero de una parte, y de otra con grupos cristianos como la HOAC, JOC, ACO y VO. En estos grupos cristianos la mayoría de nosotros fuimos descubriendo el verdadero rostro del evangelio el auténtico sentido de la vida y el testimonio de Jesucristo. Y fuimos liberándonos del miedo y de la resignación, del individualismo egoísta y del espiritualismo beato, de la evasión de los problemas y luchas de nuestra clase obrera y de todo el pueblo.

In seguito a questa scoperta evangelica venne poi l'accettazione del marxismo come teoria e prassi indispensabile per la realizzazione concreta dell'amore cristiano, che portò ad avvicinarsi alle posizioni espresse da Cps. Veniva duramente criticata la posizione della Chiesa, che pur essendosi aperta alla democrazia dopo il Concilio da un lato continuava ad «identificarsi in lo fundamental con la sociedad burguesa falsamente democrática», e dall'altro invocava il rispetto dei diritti della persona con «extrema timidez», senza chiamare con il suo nome il vero responsabile dello sfruttamento e dell'oppressione, cioè il capitalismo.

Compito di Cps nell'emigrazione doveva essere quindi un'azione negli ambienti cristiani emigrati per far comprendere le esigenze di liberazione radicale dell'umanità che il Vangelo richiedeva, lottare contro le false forme di religiosità praticate da buona parte della Chiesa ufficiale e dalle missioni cattoliche per gli emigrati e impegnarsi per coordinare i differenti gruppi di Cps, sfruttando la propria posizione internazionale⁶⁵.

Negli ultimi mesi del 1974 giunse la notizia da parte del Vaticano e degli organi del Regime che erano ripresi i negoziati per la stipula di un nuovo Concordato. Il mondo cattolico progressista si era occupato per diverso tempo della questione, che costituiva indubbiamente uno dei nervi scoperti del rapporto tra Stato e Chiesa, e quindi un elemento su cui misurare il distacco effettivo dell'istituzione ecclesiastica dalla dittatura.

Paradigmatica della posizione dei cattolici antifranchisti era la rivista «Vida Nueva». Nel 1970 pubblicò un numero speciale, dichiarando nell'editoriale la sua contrarietà a nuove forme concordatarie: occorreva slegare la Chiesa dal regime, e il concordato rappresentava «la canonización de toda una estructura», motivo per cui andava politicamente evitato un gesto di legittimazione del genere⁶⁶. Pochi mesi dopo, in un secondo numero monografico, pubblicò le risposte di 5600 lettori

⁶⁵ *Cps en la emigración española*, Lussemburgo, maggio 1974, in Fierro e Mate, *Cristianos por el Socialismo*, 201–21.

⁶⁶ *Acuerdos, no concordato*, «Vida Nueva», n. 753, 24 ottobre 1970

ad un questionario, in cui si mostrava un'opinione maggioritariamente a favore per l'abolizione del Concordato⁶⁷. Ancora nel 1973, mentre si celebrava il ventesimo anniversario della firma dei patti tra Stato e Chiesa, la rivista continuò a ripetere le sue posizioni: il Concordato era uno strumento giuridico superato e pericoloso per la Chiesa, tanto più che la situazione attuale impediva di elaborare soluzioni a lungo termine. Veniva quindi proposta la soluzione più flessibile degli Accordi parziali, che più si adattava alla realtà del momento⁶⁸.

Gli ambienti del dissenso cattolico seguivano in generale una prospettiva di totale abolizione del Concordato che rifiutava ogni soluzione di tipo pattizio che avrebbe creato un discrimine speciale per la religione cattolica. A titolo di esempio si può citare un documento del gennaio 1974 delle Comunità di base che segnalava il Vaticano e lo Stato spagnolo come «falsos representantes» dei cattolici e della cittadinanza, ed esigeva la soppressione di ogni tipo di privilegio e di sovvenzioni alla Chiesa cattolica «para conseguir una fraterna igualdad con las demás religiones y una auténtica libertad frente al Estado»⁶⁹. Con minore radicalità di linguaggio ma simili contenuti, principalmente interessato allo stretto legame che il vincolo concordatario poneva tra Chiesa e Stato, si esprimeva anche un movimento di Barcellona per i diritti umani⁷⁰.

I Cps si espressero sulla questione concordataria con una forte carica polemica, dichiarando apertamente il proprio «rotundo rechazo» di qualsiasi forma di patto tra la Chiesa e lo Stato spagnolo. Era infatti necessaria, a loro dire, la più completa indipendenza della Chiesa dal potere pubblico, affinché l'istituzione potesse compiere il suo dovere di fedeltà agli oppressi:

La Iglesia solamente es fiel a sí misma cuando asume su misión propia en la historia y en la sociedad [...], cuando antepone claramente a sus intereses institucionales la vocación de testigo, en el corazón de la historia, del liberador radical de los hombres, Jesús de Nazaret.

Di fatto quindi, un Concordato avrebbe significato solamente una nuova ed ulteriore legittimazione da parte della Chiesa del regime franchista, volto esplicito della dittatura capitalista. Affermando tuttavia l'eventualità «prácticamente segura» della stipula di nuovi accordi tra Stato e Chiesa, i Cps chiedevano alla gerarchia di non rinunciare a nessuno dei diritti che potessero favorire la liberazione

⁶⁷ «Vida Nueva», n. 769, 13 febbraio 1971

⁶⁸ *Nuestra postura ante el Concordato*, «Vida Nueva», n. 898, 15 settembre 1973

⁶⁹ AGA-MIT, 42/09015, cit. anche in Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia*, 77.

⁷⁰ Hoja informativa del Grup Cristià de Promoció i Defensa dels Drets Humans di Barcellona, *Derechos Humanos y Concordato*, maggio 1974 in AGA-MIT, 42/09011 Expediente 8, *Dossier sobre varias asociaciones católicas*

del popolo. Seguendo una prospettiva di militanti clandestini della lotta antifranchista, i Cps avevano infatti bene in mente i concreti vantaggi della tutela concordataria. I “privilegi” offerti dallo Stato alla Chiesa con il Concordato del 1953 infatti si erano convertiti in importanti strumenti di lotta contro la dittatura, e senza dubbio era interesse del governo limitarli il più possibile. Perciò, la disponibilità vaticana a siglare nuovi accordi rappresentava un vero e proprio tradimento alla lotta antifranchista, dal momento che legittimava pubblicamente il regime e rischiava di compromettere seriamente le possibilità di azione che la Chiesa aveva avuto sino a quel momento nel favorire l’azione clandestina, ad esempio con la disponibilità delle sale parrocchiali per le riunioni di partiti e sindacati.

I Cps denunciarono anche il fatto che gli accordi venissero presi con il Vaticano e non con i rappresentanti della Chiesa spagnola, oltre alla «forma secreta y dictatorial» dei colloqui. Il conclusivo elenco dei punti irrinunciabili che i nuovi accordi avrebbero dovuto rispettare manifestava chiaramente l’intenzione tattica di utilizzare il Concordato a sostegno della lotta contro il regime: si dichiarava la contrarietà all’intervento governativo nella nomina dei vescovi, rifiutando anche il principio della confessionalità dello Stato; oltre al riconoscimento della libertà di esercizio della missione evangelizzatrice della Chiesa, si affermava che «ningún obispo, sacerdote o laico pueda ser procesado por el ejercicio de su tarea profética sin autorización del Obispo o del Papa»; andava confermata l’inviolabilità dei luoghi di culto già sancita dal Concordato precedente, rendendo ancora più categorico il divieto di irruzione dell’autorità civile, fino a quel momento permesso per casi di urgente necessità; infine, insistendo su punti che sarebbero stati al centro delle attenzioni episcopali negli anni successivi, si chiedeva la rinuncia di ogni sovvenzione economica alla Chiesa da parte dello Stato, la separazione del matrimonio civile dal matrimonio religioso, la rinuncia alle sovvenzioni alle scuole private e alla confessionalità cattolica della scuola pubblica, come l’assistenza religiosa alle Forze armate⁷¹.

Nel corso del 1974 avvenne un consistente mutamento nel panorama politico antifranchista, soprattutto catalano. Questo cambiamento ebbe conseguenze importanti per la storia dei Cristiani per il socialismo in Spagna e più in generale per la storia della sinistra e del rapporto con i cattolici. Nell’autunno del 1974 infatti un consistente nucleo di dirigenti di Bandera Roja confluì nel Partito comunista catalano.

⁷¹ Cps, *Ante la posible renegociación del Concordato español*, Barcellona, Novembre 1974, in ANC-PSUC, Cps, 230-060601

Abbiamo già avuto modo di vedere l'influenza che le posizioni di Bandera Roja avevano in Cps: uno dei leader più attivi di Cps, Alfonso Comín, era infatti un importante dirigente dell'organizzazione di estrema sinistra. Bandera Roja era un'esperienza politica frutto delle mobilitazioni del Sessantotto globale, con al suo interno diversi transfughi del partito comunista. Uno dei suoi leader e fondatori, Jordi Borja, aveva vissuto in esilio a Parigi, frequentando i dinamici ambienti della Sorbona, ed era stato espulso dal Psuc nel 1965 perché solidale con le posizioni di eterodosse di Fernando Claudín. Influenzati dal movimento studentesco ed operaio del maggio francese, e consapevoli del fatto che non ci fosse in Spagna la forza sufficiente per una simile mobilitazione, i fondatori di Bandera Roja si impegnarono per costruire forze organizzate alla base, in particolare sfruttando l'importante novità dei movimenti di quartiere. L'obiettivo era creare un tessuto socio-politico che contribuisse a far cadere la dittatura attraverso un movimento popolare e partecipato. La trentina di giovani militanti che diede vita all'organizzazione nel settembre 1968 a Barcellona era prevalentemente formata da giovani espulsi dal Psuc. Della prima Segreteria del movimento, oltre a Jordi Borja, facevano parte Jordi Solé Tura, Lluís Crespo, Enric Solé e Manuel Pujadas. Nel 1970 Comín entrò in Bandera Roja dopo aver conosciuto Jordi Borja in carcere. L'intellettuale cattolico-marxista era stato arrestato nell'ottobre 1969 con l'accusa di propaganda illegale, dopo che era apparso sulla rivista francese «Témoignage Chrétien» un articolo che condannava lo stato d'eccezione stabilito dal governo all'inizio dell'anno. Sotto la guida carismatica di Comín, un importante nucleo di militanti cattolici catalani entrò a far parte del movimento, che come abbiamo visto fin dall'inizio espresse capacità e ambizioni di leadership nel movimento pluralistico di Cristiani per il socialismo.

Bandera Roja cercò di espandersi in tutti i luoghi tradizionali dell'azione antifranchista, ma riuscì a creare radici stabili ed efficaci soprattutto nelle associazioni di vicinato e nell'ambiente cattolico catalano. All'inizio degli anni Settanta, con l'espansione al di fuori della Catalogna, venne creata OCE-BR, l'organizzazione centralizzata e statale di Bandera Roja. Il tentativo di diffusione a livello nazionale, dove mancava la forte presa su una più ampia base sociale che era attiva in Catalogna, portò una parte del gruppo dirigente ad approfondire le questioni ideologiche e, in particolare, a seguire la tendenza degli altri movimenti dell'estrema sinistra di polemizzare aspramente con il Partito comunista⁷². Alla metà del 1973, Bandera Roja in Catalogna contava circa cinquecento

⁷² A titolo di esempio, su un caso che evidentemente riguardava anche la percezione di Cristiani per il socialismo, si veda l'articolo *Chile: libertades asesinadas*, «Unión Comunista», n. 6, ottobre 1973. Il testo, assai critico con la strategia socialdemocratica di Allende e il moderatismo del Pc cileno, è reperibile in AGA-MIT, 42/09098, Expediente 2, *Dossier*

militanti ed un contorno di diverse centinaia di simpatizzanti. Sotto la spinta di Jordi Borja, protagonista dell'organizzazione del vicinato e assai critico con l'irrigidimento ideologico del movimento, Bandera Roja decise di partecipare all'Assemblea di Catalogna, che costituì il primo tentativo di raggruppamento delle varie forze politiche dell'opposizione catalana, sotto uno stimolo principale della direzione del Psuc.

Verso la fine del 1973 cominciò ad essere sempre più pressante la spinta ad un'incorporazione di Bandera Roja nel Psuc. Si era fatto urgente lo stimolo perché l'opposizione compisse delle manovre decisive per mettere in crisi definitivamente una dittatura che, con la morte di Carrero Blanco, era risprofondata nell'incertezza: il Psuc continuava ad essere la principale forza clandestina nel paese, motivo per cui importanti dirigenti storici di BR avevano ritenuto di poter avere più incidenza sul processo politico attraverso un più stretto legame con il Partito, di cui peraltro erano stati attivi militanti nel periodo precedente. Come abbiamo detto, l'organizzazione di estrema sinistra era particolarmente attiva e presente in due settori che strategicamente risultavano di estremo interesse per la dirigenza comunista, i movimenti di quartiere e i settori di cristiani critici⁷³. Secondo una testimonianza di Rafael Ribó, anch'egli entrato nel Psuc nel 1974 e poi suo leader nel 1986, al Segretario del Pce Santiago Carrillo interessava particolarmente la figura di Alfonso Comín, perché era la dimostrazione che la politica di Riconciliazione nazionale includeva concretamente anche le forze dei cristiani progressisti. Comín, per la sua doppia militanza cristiana e comunista, rappresentava infatti un elemento prezioso di collegamento con quest'area⁷⁴.

Nella primavera del 1974 iniziarono i colloqui tra Miguel Núñez, responsabile del Psuc di Barcellona, e i rappresentanti di BR, Solé Tura, Borja e Comín. Il Partito voleva formalizzare una integrazione rapida, ad effetto, e in estate ci furono degli incontri con Carrillo e la dirigenza del Pce in esilio a Parigi. Già in settembre cominciò il processo di ingresso di circa 400 quadri di Bandera Roja nel partito⁷⁵. A dimostrazione della buona volontà del Pce e del Psuc, i leader di BR entrarono direttamente a far parte del gruppo dirigente: Solé Tura e Comín furono cooptati nel Comitato

sobre la Organización Comunista Bandera Roja. Sul panorama della sinistra radicale in questi anni cfr. il numero monografico della rivista «Ayer», n. 4, 2013 e Gonzalo Wilhelmi, *Romper el consenso: la izquierda radical en la Transición española (1975-1982)* (Madrid: Siglo XXI España, 2016).

⁷³ Jordi Borja, *Bandera Roja. 1968-1974. Del maig de 68 a l'inici de la transició* (Barcelona: Edicions 62, 2018).

⁷⁴ Manuel Vázquez Montalbán, *Rafael Ribó: l'optimisme de la raó* (Planeta, 1988), 27.

⁷⁵ Sulle difficoltà del processo di integrazione cfr. Gaime Pala, «Una semilla de discordia. La entrada de Bandera Roja en el PSUC», *Revista HMiC* 11 (2011): 140–62.

esecutivo del Pce e del Comitato centrale del Psuc. Per i dirigenti catalani questo ingresso negli organi direttivi dei militanti di Bandera Roja era considerato di estrema importanza, perché questi erano considerati più innovatori e con maggiore capacità di iniziativa, e permettevano di spostare gli equilibri interni verso una più coerente accettazione dei principi dell'«eurocomunismo» che in quel periodo stavano definendosi.

A riprova dell'effetto politico dell'ingresso nel Pce di una fetta consistente del nucleo dirigente dei Cristiani per il socialismo, si può fare riferimento ad un documento dei Cps di Madrid del dicembre 1974, che rifletteva in modo più concreto le preoccupazioni tattiche e strategiche del movimento. Rispetto alla situazione politica infatti, nel documento veniva riproposto il dilemma tra specificità di Cps e pluralismo di militanze: il documento affermava che Cps in quanto tale avesse qualcosa da dire anche nell'ambito politico. Non bastava la semplice presenza di singoli esponenti di Cps all'interno dei partiti e delle organizzazioni di massa⁷⁶. Questa preoccupazione era sentita soprattutto dal gruppo di cristiani di Bandera Roja entrato nel Partito comunista: Comín e i suoi, che si erano occupati del rapporto tra marxismo e cristianesimo almeno da una decina d'anni, sentivano fortemente l'urgenza di affrontare la questione della militanza marxista dei cristiani non solo in una prospettiva ecclesiale, ma anche nell'ambito delle stesse organizzazioni socialiste. Evidenziarne i limiti e agire sul piano culturale e politico per cambiare le cose era presupposto fondamentale per l'ingresso nel Partito comunista. Era infatti proprio a partire dall'evoluzione ideologica del Partito comunista spagnolo degli ultimi anni che Comín giustificò successivamente il suo ingresso nel Pce: «he sido siempre antiestalinista (de ahí en gran medida mi tardía llegada al Partido), marcado por el asunto Lisenko, por el “realismo socialista”, por el ateísmo a ultranza de la vieja época, por Berlín 1953, Hungría y Polonia 1956 y sobre todo por Checoslovaquia 1968»⁷⁷. Come avremo modo di vedere a breve, per l'intellettuale cattolico il cambiamento ideologico del Partito comunista avrebbe dovuto inserire la revisione sui temi della religione all'interno di una più ampia riforma dei suoi presupposti politico-culturali (il marxismo-leninismo) e di conseguenza dei legami internazionali con l'Unione sovietica. L'ingresso dei militanti cristiani di Bandera Roja nel Psuc e nel Pce, e di conseguenza lo spostamento

⁷⁶ *Reflexión política y la expresión social de Cps*, Madrid, dicembre 1974, ora in «Diálogo», n. 14-14, gennaio-agosto 1989

⁷⁷ *Cuba, entre el silencio y la utopía* (1979), ora in Alfonso Carlos Comín, *Obras. 1977/1979*, vol. III (Barcelona: Fundació Alfons Comín, 1986), 442. Sull'attività di Comín in questo periodo, in cui dà alle stampe il libro autobiografico *Fe en la terra* e cura un'edizione spagnola delle opere di Mounier, cfr. le due biografie Marzà, *Alfonso Comín, esperança en la història*; Martínez Hoyos, *La cruz y el martillo*.

di una fetta importante del movimento di Cristiani per il socialismo verso le sue posizioni, avrebbe quindi significato una nuova riformulazione del rapporto tra marxismo e cristianesimo da una prospettiva della militanza comunista, seguendo un processo che, come abbiamo visto, era cominciato già da diverso tempo, e che sarebbe sfociato nelle importanti dichiarazioni della metà degli anni Settanta sulla militanza dei cristiani nei partiti comunisti.

2.3.3. *Questione cattolica e questione comunista (1975-1976)*

Nel febbraio 1975 si tenne il secondo incontro dei Cps della Catalogna e delle isole Baleari, probabilmente a Barcellona ma con l'indicazione geografica di Andorra. Parteciparono circa 200 persone, per ragionare sul tema della reinterpretazione della fede a partire dalla prassi rivoluzionaria. Le statistiche sugli assistenti all'incontro mostravano una grande presenza femminile (45%), la larga provenienza nella fascia 21-30 anni e la quota maggioritaria di «obreros-administrativos» (34,4%), seguiti da «profesionales» (19,4%), insegnanti (17%), studenti (16%) e sacerdoti (11%). L'80% di loro dichiarava di far parte di una comunità cristiana, e il 66% di essere già vincolato a Cps. L'impegno politico era equamente diviso tra partiti e organizzazioni politiche, sindacati e gruppi ecclesiali⁷⁸.

L'incontro si svolse attraverso una riflessione in sei gruppi seguendo uno schema di discussione: tutti quanti partivano dalla domanda sull'evoluzione della fede personale dall'ingresso in Cps in poi, e da una richiesta di indicare le «vivencias fundamentales sin las cuales no te atreverías a afirmar que tienes fe». Ogni singolo gruppo poi esaminava un aspetto specifico della fede cristiana, domandandosi il senso e l'interpretazione di ognuno di questi tradizionali «segni» della propria religione: eucarestia, speranza cristiana, peccato e penitenza, comunità di fede, preghiera, provvidenza e amore di Dio⁷⁹. Non si arrivò alla pubblicazione di un documento finale che riassume le posizioni emerse o dettasse una particolare linea da seguire: tuttavia, probabilmente sulla scorta di una esperienza personale o di testimonianze poi non riportate nel volume, Joan Casañas afferma che durante questo incontro alcuni partecipanti avessero manifestato atteggiamenti nuovi e «avanzati» rispetto ai temi

⁷⁸ *Encuentro Catalano-Balear de Cristianos por el socialismo*, «Cristianos por el socialismo», n. 3, aprile 1975

⁷⁹ Le tracce per la discussione sono riportate nel bollettino «Cristianos por el socialismo», n. 3, aprile 1975

discussi, ma che alla fine la linea maggioritaria non intendesse mettere in discussione le modalità tradizionali con cui si esprimeva la fede religiosa⁸⁰.

Nonostante l'assenza di una sintesi conclusiva, ci fu comunque una proiezione esterna del movimento attraverso due lettere pubbliche. La prima era indirizzata al cardinal Tarancón, e chiedeva in primo luogo, che egli presentasse al capo dello Stato le 160 mila firme raccolte da Justicia y Paz in favore dell'ammnistia. Questa Commissione pontificia aveva lanciato infatti una importante campagna d'opinione sull'ammnistia per i delitti politici come primo passo verso un vero cambiamento del regime franchista in direzione di una democrazia rispettosa dei diritti umani. La Commissione permanente dell'episcopato diede invece mandato a Tarancón di sollecitare un «generoso indulto» con motivo delle celebrazioni dell'Anno Santo: l'ammnistia aveva un significato politico molto preciso (e non a caso era supportata da tutte le forze dell'opposizione antifranchista), motivo per cui evidentemente i vescovi avevano preferito rifugiarsi in una soluzione più neutrale per non aumentare la tensione con le forze del regime.

Schierandosi apertamente contro questa scelta, i Cps pubblicarono in seguito una lettera di denuncia. Rimodulando ancora una volta la questione secondo i termini del pluralismo politico all'interno della Chiesa, questa lettera di Cps affermava che i vescovi, non supportando la petizione di amnistia, si erano arrogati ingiustamente il diritto di andare contro le attese e le speranze di una parte rilevante del popolo di Dio. In questo modo avevano soffocato il diritto di espressione e le legittime opzioni politiche di quei cristiani che si stavano invece battendo per ottenere l'ammnistia: «el Indulto no es más que un acto de concesión paternalista [...], la Amnistía es un acto de justicia, que se desprende de la exigencia misma de la Reconciliación». L'ammnistia, secondo una posizione condivisa da tutta l'opposizione, doveva servire invece da «punto de partida para construir una sociedad libre, democrática y sin privilegios». Denunciando la falsa apoliticità della posizione episcopale, i Cps ricordavano il ruolo di supporto che la Iglesia de la Cruzada aveva fornito ai golpisti durante la guerra civile. Chiedevano infine, nell'attesa dell'imminente pubblicazione di un documento della Conferenza episcopale sulla Riconciliazione (che sarebbe uscito in aprile)⁸¹, di essere sensibili «al

⁸⁰ Casañas, *El «progressisme catòlic» a Catalunya*.

⁸¹ Un gruppo di Cps di Sabadell, della periferia di Barcellona, commentò successivamente il documento episcopale (Cee, *La Reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*, 17 aprile 1975) confermando nuovamente la dimensione essenzialmente politica (e non neutralista) della riconciliazione: seguendo la dottrina del peccato come male sociale e non individuale diffusa dalla teologia della liberazione latinoamericana, questo gruppo infatti affermava che l'appello alla riconciliazione doveva riconoscere la divisione del mondo e della società, che provocava il male, e di conseguenza lottare per ottenere

clamor del pueblo»: il blocco dell'Amnistia costituiva «una traición al mensaje de salvación y de liberación de Cristo y al mismo pueblo»⁸². La lettera dei Cps catalani a Tarancón del febbraio 1975 proseguiva lamentando il divieto imposto a Cps di celebrare un'assemblea a Vallecas, nella periferia di Madrid, proprio sul tema dell'amnistia. I partecipanti all'incontro chiedevano ancora la «carta de ciudadanía» all'interno della Chiesa, affermando il diritto cioè a non essere discriminati e silenziati da parte della gerarchia per le loro posizioni politiche; da ultimo, accusando implicitamente i vescovi stessi di non impegnarsi sufficientemente a difesa del popolo spagnolo ma anche degli stessi sacerdoti, si chiedeva a Tarancón di pronunciarsi sulle gravi violazioni del Concordato che erano state compiute nell'ultimo periodo da parte delle autorità civili, con arresti e sanzioni al clero dissidente⁸³. A questo proposito, una seconda lettera indirizzata ai sacerdoti navarri intendeva esprimere solidarietà proprio in relazione ad una omelia pronunciata il 26 gennaio 1975 in diverse chiese della Navarra, che era stata considerata sovversiva dal regime e aveva portato a 22 multe per 19 sacerdoti. Questi preti avevano infatti espresso la loro vicinanza alle lotte dei lavoratori delle miniere, che scioperavano e protestavano per le condizioni di lavoro dall'inizio di gennaio. «En las actuales circunstancias de nuestro país – affermava la lettera di solidarietà di Cps – consideramos que la Eucaristia o es un acto subversivo o no es Eucaristia»⁸⁴.

Casañas afferma che a questo incontro prevalse l'idea della lotta «intraecclesiale», probabilmente facendo riferimento alla reiterata richiesta della «carta de ciudadanía», che esprimeva un rapporto di dialogo e fedeltà conflittuale con la gerarchia. Questa posizione, a suo dire, rifletteva la linea politica del Partito comunista, che intendeva di fatto subordinare le possibilità di maturazione della fede di molti cristiani militanti alle esigenze di conciliazione e mediazione del partito⁸⁵. Facendo riferimento ad un documento dei Cps di Madrid del dicembre 1974, si può cercare di individuare più chiaramente una strategia di lotta che rispondeva alle esigenze non tanto di un singolo partito quanto più al ruolo – effettivamente politico – della Chiesa all'interno dell'incipiente e incerto processo di transizione.

una riconciliazione, affiancando gli oppressi. L'autentica riconciliazione dunque, secondo i Cps catalani, prevedeva un impegno in prima persona accanto alle lotte di liberazione del proletariato. Cfr. Cps Sabadell, *Reconciliación: una vida muerta?*, maggio 1975, in ANC-PSUC, Cps, 230-060601

⁸² *Cristianos por el socialismo ante la petición de amnistía promovida por "Justicia y Paz"*, «Cristianos por el socialismo», n. 3, aprile 1975

⁸³ *Carta dirigida al Excmo. Sr. Cardenal on. Enrique Tarancón*, febbraio 1975, in ANC-PSUC, Cps, 230-060601

⁸⁴ *Cristians pel socialisme de Catalunya i Balears, Carta de solidaridad dirigida a los sacerdotes navarros*, febbraio 1975, in ANC, PSUC, CPS, 230-060601. Un resoconto degli avvenimenti in Navarra si trova in *Cronica de la Iglesia*, «Cristianos por el socialismo», n. 3, aprile 1975

⁸⁵ Cfr. Casañas, *El «progressisme catòlic» a Catalunya*, 370–71.

Per capire le opzioni in campo, si partiva dall'analisi della situazione ecclesiale e politica. All'interno della gerarchia spagnola si era affermato un maggiore dinamismo in favore delle libertà politiche del popolo spagnolo: lo avevano dimostrato il caso Añoveros, le prese di posizione dei vescovi catalani, il sostegno di una parte dell'episcopato ai conflitti di lavoro delle proprie diocesi e da ultimo un documento della Commissione di Apostolato sociale sulla situazione economica, in cui si lamentava esplicitamente l'assenza di numerosi diritti⁸⁶. Il caso del Concordato e dell'amnistia di cui abbiamo appena parlato dimostravano però l'ambiguità e l'incertezza di questo processo di distacco dal franchismo. Ancora una volta, era un insieme di preoccupazioni politiche e religiose a definire il quadro di riferimento dell'atteggiamento di Cps nei confronti della gerarchia. Dal momento che la Chiesa istituzionale, si diceva, appoggiava un progetto politico centrista e non riconosceva come legittima opzione politica quella dei cristiani che lottavano per il socialismo, non bisognava accettare per opportunismo politico le prese di posizione della gerarchia. Al contrario, era necessario appoggiare le correnti di denuncia profetica all'interno del mondo cattolico, sottolineando particolarmente le ambiguità e le debolezze di un corpo episcopale che non si stava esponendo in prima persona non solo nella lotta alla dittatura, ma neanche nella denuncia della repressione governativa. Oltretutto, concludeva il documento, in questo momento si aprivano due strade per la transizione al post-franchismo: l'«aperturismo continuista» guidato dal re Juan Carlos di Borbone, oppure la «ruptura democrática» per cui si battevano le forze di sinistra. Un primo passo in questa direzione era stata la costruzione della Junta Democrática, un importante organismo di collegamento tra le forze dell'antifranchismo (da cui però si erano autoesclusi il Partito socialista in esilio e le formazioni democristiane). Evidentemente, Cps doveva

situarse con audacia y agresividad en pro de la ruptura democrática tanto por razones de fe (romper ya de una vez el maridaje de la Iglesia con el franquismo) como por razones políticas, y apoyar, por todos los medios posibles, la correlación de fuerzas en favor de la «ruptura»⁸⁷.

Era la consapevolezza di trovarsi in una fase cruciale per gli equilibri politici del paese a determinare l'interesse strategico di Cps. Forzare i vescovi a riconoscere la legittimità dell'opzione socialista significava aprire vie per una nuova e diversa presenza della Chiesa all'interno della società,

⁸⁶ Comisión Episcopal de Pastoral Social, *Actitudes cristianas ante la actual situación económica*, 14 settembre 1974

⁸⁷ *Reflexión política y la expresión social de Cps*, Madrid, dicembre 1974, in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

superando il “peccato originale” della Crociata e contribuendo a spostare sempre più settori del mondo cattolico verso un determinato tipo di uscita dalla dittatura.

In un *Informe sobre el Estado Español* del marzo 1975, scritto in preparazione dell’Assemblea mondiale dei Cristiani per il socialismo di Québec, si tornava per esempio a criticare il documento *Iglesia y comunidad política* proprio a proposito delle rigidità del pluralismo politico:

En esta declaración se defiende un “sano pluralismo” de opciones políticas entre los cristianos [...] pero al mismo tiempo se pone en guardia la opción socialista y marxista, manteniendo así la tradicional posición anti-comunista de los documentos jerárquicos y defendiendo con mayor habilidad ideológica las posiciones interclasistas y de “terceras vías”⁸⁸.

D’altra parte si può anche far notare come, rispetto alle questioni più direttamente religiose, Cps riconoscesse il ruolo e l’importanza delle Comunità di base. In parte questo cozzava certamente con la questione della riformulazione della fede, un impegno che veniva reiteratamente presentato come principale nei documenti di Cps, ma che nei fatti in buona parte sembrava essere demandato appunto all’ambiente delle comunità. Si tratta tuttavia di una contraddizione comprensibilmente accantonata negli anni più incerti dell’ultimo franchismo, che poi sarebbe riemersa successivamente. L’editoriale del bollettino del movimento del febbraio 1975 cercava di chiarire i rapporti tra Cps e le Comunità di base, affermando come solo in esse fosse possibile vivere «comunitariamente [...] el latir del Pueblo y expresar nuestra fe». All’interno delle Comunità, i militanti di Cps sperimentavano ogni giorno, anche in modo intuitivo, la dimensione profetica del Vangelo, e lì potevano anche agire «de forma pedagógica y con sumo respeto» perché la fede critica espressa all’interno delle comunità fosse anche atteggiamento critico nei confronti della fede stessa, e stimolo alla militanza per il socialismo. Bisognava quindi intendere il rapporto tra Cps e «Iglesia popular» non come duplicità ma come complementarietà⁸⁹.

Iglesia popular era un progetto di coordinamento della rete delle Comunità di base spagnole, il cui *Anteproyecto de bases comunes* era stato diffuso in autunno, specialmente nella zona di Madrid e della Castiglia. Le parole d’ordine proposte da questo coordinamento erano le stesse di Cps: opzione di classe in favore degli oppressi, azione militante nelle organizzazioni del movimento operaio, lotta ideologica all’interno della Chiesa per contrastare il ruolo storico di legittimazione della Chiesa in

⁸⁸ Cps, *Informe sobre el Estado Español*, marzo 1975, consultabile in ANC, Archivio Maria Mata i Garriga, 1-1105-t-379

⁸⁹ *Iglesia popular*, «Cristianos por el socialismo», n. 3, aprile 1975

favore delle classi dominanti. Per questo occorreva coordinare e organizzare stabilmente tra loro tutti i gruppi cristiani che avessero adottato questa impostazione di lotta, elaborare una nuova teologia popolare e promuovere azioni per far sentire la voce del popolo all'interno della Chiesa. Un dossier informativo del governo stimava l'origine del movimento «en los medios intelectuales de sacerdotes y jesuitas obreros y dirigentes de movimientos católicos especializados en el mundo laboral como HOAC, JOC y especialmente Vanguardia Obrera Social», riconoscendo nel gesuita Manuel González López, coadjutor di una chiesa di Valladolid, uno dei suoi dirigenti. «De hecho – concludeva l'informativa – sólo se ha constatado la presencia de IP en Madrid y Valladolid, y todavía sin una organización consolidada»⁹⁰.

In marzo la realtà del cattolicesimo progressista e legato alle esperienze comunitarie tornò protagonista nel dibattito ecclesiale e politico spagnolo. L'anno precedente, in una sessione del Consiglio pastorale della Vicaria IV della diocesi di Madrid, che raggruppava 69 parrocchie della zona periferica di Vallecas, era infatti stato concepito un «miniconcilio de barrio», l'Assemblea di Vallecas. A sovrintenderne i lavori, e a dargli questa definizione, fu il vescovo ausiliare Alberto Iniesta, ampiamente conosciuto per le sue posizioni progressiste. Dopo un lavoro di gruppi e una diffusione nelle varie realtà della zona, prevalentemente costituita da operai immigrati, l'Assemblea era arrivata ad esprimere alcuni propositi di stampo chiaramente progressista: aveva dichiarato la sua adesione alla petizione di amnistia di Justicia y Paz, chiedeva il rispetto dei diritti umani fondamentali e intendeva denunciarne la violazione, si pronunciava per l'indipendenza tra Chiesa e Stato e il rifiuto di un Concordato «expresión de una Iglesia de privilegio». Sul fronte più direttamente ecclesiastico, proponeva la celebrazione dei sacramenti in età adolescenziale, la separazione tra matrimonio civile e canonico, la possibilità per i sacerdoti di lavorare. Complessivamente, dichiarava di impegnarsi per «una Iglesia profética, que anuncie la Palabra y denuncie lo que de injusto y esclavizador exista en la propia Iglesia y en el mundo», formata da comunità di base e piccoli gruppi che costituivano vere e proprie «células de la Iglesia viva, indispensable para vivir el compromiso cristiano y el sentido de la fe como realización personal y comunitaria»⁹¹.

Dopo che Tarancón e Iniesta rifiutarono le pressioni governative per la sospensione dell'Assemblea, il 15 marzo la polizia circondò l'edificio in cui dovevano riunirsi più di 1500 fedeli, delegati delle

⁹⁰ *Iglesia Popular. Especial consideración de su Antreproyecto de bases comunes*, Madrid, 28 febbraio 1975, in AGA-MIT, 42/09011, exp. 8

⁹¹ L'elenco delle proposte dell'Assemblea è riportato nelle memorie di Iniesta, *Recuerdos de la transición*, 95–99.

varie parrocchie, impedendone l'accesso. Il giorno dopo, senza consultarsi direttamente con Iniesta, alcuni gruppi decisero di non celebrare la messa per protesta, scatenando le reazioni della stampa conservatrice. Tarancón cercò di mediare tra le due parti, promettendo una ripresa dell'Assemblea più avanti. Nei fatti però l'indisponibilità del governo e i timori episcopali e vaticani per l'ulteriore inasprimento dei rapporti con il franchismo finirono per far cadere nel nulla gli appelli di Iniesta perché l'esperienza riprendesse e arrivasse a conclusione. Infine, il primo di febbraio del 1976 Iniesta scrisse a Tarancón informandolo della definitiva rinuncia alla celebrazione dell'Assemblea. L'Assemblea di Vallecas rappresentò, nonostante il suo fallimento, un'esperienza assai importante, soprattutto a livello ecclesiale: costituì infatti il tentativo di riproporre il metodo di consultazione della base già sperimentato alla Conjunta, coinvolgendo i laici e facendo risaltare le esperienze comunitarie più attive. Si dimostrò uno dei pochi casi in cui le Comunità di base poterono partecipare ad una iniziativa organizzata dalla diocesi senza essere silenziate⁹².

Nel frattempo, l'*Informe* Cps del 1975 continuò a parlare dell'esistenza di una «maniobra Democristiana»: facendo una lunga analisi della situazione ecclesiale spagnola da presentare all'assise internazionale, i Cps denunciavano la stretta relazione tra Tarancón e il gruppo democristiano dell'Editorial Católica, proprietario di una estesa rete di giornali (come il quotidiano «Ya» di Madrid), e definito come portavoce dell'ala destra di un futuro partito confessionale, cui si aggiungevano le personalità più moderate dell'Opus Dei. Questa vera e propria «operación Dc» stava togliendo peso alla rappresentanza sociale del nazionalcattolicesimo, per virare il mondo cattolico verso posizioni democratiche:

la Iglesia jerárquica está cambiando su expresión social antes de que el aparato franquista haya sido capaz de “asimilar” tal cambio y adaptarse a él. En la medida en que la operación Dc lleva consigo la puesta en marcha de libertades políticas (por controladas que vayan a estar) y que el franquismo no puede abrir tales “vías democráticas”, los conflictos entre Iglesia y Estado se agudizan⁹³.

Il problema, affermavano i redattori dell'*Informe*, era che la crisi di Azione cattolica aveva portato ad una diaspora generale dei militanti, privando così la Democrazia cristiana spagnola di una base sociale popolare necessaria per realizzare un partito di massa sul modello italiano. Ciononostante, uno degli

⁹² Informazioni sull'Assemblea nelle memorie di Iniesta citate. Cfr. inoltre il numero monografico *La Asamblea de Vallecas. La Iglesia, presente en una zona umana*, «Pastoral Misionera», n. 3, maggio 1975

⁹³ Cps, *Informe sobre Estado Español*, marzo 1975

obiettivi specifici di Cps doveva essere quello di «ser nueva voz de Iglesia que neutralice la operación Dc».

Da ultimo, veniva aggiornato il ventaglio di reazioni episcopali all'azione e allo sviluppo del movimento: veniva specificata la posizione di Tarancón e della maggioranza della Conferenza episcopale, che si diceva fossero contrari al fenomeno ma non intendessero essere precipitosi con una condanna pubblica. I vescovi catalani in generale sembravano anch'essi avere una visione negativa, ma più pronti a confrontarsi rispettosamente con il movimento, come da ultimo aveva dimostrato il documento della Conferenza episcopale Tarraconese *Misterio Pascual y acción liberadora*⁹⁴. I vescovi più apertamente progressisti come Iniesta erano quelli che mostravano maggiore interesse per Cps, prendendone sul serio le posizioni.

L'analisi della situazione del cattolicesimo spagnolo portava i Cristiani per il socialismo a distinguere tre modelli di Chiesa che alla metà degli anni Settanta si stavano contrapponendo sul fronte politico e religioso: una «Iglesia de Cruzada», ultraconservatrice e vicina alle personalità del regime più restie al cambiamento; una maggioritaria «Iglesia centrista y de las terceras vías», rappresentata da Tarancón e dal suo “progetto democristiano” di passaggio alla democrazia; da ultimo, una Chiesa rappresentata da Cristiani per il socialismo e dalle realtà dell'attivismo di base del mondo cattolico, definita invece come Nueva Iglesia del Pueblo⁹⁵.

Questo tipo di distinzione era assai diffuso tra gli analisti cattolici alla metà degli anni Settanta: in generale si riconosceva come, in un momento critico della storia spagnola, le forti divisioni politiche che attraversavano il paese si riverberassero prepotentemente anche all'interno della comunità ecclesiale, soprattutto a causa della forte commistione tra potere politico e religioso del passato e dalle diverse prospettive sulla qualità e le tempistiche del rinnovamento. E quindi, con un'attenzione più politica, il commentatore José Chao Rego distingueva tra integristi, aperturisti e rivoluzionari, mentre il redattore di «Pastoral Misionera» Casiano Floristán, parlando più di tendenze pastorali che

⁹⁴ Il card. Jubany ad esempio, intervenendo al Sinodo del 1974 riconobbe pubblicamente l'esistenza dei cristiani marxisti. Cfr. Jubany, *La evangelización y la promoción humana*, «Boletín del Arzobispado», n. 10, ottobre 1974. L'anno precedente, l'organismo collegiale dell'episcopato catalano aveva pubblicato il documento *El pluralisme en la comunió eclesial* che si confrontava in modo non eccessivamente negativo con le posizioni di Cps. Cfr. Casañas, *El «progressisme catòlic» a Catalunya*, 345–46.

⁹⁵ Cps, *Informe sobre Estado Español*, cit.

di inclinazioni politiche, distingueva tra una Chiesa di cristianità e di crociata, una Chiesa moderatamente progressista e aggiornata ed una Chiesa di base, evangelizzatrice e liberatrice⁹⁶.

Il 29 settembre 1975 si riunì a Cornellá una settantina di delegati dei gruppi di Cristiani per il socialismo che si erano diffusi in tutta la penisola spagnola⁹⁷. Dopo una discussione in clandestinità, diedero ufficialmente notizia di aver tenuto il loro secondo incontro nazionale, dopo quello di Avila, dichiarando come sede geografica un altro luogo simbolico: Burgos, capitale dell'esercito franchista durante la guerra civile e luogo associato alla repressione del governo. Si trattava di una scelta non casuale, che definiva la questione principale di cui si sarebbe occupata la dichiarazione finale. Fin dall'inizio della dichiarazione si descriveva infatti il momento presente della Spagna come «di repressione e di incertezza». L'incontro si teneva a poca distanza dall'esecuzione di una condanna a morte da parte del regime di cinque antifranchisti, tre del Frente Revolucionario Antifascista y Patriota (FRAP) e due dell'ETA.

Le esecuzioni capitali, che furono le ultime della storia del franchismo e della storia della Spagna contemporanea, considerata l'abolizione della pena di morte prevista dalla Costituzione del 1978, avvennero secondo le norme del recente Decreto legge antiterrorismo fatto approvare dal governo di Arias Navarro il 26 agosto 1975. Questa recrudescenza dell'azione repressiva del regime provocò una grande eco di indignazione a livello internazionale, portando anche ad un tentativo di mediazione diretta da parte della Santa Sede per evitare le esecuzioni.

A tale riguardo, i Cps denunciavano il carattere antidemocratico e di «violenza istituzionalizzata» del decreto legge sull'antiterrorismo del 26 agosto 1975, e chiedevano l'abolizione della pena di morte e il rispetto dei diritti umani secondo quanto andava predicando da qualche mese Justicia y Paz⁹⁸. Da ultimo, denunciavano l'ambiguità e l'insufficienza di una dichiarazione dell'episcopato spagnolo del 18 settembre 1975 che a loro dire non si era impegnata abbastanza per evitare questo spargimento di sangue.

⁹⁶Chao Rego, *La Iglesia que Franco quiso*. C. Floristán, *Historia pastoral de diez años (1965-75)*, «Pastoral Misionera», n. 8, agosto 1975.

⁹⁷ Erano infatti nati gruppi in varie città spagnole, con una diffusione particolarmente rilevante nei Paesi baschi e in Andalusia. Cfr. ad esempio l'annuncio *Plataforma de Cps en Vizcaya*, «Cristianos por el socialismo», n. 3, febbraio-marzo 1975

⁹⁸ Contro la pena di morte di era espresso anche il vescovo Iniesta in una omelia che aveva provocato non poche tensioni con gli ambienti governativi, cementando ancor di più l'immagine dell'ausiliare di Madrid come personalità tra le più aperte della gerarchia spagnola. Cfr Iniesta, *Recuerdos de la transición*, 136-55.

Rispetto alla realtà di Cps, ai loro compiti e ai loro obiettivi, non si approfondivano particolarmente le questioni che erano state trattate nel periodo precedente. Possiamo limitarci a segnalare un passaggio in cui si discuteva dell'unità della Chiesa. La questione, che costituiva il nucleo del problema del pluralismo politico dei cattolici, veniva significativamente ribaltata rispetto alle impostazioni tradizionali. Infatti l'unità non era vista come precondizione ma come conseguenza dell'impegno politico:

Hemos comprendido el sentido auténtico de la gran comunidad cristiana, de una Iglesia pecadora, de la que formamos parte, y en la que sólo podrá darse la unidad querida por Jesucristo cuando todos sus miembros se esfuercen eficazmente por construir una sociedad fraterna e igualitaria. Por eso nos sentimos identificados con todas las corrientes proféticas que hoy, como siempre, atraviesan la base de la iglesia universal, y que aspiran a que la iglesia sea un auténtico signo de esperanza y de iluminación liberadora para todos los hombres⁹⁹.

Solo quindi attraverso lo sforzo di costruzione di una realtà temporale migliore era possibile ritrovare l'unità della Chiesa, e non il contrario. In questo senso, la distinzione tipica tra riforma nella Chiesa e rivoluzione nella società passava in secondo piano, o comunque veniva vista come un tutto indistinto in cui un corpo ecclesiale di stampo progressista avrebbe favorito l'una e l'altra dinamica insieme.

Abbiamo visto come la questione della intrinseca politicità della fede fosse uno degli elementi su cui Cps insisteva di più nella sua campagna pubblica: quest'idea finiva non solo per giustificare la centralità che il movimento attribuiva all'impegno temporale, ma anche per costituire il perno della critica al comportamento della gerarchia ecclesiastica in questo periodo. La strategia di progressivo allontanamento dal regime portata avanti da Tarancón e dalla Conferenza episcopale si basava infatti sull'assunto della equidistanza della Chiesa dalle faccende politiche, e del passaggio – secondo lo spirito conciliare – ad una relazione con lo Stato impostata sulla «mutua independencia y sana colaboración».

Un momento centrale per l'esposizione della prospettiva «taranconiana» che avrebbe guidato la Chiesa durante la transizione si ebbe in occasione di uno degli eventi ecclesiali più importanti del periodo: l'incoronazione del nuovo re di Spagna Juan Carlos di Borbone, previsto come nuovo capo di Stato dalla Ley Orgánica del 1969. Il dittatore Francisco Franco, dopo anni di speculazione sul suo

⁹⁹ *Frente a la represión política, la lucha por la libertad*, II Encuentro Estatal, Burgos-Cornellá, 29 settembre 1975, ora in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989. Una traduzione italiana del documento in Ramos Regidor e Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, 158-64.

stato di salute, morì il 20 novembre 1975. In ogni diocesi fu celebrato un funerale solenne, non senza strascichi polemici legati alle omelie dell'ausiliare di San Sebastián José María Setién e del vescovo di Las Palmas José Antonio Infantes¹⁰⁰. Una settimana dopo, il 27 novembre, il Presidente della Conferenza episcopale celebrò la messa per l'incoronazione del re, e nella sua omelia mise al centro il nodo fede-politica e Chiesa-società, marcando l'accento sulle istanze autonomistiche.

El mensaje de Cristo [...] no patrocina ni impone un determinado modelo de sociedad. [...] Ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del Evangelio. [...] La Iglesia no patrocina ninguna formación ni ideología política, y si alguien utiliza su nombre para cubrir sus banderías, está usurpándolo manifiestamente¹⁰¹.

Questa autonomia, che voleva evitare ogni strumentalizzazione, non era però considerata assoluta: per fedeltà al Vangelo e alla Patria infatti la Chiesa aveva il dovere di intervenire nella società, soprattutto nella difesa e promozione dei diritti umani, della libertà, della giustizia e della pace, esigendo da parte delle autorità il rispetto di questi diritti. In cambio di questa possibilità offerta dallo Stato, la Chiesa assicurava l'obbedienza dei cittadini cristiani.

Ancora una volta, nonostante il dichiarato impegno della gerarchia per la difesa dei diritti umani, gli ambienti dell'opposizione antifranchista, soprattutto di matrice cattolica, ebbero motivo di criticare ampiamente le ambiguità di questa storica omelia. Si diffuse in questi ambienti la definizione di «pacto de los Jerónimos» (dal nome della chiesa in cui avvenne l'incoronazione), come sugello di una nuova alleanza tra trono e altare e di un allontanamento della gerarchia dalle prospettive di «ruptura democrática». Il sociologo e commentatore politico Amando de Miguel definì l'omelia come «costantiniana», proprio perché vi intravedeva la ricerca di un rapporto speciale con il potere costituito, e per lo stesso motivo la paragonò addirittura alla Lettera collettiva dell'episcopato spagnolo del 1937 sulla guerra civile. Ci fu anche l'ironico applauso di Giménez de Parga, leader della sinistra cristiana, che definì Tarancón come un nuovo Mazzarino o Richelieu¹⁰². Anche Comín commentò negativamente l'omelia, soprattutto per il fatto che non c'era stato un appoggio «profetico» alla campagna di Justicia y Paz¹⁰³.

¹⁰⁰ Sulle celebrazioni dei funerali cfr. «Vida Nueva», n. 1005, novembre 1975

¹⁰¹ Cit. in José Ignacio Calleja, *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)* (Madrid: Editorial Eset, 1988), 30.

¹⁰² I commenti sono riportati da Calleja, 31–32.

¹⁰³ *La homilía de Tarancón*, «Mundo Obrero», dicembre 1975, ora in Alfonso Carlos Comín, *Obras. Escritos, 1955-1980*, vol. V (Barcelona: Fundació Alfons Comín, 1986), 1150–52.

Nel successivo discorso all'Assemblea plenaria della Conferenza episcopale, Tarancón cercò di dare mostra di rinnovamento nella tradizione difendendo la lettera collettiva del 1937, il cui contenuto «no podría ser otro en aquellas circunstancias históricas», specificando tuttavia che il suo modello di impostazione delle relazioni tra Chiesa e mondo era inattuale e andava rivisto alla luce della «mutua autonomía y sana colaboración»¹⁰⁴. Rispetto alla campagna per l'Amnistia di Justicia y Paz, ancora una volta la gerarchia si mostrò reticente ad appoggiarla, limitandosi a chiedere un ampio «indulto», come quello che fu poi concesso dal Re in occasione della sua incoronazione. Si dovrà aspettare l'inaugurazione dell'Anno Santo Compostelano del 1976 perché ufficialmente, per bocca dell'arcivescovo di Santiago Ángel Suquía, venga utilizzata da parte della gerarchia la parola «Amnistia».

Al termine dell'Assemblea, fu pubblicato un documento episcopale che mostrava preoccupazione rispetto al fenomeno del pluralismo dei cristiani, e in particolare delle sue ripercussioni sull'unità della comunità ecclesiale. La diffusione di fenomeni non solo come quello di Cps e delle Comunità di base ma anche, a destra, di realtà estremiste come i Guerrilleros de Cristo Rey¹⁰⁵, inducevano la gerarchia a prendere posizione. Nel documento, venne riaffermata la continuità degli orientamenti passati, secondo il principio del «ni neutralismo ni partidismo»: la Chiesa non poteva impegnarsi per un'opzione politica determinata ma non era indifferente davanti ai suoi contenuti etici ed umani. Da ultimo, era reiterato il *caveat* di compatibilità, che implicitamente escludeva la militanza marxista: i cristiani erano «libres para escoger las fórmulas o inscribirse en las corrientes que consideren más idóneas para su logro eficaz, con tal de que no sean opuestas ni en programas ni en métodos, a los postulados evangélicos»¹⁰⁶.

I Cristiani per il socialismo, nei loro comunicati pubblici e nell'elaborazione intellettuale dei loro teologi, cercavano di ribaltare questa impostazione. Ad esempio, Alfredo Fierro, professore al Seminario di Saragozza, in occasione della pubblicazione di una raccolta di documenti del movimento nel 1975 scrisse un saggio in cui cercava di spiegare i rischi e gli «errori» di una postura di questo

¹⁰⁴ Cfr. *Discurso de apertura del Cardenal Tarancón en la XXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal*, «Ecclesia», n. 1771, 20 dicembre 1975

¹⁰⁵ Sul gruppo terrorista, nato nel 1970 e autore di numerose azioni violente lungo tutto il decennio, cfr. Paul Preston, *The Politics of Revenge: Fascism and the Military in Twentieth-Century Spain* (Routledge, 1995); Miguel Madueño Álvarez, «Guerrilleros de Cristo Rey: El brazo armado de la extrema derecha en los primeros años de la Transición», *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, fasc. 35 (2017): 158–80.

¹⁰⁶ Cee, *La Iglesia ante el momento actual*, 19 dicembre 1975

tipo. Innanzi tutto – elemento da cui partivano tutte le riflessioni del cattolicesimo progressista sulla militanza cristiana – occorre considerare come il pluralismo politico dei cristiani fosse «antes de nada, un hecho social comprobable». La «franca decadencia» in tutta Europa delle formazioni democristiane aveva favorito secondo Fierro una diaspora politica dei cattolici, che appariva tuttavia come un «paso histórico progresivo», perché li collocava più saldamente nel mondo:

Significa la definitiva rotura de la alianza de trono (o parlamento) y altar, la imposibilidad en adelante de unidad ingenua y inmediata entre fe y política. Es un elemento más en el desbloqueo de la subcultura especialmente católica constituida a mediados del siglo XIX como formación reactiva ante la racionalización de la sociedad y cultura occidentales en su generalidad¹⁰⁷.

Fierro attaccava poi l'ambigua difesa del pluralismo da parte dell'istituzione ecclesiastica, che a questo riconoscimento poneva dei limiti precisi che di fatto supportavano le posizioni da «terza via» tra capitalismo e socialismo tipiche delle Democrazie cristiane europee. Da un lato, partendo da un'impostazione marxista, Fierro vedeva la terza via come una mistificazione, e legava questa non-scelta tra i due campi opposti come una supposta neutralità che equivaleva ad una «neutralización»: «sólo una religiosidad socialmente irrelevante puede ser indiferente a los diversos extremos en conflicto. [...] La privatización de la fe es un fenómeno que la neutraliza políticamente al mismo tiempo que la desobjetiviza»¹⁰⁸. Dall'altro lato, nella necessità di una scelta tra capitalismo e socialismo, Fierro faceva notare come il capitalismo fosse manifestamente incompatibile con i criteri cristiani, motivo per cui anche soltanto in termini negativi (il socialismo era l'unica alternativa vigente al capitalismo) il rapporto con il cristianesimo andava preso in considerazione. E questo stavano facendo diverse comunità cristiane:

En la autoconciencia que tienen esos cristianos, la tradición evangélica, para seguir siendo ella misma, ha de buscar su identificación en una praxis política de orientación socialista; mientras que hacerlo en el apoliticismo, en la neutralidad política o en el capitalismo equivaldría para esa tradición a perder su identidad. La praxis socialista y sólo ella permitirá discernir e identificar qué es hoy lo cristiano»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Alfredo Fierro, *Fe cristiana y mediación política. De la pseudo-apolicidad al socialismo*, in Fierro e Mate, *Cristianos por el Socialismo*, 56.

¹⁰⁸ Fierro e Mate, 61.

¹⁰⁹ Fierro e Mate, 68.

Restavano quindi da affrontare i classici problemi su cui si confrontavano i Cristiani per il socialismo: se il cristianesimo aggiungeva qualcosa alla lotta socialista, se si correva il rischio di trasformare il socialismo in una ideologia religiosa, come interpretare il materialismo e l'ateismo marxisti¹¹⁰.

Contemporaneamente alla diffusione del movimento, tra la fine del 1975 e l'inizio del 1976 le riviste del cattolicesimo progressista cominciarono a dare importante spazio al resoconto dell'esperienza di Cristiani per il socialismo. Nell'impossibilità di un dibattito pubblico, vista la clandestinità in cui Cps continuava ad operare, fu data molta attenzione alla dimensione internazionale del movimento, e soprattutto ad articoli e testimonianze provenienti dalla Francia e dall'Italia. La rivista «Iglesia Viva», ad esempio, tornò a parlare di Cps con un numero monografico che presentava la traduzione di alcuni articoli italiani¹¹¹, mentre il periodico dei gesuiti «Fomento Social», oltre ad una ricca appendice di documenti, raccolse contributi sui Cps italiani e francesi¹¹². Entrambe le riviste lasciavano l'esposizione dell'esperienza spagnola a García Nieto. Il gesuita catalano fu attento nel connettere la nascita di Cps in Spagna agli avvenimenti cileni, cercando soprattutto di sottolineare la sua originalità e la sua distanza dalle esperienze del cattolicesimo progressista degli anni Sessanta. In particolare, seguendo un filone interpretativo che avrebbe mantenuto anche successivamente, García Nieto tese da un lato a riconoscere in Cps un superamento del dialogo "a distanza" tra intellettuali marxisti e cattolici, attraverso una esperienza concreta di militanza socialista da parte di cattolici che intendevano mantenere la loro fede; dall'altro lato, metteva in atto un'operazione di critica dei movimenti apostolici, la cui parabola veniva ricondotta, più che allo scontro con la gerarchia, ai difetti intrinseci di queste organizzazioni, legate al loro «antimarxismo y anticomunismo casi diría "visceral"» e alla progressiva perdita di senso del loro lavoro di supplenza sindacale con l'avvio delle autonome formazioni di classe¹¹³.

Il 18 gennaio 1976 uscì un nuovo documento frutto di un'assemblea dei gruppi Cps catalani, che cercava per l'ennesima volta, di sgombrare il campo da interpretazioni equivoche uscite sulla stampa

¹¹⁰ Su questi temi, e in particolare sull'analisi materialista della Bibbia, l'anno precedente era stato pubblicato Alfredo Fierro, *El Evangelio beligerante* (Estella: Verbo Divino, 1975).

¹¹¹ Vennero presentati la traduzione di un articolo di Peppino Orlando ed uno di Ernesto Balducci, oltre a riportare notizia di un dibattito tra Giulio Girardi e la redazione di «Testimonianze», in «Iglesia Viva», n. 60, novembre-dicembre 1975

¹¹² Cfr. gli articoli di Rocco Baione, *El movimiento "Cristianos por el socialismo" en Italia* e Henri Madelin, *Cristianos por el socialismo en Francia*, «Fomento Social», n. 122, aprile-giugno 1976.

¹¹³ Rispettivamente García-Nieto, *Reencuentro con Cristianos por el Socialismo*, «Iglesia Viva», n. 60, novembre-dicembre 1975 e Id., *Cristianos por el Socialismo en España*, «Fomento Social», n. 122, aprile-giugno 1976. Si può dire lo stesso per un articolo successivo: García-Nieto, *Cps interrogantes* «Corintios XII», novembre 1976

e riassumere il tipo di esperienza del movimento ed i suoi obiettivi specifici. Dopo aver ripetuto nuovamente di non essere un partito politico, e riconosciuta l'affiliazione al movimento nazionale e internazionale di Cps, l'assemblea catalana tornava ad insistere sul suo doppio impegno. Significativamente, al primo posto tornava la riformulazione della fede a partire dalla pratica socialista, nella convinzione di non voler essere una Chiesa parallela ma di sentirsi parte dell'unica comunità ecclesiale. Secondo obiettivo era quello della lotta ideologica per lo sblocco politico dei cristiani, a garanzia del pluralismo all'interno della Chiesa. Nonostante la riformulazione della fede fosse collocata al primo posto, il documento si focalizzava però soprattutto sul secondo elemento, quello più concretamente politico, affermando il rispetto del pluralismo di militanze interne e l'impegno prioritario della lotta antifranchista:

Somos conscientes de que nuestro empeño no podrá realizarse plenamente si no se consigue una total Amnistía y el reconocimiento de todas las libertades culturales y políticas sin exclusiones ni marginaciones, hecho que permitirá la presencia real y efectiva de todos los partidos socialistas y comunistas en la vida política del país¹¹⁴.

Nel corso del 1976 l'amnistia infatti era diventata il principale cavallo di battaglia dell'opposizione democratica, che in marzo costituì un importante coordinamento delle sue varie istanze all'interno della cosiddetta Platajunta. In prima linea nella mobilitazione per l'amnistia era però ancora una volta Justicia y Paz. Il 29 gennaio 1976 la Commissione nazionale aveva sottoscritto una *Declaración Conjunta* insieme ad un gruppo protestante reclamando cambiamento politico, amnistia senza limiti, riconoscimento delle libertà pubbliche dei diritti delle persone e dei popoli, redistribuzione economica, deroga alle dure leggi antiterrorismo, obiezione di coscienza e rispetto della libertà religiosa. Due settimane dopo, cominciò la campagna del movimento sul rispetto dei diritti umani, chiedendo l'appoggio di tutte le chiese per la nascita di una costituzione democratica. La Commissione, guidata dal democristiano Joaquín Ruiz Giménez, a fine maggio pubblicò una nuova dichiarazione in cui chiedeva esplicitamente, come già aveva fatto Cps, che la gerarchia appoggiasse la piena democratizzazione del paese e la campagna sull'amnistia, rispettando il pluralismo politico dei cristiani e chiedendo la piena legalizzazione dei partiti politici¹¹⁵.

¹¹⁴ Cps Catalunya y Baleares, *Cps no es ni un partido político ni una Iglesia "paralela"*. *Por la Amnistia total*, 18 gennaio 1976, ora in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

¹¹⁵ La dichiarazione pubblicata in «Vida Nueva», n. 1034, febbraio 1976

In Catalogna la questione del pluralismo politico dei cattolici era divenuta anche un tema intorno al quale cercare la più ampia convergenza di movimenti e personalità legate alla Chiesa. Nel 1975 era stata fondata la Trobada Permanent d'Entitats d'Església, che oltre all'impegno per l'amnistia, l'ottenimento delle libertà democratiche e il riconoscimento delle nazionalità all'interno dello Stato spagnolo faceva attività di informazione e coordinamento a livello ecclesiale. Nel marzo 1976, ad esempio, la Trobada organizzò due tavole rotonde dedicate proprio al tema del pluralismo, al termine del quale fu pubblicato un *Manifest sobre el Pluralisme*: in esso si affermava il riconoscimento delle diverse scelte possibili per un cristiano, e si chiedeva alla gerarchia di rispettare ogni opzione politica, per quanto radicale, che fosse basata sul rispetto dei diritti umani e i valori evangelici. La «struttura monolitica della Chiesa» che confondeva unità e uniformità, si diceva nel documento, era causa di divisioni e di scontri all'interno del mondo cattolico¹¹⁶.

Che la questione del pluralismo fosse al centro delle preoccupazioni di Cps in questa delicata fase della transizione spagnola lo dimostra anche l'attenzione riservata al caso italiano: come abbiamo visto nel capitolo precedente, in occasione delle decisive elezioni del 1976 Paolo VI era intervenuto direttamente per condannare le posizioni dei cattolici che si erano presentati come indipendenti nelle liste del Pci. Riferendosi a questo fatto, i Cps spagnoli pubblicarono un duro comunicato in cui ancora una volta rivendicarono la libertà dei cristiani di scegliere secondo coscienza. In più, seguendo un modello interpretativo che abbiamo già notato, denunciavano il connubio tra la Chiesa italiana e la Democrazia cristiana, definita come un braccio secolare «mediante el cual la Iglesia ha intendado mantener los privilegios clericales de antaño». Il caso italiano serviva anche ai Cps come monito per la realtà politica spagnola del momento e del prossimo futuro: cercando di intendere quali fossero le posizioni della gerarchia spagnola sul tema, i Cps rilevavano da un lato l'assenza di una condanna così esplicita dei comunisti, dovuta secondo loro alla discriminazione politica e alla clandestinità dei partiti di opposizione. Tuttavia, riprendendo i documenti su cui abbiamo avuto modo di soffermarci precedentemente, vedevano in atto un tentativo episcopale di screditare teologicamente e dottrinalmente qualunque alternativa politica di stampo marxista. Da ultimo, i Cps si accorsero correttamente di come l'avvicinarsi di un importante ma ancora incerto cambiamento di regime portasse i vescovi a preoccuparsi maggiormente di altri aspetti, non a caso poi centrali nel periodo

¹¹⁶ Il *Manifest*, oltre a informazioni sull'attività della Trobada, è riportato in Costa i Reira, *Dels moviments d'Església a la militància política*.

democratico, come l'aborto, il divorzio e l'insegnamento. Per questo veniva riproposta da Cps la tesi di un progetto democristiano da parte della gerarchia:

El Episcopado no parece estar muy disupesto a pagar el precio de la democracia, que consiste en aceptar su carácter laico. Es previsible que privilegie entonces a partidos “de inspiración cristiana” que le sirvan de “brazo secular” para lograr por las urnas lo que hasta ahora tenían por favor o contrato¹¹⁷.

Più concentrato sulle vicende italiane era invece un articolo (poi non pubblicato) di Alfonso Comín. Il dirigente comunista si focalizzava infatti sull'identità dei cattolici indipendenti, e sul significato politico della loro adesione al Pci. Notando la provenienza democristiana della gran parte di loro (pensiamo a Gozzini), Comín sottolineava come l'operazione rappresentasse un tentativo di rilanciare il compromesso storico da parte di rappresentanti significativi del mondo cattolico, per costringere la Dc a prendere nuovamente posizione al riguardo. L'articolo alla fine si soffermava sulla novità strategica di questa operazione dal punto di vista del Partito comunista. Si tratta di un elemento tanto più interessante quanto più sensibilmente diverso da quanto vennero elaborando i Cristiani per il socialismo italiani sul medesimo tema. Comín infatti affermava correttamente come il Pci fino a quel momento avesse tendenzialmente ignorato le forze minoritarie del dissenso cattolico, per non inficiare il tentativo di costruire un rapporto con la Dc e con la Chiesa istituzionale. Tuttavia, dopo il referendum sul divorzio e le elezioni del 1975, secondo Comín il partito aveva notato che «la influencia de estos sectores cristianos tenía más alcance del previsto, dada la resonancia que la institución eclesial suponía, paradójicamente, para sus posiciones». Per questo motivo, ora il partito di Berlinguer intendeva richiamare a sé personalità pubbliche del mondo cattolico, che dimostrassero allo stesso tempo l'influenza del Pci sulle masse cristiane e la credibilità democratica del partito che puntava al governo. Il Pci, concludeva Comín, attraverso questa operazione intendeva potenziare il suo «proyecto de salvación nacional» basato sull'incontro tra le grandi forze storiche italiane (marxiste e cristiane): un progetto che veniva definito dal comunista spagnolo «democrático y profundamente evangélico», che per questo motivo doveva essere riconosciuto dalla gerarchia¹¹⁸. Comín quindi inseriva l'operazione dei cattolici indipendenti all'interno di una coerente strategia di accreditamento del Pci come partito di governo, e come garante di un rapporto con la democrazia e

¹¹⁷ *Las elecciones italianas y el pluralismo político de los cristianos*, 10 giugno 1976, ora in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

¹¹⁸ *El despegue del compromiso histórico* (1976), in Comín, *Obras. Inéditos, intervenciones y escritos breves*, VI:594-98.

con la religione diverso dalle concezioni sovietiche: tutti elementi su cui, vedremo a breve, fece leva lo stesso Comín per spingere il Partito comunista spagnolo a riconoscere ufficialmente la corrente cristiana al suo interno.

Ritornando sulle questioni spagnole, Manuel de Unciti riassume invece il documento Cps sulle elezioni italiane, affermando che il movimento spagnolo contasse circa 5-6000 membraie qualche decina di migliaia di simpatizzanti. Il giornalista si soffermò quindi sul problema fondamentale: la libertà di scelta politica secondo coscienza e il ruolo del magistero gerarchico nel fornire indicazioni politiche.

Es claro que la Iglesia, en todos sus niveles, no puede imponer a la sociedad un modo de existencia como fruto de una legislación civil “inspirada” en postulatos cristianos. No puede imponer; pero, ¿no puede expresarse públicamente para que el pueblo soberano dicte a sus representantes unos principios reguladores de la legislación? La Iglesia, en la actuación del magisterio, tiene que iluminar la conciencia, tanto de los creyentes como de los no creyentes. [...] No parece que la Iglesia deba guardar silencio cuando las circunstancias de un momento histórico reclamen su iluminación evangélica. Este silencio sería escapismo y descompromiso, falta de realismo pastoral. [...] ¿Tienen los Cristianos por el socialismo suficientemente aclarado este capítulo? ¿Basta con afirmar que la conciencia de los creyentes y de los no creyentes ha de ser libre en sus opciones políticas y sociales? La misma libertad de conciencia, ¿no está exigiendo una previa ilustración de la conciencia? Y esta ilustración, ¿ha de ser obra de cada cual o el magisterio debe brindársela al mundo, sin imposiciones, pero sí con proposiciones?

Il commentatore esprimeva quindi una serie di dubbi sui limiti del pluralismo e dell'incidenza politica della Chiesa cattolica che si facevano tanto più pressanti quanto più sembrava profilarsi all'orizzonte un futuro democratico per la Spagna. A suo dire, i movimenti come Cps avevano il compito importante di stimolare alla riflessione sulla purificazione della Chiesa dai luoghi comuni e dai privilegi, ma occorreva – come già avevano sottolineato i vescovi a proposito della questione concordataria – distinguere il diritto dal privilegio¹¹⁹. Era proprio sullo spostamento di questa linea, tra privilegi e diritti, che si sviluppava il dibattito ecclesiale.

Che la questione avesse un peso fondamentale per il destino della Spagna democratica, e per il ruolo che la Chiesa e i cattolici avrebbero giocato in essa, lo dimostra anche un libro importante uscito all'inizio del 1977 contenente le risposte ad un questionario comune di figure rilevanti del cattolicesimo e del comunismo spagnolo, che riflettevano insieme sulla stagione del dialogo, i rapporti attuali tra marxismo e cristianesimo e il futuro della penisola.

¹¹⁹ Manuel de Unciti, *Crónica de un mes en la vida de la Iglesia*, «Sal Terrae», n. 6, giugno 1976

La prima domanda del questionario era dedicata ancora una volta al caso italiano, in cui si affermava che la Chiesa fosse intervenuta pesantemente nell'arena politica. Il gesuita Díez-Alegria denunciava l'ambiguità del comportamento del Papa e dei vescovi italiani, che non rendevano manifesto se si trattasse di affermazioni di carattere strettamente dottrinale, che richiedevano quindi il rispetto dell'autorità, o se ci si fosse limitati ad un semplice appello alla coscienza, che però era del tutto libera.

Los ciudadanos católicos tienen absolutamente la misma libertad que los no católicos para hacer sus opciones políticas, y no están sujetos de ninguna manera a la autoridad eclesiástica. Pero ¿qué sujeción tiene a la *enseñanza moral de la Iglesia*? En esto último hay que distinguir de una manera muy tajante entre lo que según la doctrina más tradicional de la Iglesia [...] es un magisterio infalible, y o que es un magisterio que – según la misma teología tradicional – no es infalible¹²⁰.

Per Rodríguez Ugarte, segretario di Justicia y Paz, la crescita del numero di cristiani che militavano in partiti comunisti testimoniava la maturità e l'autonomia delle scelte politiche dei cristiani, come una fede non passiva e di semplice adesione ma una scelta personale di membri vivi della Chiesa, il che faceva ben sperare a proposito di un futuro democratico.

Data per assodata l'esistenza dell'autonomia politica dei cattolici, i convenuti poi si interrogarono sul quesito già posto da de Unciti, ovvero sul tipo di attività permesso alla Chiesa e sulla validità dei suoi pronunciamenti. Nella discussione, la posizione per certi aspetti più moderata e più radicale allo stesso tempo fu espressa da padre Llanos, che intorno alla metà degli anni Settanta era arrivato ad alcune importanti conclusioni. Una posizione allo stesso tempo moderata e radicale, nel contesto in cui veniva pronunciata, perché era l'unica a cercare di sottrarre i compiti della Chiesa a delle precise responsabilità e finalità politiche, cui cercavano invece di ricondurla gli altri partecipanti al dibattito. In generale, nell'area dell'opposizione antifranchista e del dissenso cattolico, lo abbiamo visto a proposito di Cps, si tendeva a denunciare il passato connubio con il regime, l'ambiguità del rapporto attuale della gerarchia con le forze governative e soprattutto l'intrinseca politicità della fede. Per questo motivo si richiedeva all'istituzione ecclesiastica l'impegno a favore dei diritti umani, e più in particolare una presa di posizione più netta per l'amnistia, come mezzo per guidare saldamente la transizione pacifica alla democrazia. Altre posizioni, come quella espressa da Miguel Jordá nel volume, partendo da una lettura materialista della società e del messaggio evangelico, ritenevano che

¹²⁰ Manuel Azcárate, a c. di, *El encuentro. Diálogo sobre el diálogo* (Barcelona: Laia, 1977), 20.

tra i due poli di classe in cui si divideva la società capitalista, oppressi e oppressori, la Chiesa avesse l'obbligo morale di schierarsi a favore degli oppressi. Al contrario, il padre Llanos rivendicava un ruolo diverso per la Chiesa, un campo a suo dire molto ristretto ma di enorme importanza. L'unica finalità diretta della Chiesa, per Llanos, era la predicazione del messaggio di salvezza di Gesù. Un modello di Chiesa onnipotente, di destra o di sinistra, che si sentisse in obbligo di pronunciarsi su tutto, che stabilisse dei programmi politici o aderisse a programmi di specifiche forze politiche costituiva sempre un rischio e un tradimento. La Chiesa doveva ritrovare l'umiltà evangelica, che gli avrebbe permesso di poter tornare ad essere esigente con l'uomo, nella comunicazione del messaggio di speranza. Tornava quindi per Llanos una accentuata separazione tra fede e politica, nel timore di un nuovo integrisimo che cercasse di portare la Chiesa su campi dai quali essa doveva tenersi invece lontana il più possibile. Anche a proposito del rapporto con il marxismo, Llanos ci teneva a specificare la distinzione tra i due piani, quello del discepolo e quello del cittadino:

El marxismo tiene su doctrina que yo he aceptado porque creo que me ha llenado a nivel de ciudadano una serie de cosas en las cuales no tenía por qué meterse la Iglesia. Y esto que siento creo que es un punto serio que me ha llevado, en parte, no a separarme pero sí incluso a distanciarme un tanto de los cristianos por el socialismo, porque creo que los cristianos son para Cristo aunque después tenga el cristiano que ser un ciudadano y ojalá encuentre la vía del socialismo, pero ya como ciudadano nada más, para lo cual sin duda encontrará luces de sinceridad, de verdad y de entrega en el marxismo y en el cristianismo; por eso, repito, por eso encuentro yo que se puede ser marxista siendo cristiano. Si la Iglesia, efectivamente, me diese todo y me pidiese que yo optase por todo lo que opta el comunismo, pues ya no tenía que ser marxista, con ser un buen cristiano ya estaba yo en línea. Pero Jesús “no era Rey de este mundo”¹²¹.

Da ultimo, Manuel Azcárate parlò direttamente dell'azione compiuta dal Partito comunista su questo fronte, che è opportuno ripercorrere viste le conseguenze dirette che ebbe sui Cristiani per il socialismo. Più di molti altri infatti, Azcárate si era occupato nel corso del tempo dei rapporti tra marxismo e cristianesimo, come abbiamo visto precedentemente. Davanti alle possibilità democratiche che lentamente si stavano prefigurando, una delle preoccupazioni dei comunisti in questa fase era stata evidentemente l'eliminazione dell'anticlericalismo tradizionale della sinistra, un passo ineludibile per superare le ferite della guerra civile e per garantire la tenuta democratica del paese. A queste date, il Partito comunista spagnolo poteva vantare un lungo processo, intensificatosi nell'ultimo periodo, di revisione e di approfondimento delle tematiche legate al rispetto della

¹²¹ Azcárate, 57.

religione e quindi, dal proprio punto di vista, alla militanza dei cattolici al suo interno. Nel percorso di revisione ideologica di questa nuova tappa «eurocomunista» del Pce, posta in grande continuità con la strategia della Riconciliazione nazionale, la questione cattolica aveva avuto un peso non indifferente. Nel corso degli anni Settanta c'era stata una serie di pronunciamenti a proposito di questo tema che, significativamente, era strettamente intrecciata all'azione di Alfonso Comín¹²².

Alla fine del febbraio 1975 era infatti stata pubblicata una dichiarazione del Comitato esecutivo del Pce, alla cui stesura aveva partecipato lo stesso Comín¹²³. In essa si affermava come, dopo i riconoscimenti attribuiti all'evoluzione del mondo cattolico negli anni Sessanta, occorresse ora fare un passo avanti, cercando di sviluppare il potenziale rivoluzionario dovuto alla novità della partecipazione, quasi anonima, di numerosi cristiani alla lotta rivoluzionaria e all'azione del Partito comunista. Si trattava innanzitutto di un fenomeno che, come già ribadito negli anni precedenti, dimostrava una sincera conversione democratica del mondo cattolico, che andava favorita in modo da rimuovere «un obstáculo importante para el logro de un socialismo dinámico y pluralista». Per questo, il Partito intendeva riconoscere fattivamente l'esistenza dei cristiani comunisti, e dichiarava di intenderli promuovere «a los diversos órganos de dirección del partido, sin ningún tipo de discriminación, con los mismos derechos y deberes que cualquier otro militante». Implicitamente si riconosceva quindi come da un lato fino a quel momento un certo tipo di discriminazione ci fosse stata, e dall'altro lato, conseguentemente, che fosse ancora presente una concezione della religione di tipo leninista. Da ultimo, con un'affermazione importante che cercava proprio di annullare le prospettive anticlericali, la dichiarazione concludeva riconoscendo che si stava assistendo ad un fatto di importanza storica: e cioè l'incontro del socialismo scientifico moderno con il cristianesimo, definito significativamente come «el primer movimiento igualitario conocido por la Humanidad»¹²⁴. Come ci si poteva ben aspettare, la dichiarazione suscitò il dibattito non solamente nel mondo cattolico progressista, ma anche all'interno dello stesso partito, nel quale aveva sollevato più di un problema. Mentre da un lato si cercava di chiarificare ai militanti il «fatto nuovo» della partecipazione

¹²² Lo stesso Gregorio López Raimundo, segretario del Psuc, attribuì gran parte di questi avanzamenti alla sincerità e al potere di convinzione di Comín. Cfr. G. López Raimundo, *Una de les figures més nobles*, «Trellat», n. 638, 31 luglio 1980.

¹²³ Testimonianza di questa collaborazione in una lettera del 21 febbraio 1975, in AHPce, *Activistas*, Caja 92, carp. 30. La decisione di un documento pubblico sul tema era stata presa significativamente nei giorni dell'incorporazione di Comín e degli altri quadri di Bandera Roja in una riunione a Parigi dell'ottobre dell'anno precedente. Cfr. la lettera di Santiago Carrillo, 15 ottobre 1974, AHPce, *Activistas*, Caja 93, carp. 49.

¹²⁴ Comité Ejecutivo Pce, *Militancia de cristianos en el Partido*, in «Fomento Social», n. 125, gennaio-marzo 1977

dei cattolici alle lotte sociali e la loro assunzione del marxismo¹²⁵, dall'altro lato si cercava di approfondirne il senso dal punto di vista politico. Particolarmente sensibile a questo tipo di posizioni era Federico Melchor: questi, avendo partecipato alla stagione del dialogo negli anni Sessanta, era arrivato nel 1968 ad occuparsi del problema della militanza dei cattolici nel partito, e significativamente aveva già espresso l'idea secondo cui i militanti cattolici dovevano avere «todos los deberes y derechos, comprendido el de participar en los órganos dirigentes»¹²⁶. Commentando la dichiarazione, disse chiaramente che la questione religiosa era un problema politico importante per la Spagna, che aveva una incidenza diretta nel passaggio dalla dittatura alla democrazia. Infatti, nonostante la Chiesa avesse preso le distanze dal regime, la gerarchia non si trovava ancora su posizioni democratiche come quelle espresse da «ampios sectores del catolicismo de base». Occorreva quindi «impulsar a las Jerarquías de la Iglesia a una participación activa en el cambio, en la conquista de las libertades democráticas». Oltre a questo problema di carattere più generale, andava tenuta in conto la posizione di quei cristiani che accettavano il socialismo scientifico, comprendevano le contraddizioni filosofiche tra i due sistemi ma si impegnavano a superarle. Citando esplicitamente l'esempio dei Cristiani per il socialismo, Melchor concludeva ricordando come queste contraddizioni non fossero tali da impedire una piena partecipazione alla vita del partito, motivo per cui la dichiarazione del Comitato Esecutivo poteva essere accettata senza problemi¹²⁷. In occasione della seconda Conferenza nazionale del Pce del settembre 1975, in cui fu approvato il *Manifiesto-Programa* che dettava la linea dell'azione del partito¹²⁸ fu Comín in prima persona a ritornare sul tema, appena cooptato nel Comitato esecutivo e nel Comitato centrale del partito. Con lo pseudonimo di Carlos Riba, Comín riconosceva come questo suo intervento e la dichiarazione di febbraio fossero una chiara testimonianza del fatto che, a soli otto mesi dall'ingresso dei militanti di Bandera Roja, il Pce avesse dimostrato interesse a proseguire sulla strada del cambiamento¹²⁹. Il riconoscimento del ruolo dei cristiani all'interno del partito costituiva secondo Comín una importante

¹²⁵ A. Vasquez, *Por qué participan los católicos en la lucha de clases*, «Nuestra Bandera», n. 78, gennaio-febbraio 1975

¹²⁶ F. Melchor, *Comunistas y católicos. Experiencia de una colaboración. Los católicos en el partido*, «Nuestra Bandera», n. 56-57, marzo 1968

¹²⁷ F. Melchor, *Pero ¿pueden los cristianos ser comunistas?*, «Nuestra Bandera», n. 79-80, marzo-giugno 1975

¹²⁸ Per una contestualizzazione del documento nella storia del Pce cfr. Molinero e Ysàs, *De la hegemonía a la autodestrucción*, 130-35.

¹²⁹ La stessa impostazione era condivisa da López Raimundo, che parlò in questi termini dell'incorporazione di Bandera Roja e della Dichiarazione del Pce neanche un mese dopo. Cfr. G. López Raimundo, *Por una acción democrática nacional de Cataluña. Informe del CE al III CC del PSUC* (3-5 ottobre 1975), in AHPce, Doc, carp. 56

vittoria contro i freni posti da un comunismo «dogmatico, rígido, vinculado a esos dogmas, a esos papas, a esa historia»: si andava così finalmente nella direzione del “partito nuovo”, di massa. Ancora una volta, la giustificazione della militanza dei cristiani partiva dalla constatazione dell’evoluzione storica degli ultimi anni, del comune incontro nella lotta contro la dittatura. C’erano importanti conseguenze da trarre dal punto di vista politico ed ideologico, secondo Comín: da un lato, la fine del monopolio dell’ateismo all’interno del partito, la cui importanza veniva ora sminuita dal riconoscimento del potenziale rivoluzionario del cristianesimo; dall’altro lato, la piena accettazione dei cattolici presupponeva un modo di intendere il materialismo che si soffermava maggiormente sulla mobilitazione di energie storicamente marginalizzate nella costruzione del socialismo. Di conseguenza, contro ogni dogmatismo e settarismo, il partito poteva accettare una certa insicurezza teorica che avrebbe permesso di «penetrar mejor los signos históricos que conducen y hacen avanzar hacia el socialismo aquí y ahora, al habernos liberado de ciertos “ghettos” retóricos y de ciertos manuales simplistas», con un richiamo a quei «segni dei tempi» di papa Giovanni XXIII. Da ultimo, Comín faceva un appello al partito perché prendesse in maggiore considerazione la realtà del cristianesimo progressista e, implicitamente, i Cristiani per il socialismo:

No se trata de seguir utilizando a la Iglesia para que nos deje locales, para que nos traspase a los militantes que estan en la órbita de los curas, para que nos cedan aquellos poderes que tienen a su alcance. Se trata de establecer un diálogo y una comunicación con aquellas fuerzas que, en el seno de la Iglesia, están por la construcción del Socialismo en la Democracia, que están por la construcción de la Democracia¹³⁰.

Questo nuovo atteggiamento nei confronti del mondo cattolico, che aveva portato ad un gesto di rilievo come l’incorporazione dello stesso Comín nel massimo organo dirigente del partito, venne propagato e diffuso dagli organi della lotta clandestina¹³¹, ma non fu accettato in modo pacifico. Un gruppo di militanti del Pce rese pubblico un documento di lavoro in cui veniva fortemente attaccata la politica conciliante del partito nei confronti dei cristiani. Questi militanti denunciavano non tanto l’ingresso dei cristiani nel partito, quanto la loro manifesta volontà di «presencia ideológica». La dichiarazione

¹³⁰ Carlos Riba [Alfonso Comín], *Militancia de cristianos en el Partido*, in Segunda Conferencia Nacional del Partido Comunista de España, *Manifiesto Programa del Partido Comunista de España*, settembre 1975, in AHPce, Doc, Carp. 54

¹³¹ Cfr. A proposito la nota informativa per il Ministero del Turismo del 17 febbraio 1976 che ricorda come a numerosi sacerdoti asturiani fossero state inviate fotocopie della dichiarazione, degli articoli di «Nuestra Bandera» e dell’intervento di Comín alla Conferenza del Pce. Cfr. *Nota informativa: propaganda comunista dirigida al clero de Asturias*, Madrid, 17 febbraio 1976AGA-MIT, 42/09095 Expediente 3

del febbraio 1975 e gli articoli a stampa usciti successivamente dimostravano come questa presenza ideologica fosse supportata dagli organi dirigenti del partito, che finivano per sottomettersi alla «retorica inaccettabile» espressa da Comín così come alla vera e propria apologia della religione contenuta nella dichiarazione di febbraio. Questo gruppo di dissidenti riteneva che l'appoggio incondizionato ai militanti cristiani da parte della dirigenza fosse «sólo un paso en el camino de degradación derechista y de abandono de principios que atrae desde hace tiempo a varios partidos comunistas»¹³²: i detrattori quindi riconoscevano le forti consonanze tra il progetto eurocomunista (da essi svilito come tradimento riformista) e la riflessione ideologica sulla militanza cristiana.

Gli sviluppi ulteriori di questa nuova politica del comunismo spagnolo si ebbero nel corso del 1976, quando vennero pubblicate, a gennaio e settembre, delle simili dichiarazioni del Comitato esecutivo del Partito comunista di Euskadi (Paesi baschi) e del Comitato centrale del Psuc. La prima dichiarazione, dopo aver ripetuto le posizioni espresse dalla dichiarazione del Pce, aggiungeva un esplicito invito ad andare oltre le tesi tradizionali del comunismo internazionale su questo tema, definendole come concezioni «dogmatiche e semplificatrici» che non trovavano più riscontro con la realtà. In più, chiedeva ai militanti cristiani di «no desvincularse de las masas cristianas, sino a trabajar dentro de ellas para que se vayan incorporando a una perspectiva democrática, socialista». Da ultimo, su quanto riferito alla particolare realtà territoriale che rappresentava, il Partito intendeva contrastare attraverso la lotta ideologica il pregiudizio anticomunista di molti cristiani baschi, specie del Partido Nacional Vasco (Pnv), e si rivolgeva direttamente alla gerarchia ecclesiastica perché superasse ambiguità e silenzi e tornasse a denunciare con forza le gravi violazioni dei diritti umani da parte delle forze governative¹³³. Si trattava quindi di un documento in cui trovavano assai più spazio le posizioni espresse dai Cristiani per il socialismo rispetto al documento del Pce, soprattutto a proposito dell'invito a restare nella Chiesa, la lotta ideologica e il diretto appello alla gerarchia).

Probabilmente elaborato in larga misura da Comín, il documento del partito comunista catalano si focalizzava invece soprattutto sui risvolti culturali e ideologici di questa nuova accettazione dei cristiani. Nella dichiarazione si affermava che i cristiani militanti nel partito erano coscienti del fatto che questo loro impegno fosse autonomo e laico, e che la loro scelta politica – anche qui riprendendo

¹³² *La militancia de cristianos en el Partido comunista* (25 dicembre 1975), pubblicato in «Iglesia Viva», n. 66, novembre-dicembre 1976

¹³³ Comité Ejecutivo del Partido Comunista de Euskadi, *Militancia de cristianos en el Partido*, gennaio 1976, in «Fomento Social», n. 125, gennaio-marzo 1977

una tesi cara ai Cps – fosse basata su una opzione di classe, e non fosse invece derivata dalla propria fede religiosa. Il Psuc, nonostante questa autonomia, «les admite *con su fe*», rispettando pienamente le idee religiose di questi compagni credenti, nella convinzione che queste rappresentassero non un ostacolo ma un impulso alla partecipazione alla lotta. Si trattava di un riconoscimento che, garantendo le stesse possibilità di promozione agli organi direttivi, intendeva rafforzare il carattere laico del partito, andando oltre le tesi leniniste e sviluppando una critica marxista della religione che tenesse conto dei cambiamenti storici cui la Chiesa era andata incontro nel XX secolo: «La persistente vinculación “metafísica” del comunismo con el ateísmo, predominante hasta hoy en el movimiento comunista internacional, ha supuesto una reducción del horizonte ideológico político del marxismo». Come nella dichiarazione del Partito comunista basco, dal punto di vista ecclesiale si riconosceva come «la presencia de cristianos en el Partido amplia la influencia de las ideas democráticas y socialistas entre las masas cristianas», rafforzando l’effettivo pluralismo politico all’interno della Chiesa catalana. A quest’ultima si chiedeva di intensificare i propri sforzi di denuncia e difesa dei diritti umani in un momento particolarmente critico per la storia del paese, pur confermando la volontà di non dare indicazioni ai suoi militanti su come vivere nella comunità ecclesiale¹³⁴.

Attraverso un lungo articolo riportato sia sulla stampa comunista sia su quella cattolica, Comín cercò di analizzare le principali conseguenze che si dovevano trarre da queste dichiarazioni. Ponendosi in una linea di continuità con il passato, Comín ricapitolò come il partito avesse reagito ai cambiamenti nella Chiesa, dall’appoggio tattico ai movimenti apostolici alle importanti affermazioni del segretario Carrillo nel 1965 e nel 1967, fino al riconoscimento del contributo dei cattolici progressisti fatto da López Raimundo al plenum del Pce del settembre 1973. Se il partito aveva fino a quel momento riconosciuto il fenomeno dei cristiani comunisti, per Comín tuttavia permanevano vistosi limiti: oltre a delle aree ferventemente anticlericali assai poco disponibili ad accettare la realtà di questo cambiamento nel mondo cattolico, erano anche mancate delle opportune revisioni alla critica della religione e non si era dovutamente intervenuto nella formazione dei quadri e dei militanti, cui venivano ancora trasmesse delle concezioni rigide dal punto di vista ideologico e filosofico. Questo faceva sì che un ostacolo allo «sblocco politico» dei cristiani venisse non solo dalla educazione anticomunista di tipo religioso, ma anche dall’ostracismo degli stessi comunisti.

¹³⁴ Comité Central Psuc, *Militancia de cristianos en el Partido*, settembre 1976, in ANC-PSUC, Cps, 230-03014051

El Partido ha aparecido durante mucho tiempo como otra Iglesia, con su Vaticano, con sus dógmas propios, con su Papa afincado en Moscú, lo que sin duda ha influido en el momento de la decisión del cristiano hacia el Partido.

El movimiento comunista debe abrirse con gran flexibilidad para hacer comprensible a toda la Iglesia la nueva posición que estamos describiendo, para que se comprenda todo el alcance histórico de la declaración¹³⁵.

In che modo queste dichiarazioni si intersecavano con il progetto eurocomunista? Fin dall'avvio della politica di Riconciliazione nazionale, il nucleo dirigente del Partito comunista spagnolo era stato particolarmente attento a captare le novità politiche ed ideologiche espresse dai comunisti italiani, che costituivano senza dubbio un modello esplicito di riferimento. In particolare, l'avvio di una più seria politica di alleanze nel territorio con altre forze d'opposizione, che diede ottimi risultati soprattutto in Catalogna, portò il Partito ad approfondire temi legati alla lotta per la democrazia e per il rispetto dei diritti umani, allontanandosi progressivamente dall'orbita sovietica specialmente di fronte alle manifestazioni più lampanti del carattere autoritario dell'Urss. Questo allontanamento, reso netto ed evidente in occasione dell'invasione della Cecoslovacchia nel 1969, condannata duramente dal Pce, intersecava questioni ideali e strategiche con motivazioni più direttamente tattiche, legate soprattutto alla martellante campagna anticomunista del franchismo, dai cui luoghi comuni occorreva staccarsi nel modo più netto possibile per dare garanzia all'opinione pubblica di un sincero spirito democratico. In questo senso, la riflessione berlingueriana sul ruolo autonomo delle forze comuniste in Europa occidentale costituiva per Carrillo e per i suoi collaboratori uno stimolo importante per collocare in una dimensione internazionale la propria battaglia nazionale per la libertà¹³⁶.

Come rilevavano in molti¹³⁷, era difficile conciliare le affermazioni di apertura al fenomeno religioso con la realtà concreta dei paesi comunisti, in cui vigeva l'ateismo di stato: ritornava ad emergere il sospetto di «doppiezza» del comunismo occidentale, nella difficoltà per i suoi interlocutori di capire

¹³⁵ Alfonso Comín, *Sobre la militancia de cristianos en el Partido: hacia un estado de la cuestión*, in «Fomento Social», n. 125, gennaio-marzo 1977 e anche in «Nuestra Bandera», n. 85, gennaio-febbraio 1977

¹³⁶ Sull'eurocomunismo spagnolo cfr. Juan Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) Transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político* (Madrid: Siglo XXI, 2015); Emanuele Treglia, «Un partido en busca de identidad. La difícil trayectoria del eurocomunismo español (1975-1982)», *Historia del presente* 18 (2011): 25-41; Michelangelo Di Giacomo, «La strategia del Pci e i rapporti col Pce negli anni Settanta», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, fasc. 2 (2011): 173-203.

¹³⁷ Cfr. ad esempio l'articolo di Matias Garcíá, *Eurocomunismo español en perspectiva cristiana*, «Fomento Social», n. 125, gennaio-marzo 1977, ma tornando in Italia il problema venne sollevato anche dal comunista Lombardo Radice in un commento alla dichiarazione del Psuc pubblicato su «Rinascita» il 14 gennaio 1977.

quanta strategia e quanta tattica ci fossero in questi cambiamenti anche notevoli rispetto all'ideologia e alla prassi del blocco sovietico. Comín, di cui abbiamo ricordato l'antistalinismo, cercò di affrontare il problema l'anno successivo, intervenendo al VI Congresso del Psuc nel novembre 1977. Terminata con le elezioni la fase più spinosa della transizione spagnola (lo vedremo a breve) il dirigente comunista, lamentando come il dibattito sulla questione dei militanti cristiani si fosse spento dopo la dichiarazione, affermò esplicitamente che non era valida una distinzione geografica per cui nei paesi dell'Europa occidentale fosse riconosciuto un nuovo spazio alla religione, mentre a Mosca, a Praga o a L'Avana continuavano le discriminazioni nei confronti dei cristiani¹³⁸. La questione religiosa, affermò in modo ancora più esplicito due anni dopo, rientrava pienamente nel processo di critica al modello unico proposto dalla Rivoluzione d'Ottobre, e si proponeva quindi come uno dei pilastri, insieme al riconoscimento della democrazia e del pluripartitismo, su cui fondare il comunismo riformato:

No es que critiquemos del “modelo único” tan sólo su falta de respecto por la libertad religiosa, sino que esta crítica la situamos en el contexto de la defensa de la libertad de conciencia y de la libertad de ideas que consideramos consustancial al proyecto eurocomunista¹³⁹.

L'eurocomunismo dunque, nella prospettiva dei militanti cattolici, costituiva un importante presupposto ideologico proprio perché il fattore religioso mostrava in modo lampante la grande distanza tra il modello sovietico e quello della democrazia liberale. Da questo punto di vista, si può notare come il piccolo gruppo guidato da Comín si trovasse in particolare sintonia con gli organi dirigenti del partito che stavano sviluppando queste aspirazioni di comunismo riformato autonomo da Mosca e legato ai partiti-fratelli dell'Europa occidentale. L'abbandono del riferimento al «leninismo» nel patrimonio culturale del partito, deciso dal IX Congresso dell'aprile 1978 (una proposta simile ma ben più radicale rispetto al dibattito sul marxismo-leninismo avuto in Italia l'anno successivo), rappresentò un passo ulteriore in questa direzione: se è impossibile far derivare questa scelta dall'influenza dei cattolici all'interno del partito, dal momento che si trattò di una decisione quasi solitaria di Carrillo, annunciata durante il suo viaggio negli Stati Uniti nel novembre 1977 senza una previa discussione negli organi dirigenti¹⁴⁰, il percorso dei principali intellettuali cattolici

¹³⁸ *Cristianismo y militancia comunista*, Comín, *Obras. Inéditos, intervenciones y escritos breves*, VI:290–98.

¹³⁹ *Aportaciones de la presencia de cristianos en el proyecto eurocomunista*, ora in Comín, VI:298–312.

¹⁴⁰ Questa la critica successiva di Manuel Azcárate, *Crisis del eurocomunismo* (Barcelona: Argos Vergara, 1982), 59.

comunisti andava proprio in questa direzione, come dimostrava la focalizzazione dell'impegno sulla revisione della critica marxiana alla religione cui il Psuc dedicò un convegno nel 1979¹⁴¹.

2.2.4. *Cristianos por el Socialismo e democrazia (1977-1978)*

Tra la seconda metà del 1976 e la prima metà del 1977 venne consumandosi in modo rapido e concitato la fase centrale della transizione spagnola. Il re Juan Carlos il 1 luglio 1976 pretese le dimissioni dell'inconcludente governo di Arias Navarro, incapace sia di fronteggiare la sempre più pressante minaccia terroristica sia di far avanzare il paese sulla strada delle riforme democratiche. Al suo posto nominò Primo ministro Adolfo Suárez, che rapidamente presentò un progetto di *Ley de Reforma política*, sottoposto a referendum alla fine del 1976¹⁴², e promise la celebrazione di elezioni democratiche entro il 30 giugno 1977. Contemporaneamente, come atto di buona volontà nei confronti della Chiesa cattolica, il sovrano rinunciò spontaneamente al privilegio di presentazione dei vescovi, che rappresentava il principale ostacolo alla prosecuzione delle trattative per la riforma del Concordato. Un altro evento simbolicamente rilevante per il mondo cattolico fu la riapertura, decisa dal Congresso nazionale della JOC, del suo periodico «Juventud Obrera», che aveva cessato le sue pubblicazioni nel 1966 a causa della censura governativa.

Nonostante una prima amnistia concessa dal governo Suárez nell'agosto 1976, Justicia y Paz e le forze dell'opposizione continuarono a ritenere che questa non fosse abbastanza. Come scrissero in un editoriale congiunto diverse riviste legate al mondo cattolico¹⁴³, passava una grande differenza tra un'amnistia di «benevolenza», concessa dai vincitori ai vinti, ed una di riconciliazione, che si basava sul diritto all'oblio (*olvido*) e al perdono totale per garantire una pacifica convivenza. L'amnistia totale, ripeté ancora una volta Justicia y Paz nel marzo 1977, era l'atto di riconciliazione necessario

¹⁴¹ Gregorio López Raimundo, *Cristianismo y socialismo en libertad* (Barcelona: PSUC, 1979).

¹⁴² Sul referendum l'Assemblea dei Cps catalani, in un comunicato del 28 novembre 1976 si schierò per l'astensione (come del resto fece il Pce), a causa delle scarse garanzie che questa riforma dava a proposito della reale apertura di un processo democratico, considerata l'assenza di una vera e propria amnistia e la permanenza fuori legge del Partito comunista. Cfr. Gemma Tribó, *Cristianos por el socialismo. Historia, identidad, crítica* (Barcelona: Don Bosco, 1977), 46.

¹⁴³ *La amnistía de la reconciliación*, pubblicata nel febbraio 1977 congiuntamente dalle riviste «Fomento Social», «Razón y Fe», «Reseña».

per la celebrazione di vere elezioni democratiche e per rompere la spirale di violenza in atto nei Paesi baschi¹⁴⁴.

L'approvazione della *Ley de Reforma política* a larghissima maggioranza (94% di voti positivi, ma con il 77,7% di partecipazione) permise a Suárez di procedere a tappe forzate verso le elezioni dell'Assemblea costituente. Nel marzo 1977, oltre ad un ampliamento dell'amnistia e al riconoscimento del diritto di sciopero, fu approvata la legalizzazione di gran parte dei partiti politici, lasciando tuttavia in sospeso la decisione sul principale partito dell'opposizione, il Partito comunista. Queste iniziali aperture permisero a Cristiani per il socialismo di uscire dalla clandestinità e di poter finalmente celebrare, il 18 e 19 marzo 1977, il proprio terzo convegno nazionale nella piena legalità, a Madrid. L'evento, organizzato assai rapidamente e «con un cierto carácter d'urgencia», portò circa 600 persone a riunirsi per discutere la strutturazione del movimento finalmente libero e pubblico. In realtà, vi furono difficoltà che mostrarono chiaramente come si fosse ancora in un momento di transizione: il governo infatti proibì l'Assemblea generale conclusiva, che riuscì ad essere celebrata, «casi a puerta cerrada», grazie alla messa a disposizione dei locali della parrocchia di Mortalaz da parte di padre Mariano Gamo.

Il convegno si aprì sulla base di un «Informe-Memoria» preparato da Garcíá Nieto e diffuso ai partecipanti a partire dal 5 marzo. In questo testo, il gesuita catalano si chiedeva, nella situazione attuale e dopo gli anni della clandestinità, quale dovesse essere in definitiva «nuestra contribución en la liberación de nuestros pueblos». Questo contributo aveva diverse sfaccettature politiche ed ecclesiali: c'era in gioco infatti non solo la costruzione della democrazia e del socialismo, ma anche il modo d'appartenenza alla Chiesa, tra l'impegno per la creazione di una "Chiesa popolare", una nuova lettura della Bibbia e la sfida di una diversa interpretazione del senso della comunità ecclesiale. Analizzando la posizione della Chiesa in questo periodo elettorale, l'interrogativo principale riguardava la principale tesi che era stata espressa negli anni precedenti a proposito del "progetto" di Tarancón e della Conferenza episcopale. Abbiamo visto infatti come il progressivo distacco dal regime da parte della gerarchia fosse stato letto principalmente in chiave politica, nell'idea che l'obiettivo principale dei vescovi fosse il supporto ad una Democrazia cristiana maggioritaria che avrebbe permesso una ormai inevitabile transizione alla democrazia, garantendo però la

¹⁴⁴ Sul peso del ricordo della Guerra civile nella transizione, all'interno di una vasta bibliografia, ci si permette di rimandare, per brevità, all'ormai classico Paloma Aguilar Fernández, *Memoria y olvido de la Guerra civil española* (Madrid: Alianza, 1996).

conservazione di un rapporto privilegiato con il potere costituito e la tutela dei propri interessi. Da questo punto di vista, certamente il modello italiano era prevalente nell'orizzonte mentale dei Cps: la critica alla Dc e al partito confessionale in nome del pluralismo politico dei cattolici costituiva infatti la principale ragion d'essere del movimento italiano, che dall'alto della sua forza numerica ed ampia elaborazione intellettuale era in grado di dettare l'agenda delle discussioni internazionali. Non è un caso che il primo convegno europeo di Cps avesse come tema principale proprio la Democrazia cristiana.

Tuttavia, questo tipo di analisi da parte dei Cps spagnoli dovette necessariamente essere rivista alla luce del comportamento della gerarchia in questa fase politica. Riservandoci di tornare successivamente sul più generale atteggiamento dei vescovi nel periodo elettorale, è utile ora ripercorrere rapidamente la storia della Democrazia cristiana spagnola, al fine di capire in che senso i Cps furono costretti a rivedere, almeno in parte, le proprie posizioni tradizionali.

Nel capitolo precedente abbiamo ripercorso rapidamente le vicende delle formazioni democristiane nel corso degli anni Sessanta, dominate in particolare dalla carismatica e divisiva figura di Joaquín Ruiz-Giménez e della fondamentale esperienza dei «Cuadernos para el Diálogo». Una prima importante divisione nel piccolo e litigioso fronte democristiano si ebbe in occasione del colpo di stato in Cile, quando l'influente area socialisteggiante della rivista criticò apertamente le ambiguità della Democrazia cristiana cilena di fronte alla tragica fine del governo Allende. Tra l'ottobre 1973 e il febbraio 1974 il settore democristiano della rivista, rappresentato da José María Gil Robles, Julián Guimón e Jaime Cortezo polemizzò apertamente con queste posizioni. Mentre infatti Gregorio Peces-Barba, celebrando il decennale della rivista, interpretava la sua storia come un processo di maturazione socialista progressiva rispetto ingenuità iniziale di tipo umanista e spirituale, i democristiani erano apertamente convinti che fosse necessaria una strategia democratica di centro, che isolasse a destra e sinistra le posizioni più intransigenti. Su questa strategia, le divisioni erano di tipo politico, e riguardavano principalmente il dilemma *reforma-ruptura* e l'alleanza con le altre forze di opposizione, in particolare il Partito comunista, ma erano anche di tipo personale: intorno al 1975 venne creato l'Equipo Dc, dal quale erano escluse le realtà democristiane più vicine alla destra (come il «gruppo Tacito»), e in cui la rivalità tra Gil Robles (considerato troppo di destra da alcuni settori di Izquierda Democrática) e Ruiz-Giménez bloccava di fatto ogni tentativo di unificazione. Non a caso nell'aprile del 1976 naufragò clamorosamente il tentativo di unificazione dei due gruppi,

portando anzi un gruppo scissionista, favorevole ad una strategia non «rupturista» con il regime, a confluire nella Unión de Centro Democrático (Ucd), la nuova eclettica formazione creata dal presidente Suárez in occasione delle elezioni¹⁴⁵.

Il cardinale Tarancón era ben consapevole del fatto che il quadro politico della Democrazia cristiana spagnola fosse piuttosto sconcertante. Nelle sue *Confesiones* ricordò ad esempio come già nel gennaio 1974 il Sostituto alla Segreteria di Stato mons. Giovanni Benelli, avesse espresso la sua sfiducia nei leader democristiani, a causa di «demasiados personalismos [que] ahora pueden ser fatales». A suo dire, l'unificazione delle varie correnti in un unico partito era impossibile da ottenere. Nel suo colloquio con Benelli, Tarancón riportava un altro elemento che rendeva persino controproducente l'appoggio ad una formazione democristiana da parte della gerarchia: il «maridaje de la Iglesia con el poder», rappresentato dallo stretto rapporto avuto con il franchismo, non poteva ripetersi nuovamente. La presenza politica della Chiesa avrebbe dovuto esprimersi in altri modi, soprattutto salvaguardando la propria autonomia¹⁴⁶.

All'Assemblea plenaria della Conferenza episcopale del novembre 1976 il cardinale sconfessò quindi pubblicamente un appoggio ad un partito democristiano, cercando allo stesso tempo di presentare l'indipendenza e l'«apartidismo» come strategia centrale della Chiesa spagnola in occasione delle elezioni:

Algunos partidos políticos se presentan con el apellido de cristianos, y otros quieren justificar sus extremismos – incluso la violencia – por razones religiosas. [...] Algunas posturas políticas revolucionarias quieren apoyarse en el Evangelio e incluso cuentan con la presencia en sus filas de algunos sacerdotes. Ciertos movimientos eclesiales – se presentan como comunidades cristianas – favorecen una marcada tendencia política y no de las más ortodoxas. [...]

¿Convendría decir alguna palabra para que todo el mundo sepa que la Jerarquía no sólo no ha participado en la inspiración y encausamiento de esos movimientos o partidos [...] para que quede plenamente garantizada ante la opinión pública la independencia de los Obispos – y de la Iglesia como tal – de todo partidismo político?¹⁴⁷

Questo tentativo di smarcare la Chiesa cattolica da una eccessiva intromissione negli affari politici della Spagna in transizione, di cui vedremo altri addentellati quando parleremo delle elezioni, non

¹⁴⁵ Sulle vicende della Democrazia cristiana si rimanda ancora al numero monografico *Los Demócrata-Cristianos en la Transición Española*, «XX Siglos», n. 26, 1995 e a Muñoz Soro, *Cuadernos para el diálogo*. Si veda anche la sintesi di lungo periodo di

¹⁴⁶ Tarancón, *Confesiones*, 698–99.

¹⁴⁷ Testo dell'intervento di Tarancón riportato in «Vida Nueva», n. 1056, dicembre 1976

procedeva con la sicurezza che lo stesso Tarancón aveva riportato nelle sue memorie. Leggendo infatti le sue settimanali *Cartas cristianas* per la diocesi di Madrid, in quel delicato periodo possiamo notare come Tarancón tornasse spesso e in modo altalenante sul tema della partecipazione politica dei cattolici: ad esempio, nella settima lettera (*Partidos políticos cristianos?*) aveva ribadito il danno che questi potevano causare nella attuale situazione spagnola, ma nella lettera seguente (*Partidos de inspiración cristiana*) fece una distinzione tra partiti confessionali e partiti di ispirazione cristiana per sostenere che fosse utile invece unire le forze di coloro che condividevano una visione cristiana della vita; nella decima lettera (*La autonomía del orden político*) negò la possibilità per la Chiesa di servirsi del potere politico per supportare l'evangelizzazione, salvo poi insistere successivamente (*Al servicio de los hombres*) sul tema della mutua cooperazione tra Stato e Chiesa¹⁴⁸.

Queste ambiguità e oscillazioni, che si sarebbero risolte – lo vedremo – nell'assunzione di una strategia autonoma della Conferenza episcopale per la difesa dei propri interessi, non potevano non essere colte dai Cristiani per il socialismo, che però allo stesso tempo dovevano rivedere le proprie idee alla luce dell'evidente rifiuto da parte della gerarchia (o quantomeno del suo principale esponente) di supportare una formazione democristiana. García Nieto, nel suo *Informe-Memoria* per il convegno nazionale, parlò di una Chiesa spostatasi politicamente da posizioni nazionalcattoliche verso un'area «centrista». Contro affermazioni diffuse negli ambienti radicali, che parlavano di opportunismo della Chiesa nel supportare la svolta riformistica del paese, il gesuita intendeva riconoscere che, per quanto «la política de centro es siempre una política de derechas», si trattava comunque di «un paso positivo por parte de la jerarquía del Estado español, sobre todo si la comparamos con la portuguesa, italiana o vaticana»¹⁴⁹. Ciononostante, attraverso una lettura eminentemente politica dell'atteggiamento della gerarchia, si attribuiva ideologicamente ai vescovi uno spazio politico compreso tra il centro e la destra. Era su questa base che, per i Cps, non veniva supportata la creazione di una Democrazia cristiana spagnola: l'Equipo Democrático Cristiano infatti non corrispondeva allo spazio politico di centro-destra che la Chiesa cattolica intendeva occupare, e per questo motivo i vescovi si mantenevano su un implicito supporto a partiti più direttamente legati a quell'area.

¹⁴⁸ Le lettere sono state tutte ripubblicate in José María Javierre, *Homenaje al Cardenal Enrique y Tarancón* (Valencia: Generalitat Valenciana, 1997).

¹⁴⁹ J.N. García Nieto, *Informe-Memoria. El camino recorrido por Cps: 1973-1977 y perspectivas actuales*, in *Cristianos por el socialismo en la liberación de nuestros pueblos* (Madrid: CPS, 1977), 7.

Riconoscendo da ultimo il peso che la Chiesa intendeva giocare nel campo morale (con pronunciamenti sulla scuola, sulla famiglia, sul divorzio), l'*Informe* affermava la necessità di far sentire ancora una volta la voce della Chiesa di base, «otra voz de Iglesia», per superare una tradizione che veniva definita individualistico-borghese ed equivocamente religiosa. Al suo posto andava propugnata invece una morale indipendente e laica, in sintonia con le esigenze e le aspirazioni del proletariato. Se infatti la Chiesa appoggiava, pur timidamente, il processo di riforma politica, era chiaro come stesse cercando di bloccare la riforma ecclesiale, fatta di una maggiore responsabilizzazione dei laici, un percorso democratico nell'elezione dei vescovi e dei sacerdoti, il riconoscimento della libertà di espressione e di opinione all'interno della Chiesa. Descrivendo poi la realtà di questa Chiesa di base, Garcíá Nieto individuava la realtà delle Comunità di base come quella che, non privatizzando o marginalizzando la propria esperienza di fede, si profilava come «una nueva alternativa de/en la Iglesia», con un forte «sentido de creatividad cristiana de base» e una forte coscienza di classe.

Riferendosi più direttamente all'esperienza di Cristiani per il socialismo negli anni della clandestinità, Garcíá-Nieto individuava alcuni elementi negativi, che sarebbero stati messi a fuoco anche durante il dibattito: criticò innanzitutto la scarsa incidenza nelle «basi cristiane popolari» che dovevano costituire il riferimento primario del movimento, a causa di un linguaggio poco chiaro o una mancanza di iniziativa propria e originale; si soffermò poi sul tema della riformulazione della fede, affermando la scarsità di impegno su questo fronte:

Más de una vez se ha dicho que, superadas en la práctica, las dificultades de la militancia marxista sin necesidad de romper con la fe ni con la misma Iglesia (comunidades populares o de CPS), ya se había llegado al techo previsto por CPS, cuando aquí empieza el reto de nuestra fe y de nuestra pertinencia a la Iglesia. A lo más se ha reflexionado, cada uno desde su práctica socialista, cómo hacer compatible su fe con las distintas exigencias revolucionarias de los diferentes partidos en los que los CPS militan. Pero aún en esta perspectiva nuestra aportación teórica ha sido escasa y pobre¹⁵⁰.

Cercando di spiegare queste mancanze ed errori, Garcíá Nieto attribuiva un grande peso alla situazione di «doppia clandestinità», civile ed ecclesiale, che aveva reso difficile il lavoro collettivo e pubblico ed il coordinamento, così come il contatto con la base. Allo stesso tempo, si riconosceva anche come la questione della militanza politica fosse stata considerata più urgente rispetto ad altri

¹⁵⁰ Ivi, p. 16

tipi di riflessione, motivo per cui l'avvio di una nuova stagione per la Spagna avrebbe potuto portare ad un nuovo bilanciamento degli impegni del movimento.

A conclusione dell'*Informe*, Garcíá-Nieto metteva sul tavolo i problemi di cui si sarebbe discusso al convegno, significativamente allineati con le questioni spesso dibattute nel movimento italiano: il rapporto con la Chiesa e i legami con le realtà del cattolicesimo di base; il rapporto con i partiti politici; le tensioni del triplice pluralismo di Cps (di fede, di estrazione sociale, di schieramento politico).

La prima commissione di lavoro si occupò del tema dei rapporti con la Chiesa: le questioni principali erano certamente la «carta de ciudadanía» (l'essere cioè parte integrante della comunità ecclesiale anche con la scelta marxista), il lavoro di penetrazione nel mondo cattolico e la questione della riformulazione della fede. Confrontando le modalità con cui questi argomenti erano posti nella relazione introduttiva e nelle conclusioni, si possono notare alcune differenze tra il modo in cui gli organizzatori del convegno intendevano sviluppare il movimento e le resistenze e alternative che provenivano dalla base. Abbiamo già avuto modo di vedere come la «carta de ciudadanía» fosse stato un tema che preoccupava molto una parte del nucleo dirigente, e che tuttavia non trovava particolare riscontro in altre realtà vicine al movimento, specialmente quelle che intendevano porre in modo più radicalmente conflittuale il loro rapporto con la gerarchia. La relazione introduttiva affermava che questa cittadinanza interna alla Chiesa non era stata ottenuta, ma che almeno si era raggiunto uno «estatuto de tolerancia» che escludeva al momento la condanna esplicita e garantiva margini di libertà per Cps. Finché però i vescovi non avessero concesso a Cps «un estatuto igual al de cualquier otro movimiento de Iglesia», si affermava che la lotta per la conquista di questa cittadinanza continuava ad essere uno «de nuestros objetivos principales»¹⁵¹. Nel documento finale, che ricapitolava le posizioni emerse durante la discussione in gruppo, non ci fu tuttavia alcun riferimento a questa richiesta di concessione. Al contrario, si insistette sulla denuncia della falsa neutralità della gerarchia, preferendo concentrarsi sui rapporti da intrattenere con le realtà di base della Chiesa (si menzionava esplicitamente Iglesia Popular, in cui bisognava inserirsi per «dinamizzare» il movimento¹⁵²). La

¹⁵¹ 1° Comisión de Trabajo, *Nuestra aportación en la construcción de una Iglesia al servicio del pueblo*, in *Cristianos por el socialismo en la liberación de nuestros pueblos*, 27.

¹⁵² Nel marzo dell'anno precedente si era tenuto, in stato semi-clandestino, il primo incontro nazionale di Iglesia popular, dal quale era scaturito un *Comunicado público* assai critico con la gerarchia episcopale, che cercava «con nuevos pactos la supervivencia de su poder, encubierto con alusiones a la “mutua independencia y sana colaboración”». Alcuni estratti di questo documento vennero pubblicati in «Vida Nueva», n. 1023, marzo 1976

riformulazione della fede fu un tema piuttosto divisivo. Ancora una volta, di fronte all'impossibilità di trovare un accordo sul modo di intenderla, sulle sue caratteristiche e sui suoi limiti, la conclusione della commissione preferì semplicemente stilare un elenco delle diverse opinioni dei partecipanti: una scelta che se indubbiamente facilitava l'unità, finiva per rimandare nuovamente il problema, la cui centralità era pure stata ampiamente riconosciuta.

La commissione sui problemi politici affrontò invece il tema del pluralismo di Cps, che si rivelava nelle diverse concezioni del socialismo cui il movimento poteva collegarsi. Di fronte ad una combattiva minoranza che intendeva proporre un modello socialista autogestionario come riferimento principale di Cps, la maggioranza insistette invece perché non venissero poste limitazioni da questo punto di vista: si tratta di un tema che è utile riportare perché si riproporrà successivamente, a proposito dell'inclusione o meno del socialismo non marxista. Il documento conclusivo della commissione reclamò poi nuovamente l'amnistia totale, la legalizzazione di tutti i partiti e il riconoscimento dei diritti delle varie nazionalità dello Stato spagnolo. Affermò poi come la transizione politica non sarebbe stata sufficiente se non accompagnata anche ad una trasformazione delle forme di convivenza e del sistema di produzione. Si trattava di una «ansia di liberazione» che interpellava fortemente la coscienza religiosa: «es un "signo de los tiempos", es decir, anuncia la realización histórica de la salvación», perché «las libertades políticas son las auténticas citas donde podemos encontrar y descubrir el misterio de Dios». Per questo motivo, il documento politico si concludeva con un'istanza di democratizzazione all'interno della Chiesa, sulla base del rispetto dei diritti umani che l'istituzione stessa recentemente aveva proclamato di difendere nella realtà temporale: uguaglianza della donna, pluralismo di opinioni, difesa delle minoranze interne, giusto giudizio prima di una condanna¹⁵³.

L'ultimo gruppo di lavoro si occupò della questione organizzativa, rilevando come l'uscita della clandestinità – nella quale aveva funzionato in modo estemporaneo e irregolare un coordinamento a livello nazionale – avrebbe richiesto un maggiore impegno per collegare i vertici del movimento e le iniziative della base, tenendo presente anche l'autonomia di iniziativa a livello regionale. Nella relazione introduttiva si fece esplicito riferimento al modello organizzativo italiano, che aveva permesso di attuare delle efficaci campagne di controinformazione. Come per il caso italiano, la

¹⁵³ 2º Comisión, *Cps ante el desafío político del momento actual*, in *Cristianos por el socialismo en la liberación de nuestros pueblos*, 40–43.

resistenza a forme di collegamento più solide e centralizzate portò all'approvazione di una proposta di coordinamento minimo, con l'istituzione di una piccola segreteria esecutiva incaricata di organizzare giornate di studio e preparare i convegni nazionali¹⁵⁴.

Dell'Assemblea generale, svoltasi in un ambiente concitato a causa del divieto governativo e dello spostamento nella parrocchia di padre Gamo, non furono registrati gli interventi. Rimangono tuttavia i numerosi saluti istituzionali e alcune dichiarazioni dei leader più significativi del movimento. Fece un intervento il teologo Giulio Girardi, il cui lavoro su marxismo e cristianesimo era conosciuto dai cattolici spagnoli. Parlando a Madrid, Girardi ripropose le sue prospettive di liberazione del cristianesimo dalle classi dominanti, affermando come in Spagna dalla confisca da parte del franchismo si stesse passando ora a quella da parte della borghesia, «que quiere recuperar así el proceso de democratización manteniéndolo dentro de los límites del sistema capitalista, prolongando de forma más matizada la cruzada anticomunista». Per questo, era necessaria la lotta ideologica all'interno della Chiesa, così da far riemergere il messaggio di liberazione degli oppressi del Vangelo¹⁵⁵.

Fece un intervento puntuale anche Alfonso Comín, affermando l'equilibrio all'interno di Cps tra polo profetico e polo politico: a dimostrazione di come l'interesse per la «carta de ciudadanía» fosse centrale nella sua visione, Comín legava strettamente l'esistenza di Cps ad un vero e proprio servizio alla Chiesa, perché fosse fedele a sé stessa. Evidentemente sovradimensionando l'impatto ecclesiale di Cps, affermava infatti che

Sin Cps, las tentaciones y posibilidades de apoyo de un partido confesional por parte de la Iglesia serían inmensamente mayores, en el momento actual. Estamos cumpliendo pues un papel de neutralizador de las tentaciones partidistas del aparato eclesiástico.

E ancora, dopo aver nuovamente chiesto l'impegno del mondo cattolico per l'amnistia totale e la legalizzazione dei partiti¹⁵⁶, Comín concludeva il suo intervento richiamando le parole del Magnificat («abbatte i potenti dai troni, innalza gli umili»), definite «grido dialéctico» della tradizione dei profeti che «nosotros proseguimos en nuestra historia solidariamente» nella lotta per una Chiesa «que queremos reconciliada con la modernidad, con los hombres y con los pueblos en su liberación e

¹⁵⁴ 3° Comisión, *Ponencia de organización*, ivi

¹⁵⁵ Giulio Girardi, *Originalidad cristiana de Cps*, ivi, pp. 47-50

¹⁵⁶ A dimostrazione dell'impegno anche personale di Comín nella battaglia per la legalizzazione, si può far notare come

marcha incesante»¹⁵⁷. Dopo un duro intervento di padre Gamo sulla necessità di far vivere un progetto di chiesa alternativo alla Chiesa attuale, «desprestigiada por los eternos vendedores del templo y profanada por su complicidad con el imperio de la injusticia, la mentira y la opresión»¹⁵⁸, seguirono un saluto dei Cps italiani (portato da José Ramos Regidor) e dell'emigrazione spagnola e due specifici interventi regionali: uno dei Cps andalusi, dedicato alla questione contadina, ed uno dei Cps baschi a supporto della battaglia autonomistica e per l'amnistia totale.

Nella sua cronaca mensile sulle pagine di «Pastoral Misionera», José Chao Rego riportò la notizia della partecipazione al convegno di Cps dei vescovi Iniesta ed Echarren, con «interventi critici e misurati»¹⁵⁹, che però non sono riportati nelle fonti a nostra disposizione. Il fatto che due protagonisti dell'organizzazione dell'Asamblea Conjunta, uno dei quali coinvolto in prima persona nell'esperienza comunitaria di Vallecas, avessero deciso di prendere comunque in considerazione l'esperienza di Cps, di fatto dando loro una certa legittimità all'interno della Chiesa, dimostra come una parte dell'episcopato, sicuramente minoritaria, fosse effettivamente disposta ad allargare le maglie del pluralismo politico sino a coinvolgere anche le esperienze dei cristiani marxisti¹⁶⁰.

A questo proposito, diedero la loro adesione al convegno di Cristiani per il socialismo numerose forze politiche della sinistra, dal Partito Carlista al Pce, fino ad organizzazioni dell'estrema sinistra, compreso il Partido del Trabajo de España, che sino a quel momento aveva polemizzato con le dichiarazioni comuniste sulla militanza dei cristiani¹⁶¹.

Il documento finale, presentando pubblicamente l'esperienza di Cps, riprendeva elementi già più volte sollevati, come la volontà di non essere un partito politico e il pluralismo di militanza, aggiungendo alcune significative novità. Da un lato, la «carta de ciudadanía», assente nel dibattito dei gruppi di lavoro, fu nuovamente riproposta, probabilmente per interessamento del nucleo

¹⁵⁷ *La incidencia de Cps en el actual proceso político*, ivi, pp. 50-54. Il testo è presente anche nella raccolta di inediti di Comín, anche se non segnala che si tratta dell'intervento al convegno di Cps del 1977 (in Comín, *Obras. Inéditos, intervenciones y escritos breves*, VI:617-22).

¹⁵⁸ M. Gamo, *La Iglesia que construimos desde Cps*, in *Cristianos por el socialismo en la liberación de nuestros pueblos*, 55-57.

¹⁵⁹ Ora consultabile in Xosé Chao Rego, *Iglesia y posfranquismo: 17 años de transición (1976-1992)* (TresCtres Editores, 2007), 130.

¹⁶⁰ Non a caso, controcorrente rispetto ad altre dichiarazioni episcopali, lo stesso Iniesta affermò sul giornale «El País» che «a los cristianos que creen que cierto marxismo es compatible con el cristianismo no se les puede negar el derecho de ciudadanía en la Iglesia».

¹⁶¹ Isidoro Moreno, dirigente del Partido del Trabajo, aveva pubblicato l'articolo *Cristianos y comunistas en la vida política de España*, «Tierras del Sur», n. 23, novembre 1975, accusando il Pce di opportunismo, considerata l'incompatibilità tra il marxismo-leninismo ed il cristianesimo.

dirigente che fin dall'inizio aveva insistito su questo tema nonostante la generale tiepidezza con cui veniva accolto da parte dei settori più radicali. Rispetto alla situazione del mondo cattolico, erano valorizzati i «signos de esperanza» che venivano dalla Chiesa istituzionale per quanto riguardava la difesa dei diritti umani e il supporto alla transizione. Tuttavia, si trattava di segni di speranza limitati dalla continua violazione di questi diritti umani all'interno della Chiesa: «discriminación de la mujer, limitación de las opciones políticas de los cristianos en lo que respecta a los partidos marxistas, libertad de expresión en la Iglesia, etc». Per questo, i Cps agivano come membri della Chiesa ma come «otra voz de Iglesia, libre y evangélica». Rispetto alla situazione politica, tornavano pressanti i temi dell'amnistia, del rispetto della laicità su temi come divorzio e scuola pubblica e soprattutto della piena legalizzazione dei partiti di sinistra, per i quali si chiedeva l'appoggio di tutto il popolo. Il tema della riformulazione della fede non era neanche nominato nel documento finale: l'approssimarsi delle elezioni aveva evidentemente sbilanciato ancora una volta sul polo politico la riflessione e l'impegno di Cps, rimandando ancora una volta una questione sulla quale peraltro non c'era neanche unità interna al movimento per la sua stessa definizione¹⁶².

Il focus sulle elezioni non derivava soltanto dalla gravità ed importanza del momento, ma sorgeva come esigenza anche in relazione all'atteggiamento della gerarchia in questo periodo. Abbiamo avuto già modo di citare la preoccupazione di Tarancón sugli effetti divisivi del pluralismo politico all'interno della Chiesa; una divisione che era presente da diverso tempo e commentata da molti analisti religiosi. Scorrendo i numerosi documenti di carattere politico pubblicati dall'episcopato in questa fase, si può rilevare un'importante evoluzione. Nel documento *La Iglesia ante el momento actual* del 1975 si affermava sostanzialmente la libertà di coscienza dei cristiani nella scelta politica, indicando come unico limite la non opposizione di programmi e metodi delle formazioni politiche ai «postulados evangélicos»: questo salvava da un lato il pluralismo, vista la genericità e l'indeterminatezza di questi "postulati", e dall'altro permetteva alla gerarchia di definire volta per volta e gradualmente, con il chiarirsi dell'incerta situazione politica, i criteri di orientamento¹⁶³. Non a caso, la *Nota sobre la participación política* pubblicata dalla Commissione permanente specificò

¹⁶² *Cristianos por el socialismo en la liberación de nuestros pueblos*, «Pastoral Misionera», n. 2-3, febbraio-marzo 1977, poi pubblicato anche in Coordinadora Cps del Estado Español, *Cristianos por el socialismo* (Madrid: Mañana, 1977).

¹⁶³ Asamblea plenaria, *La Iglesia ante el momento actual: petición de libertad para detenidos políticos*, 19 dicembre 1975

che la coscienza, al momento del voto, doveva essere «retta», e che la libertà era limitata dal «marco de la lógica de la fe y del Magisterio de la Iglesia»¹⁶⁴.

Nella nota pastorale dei vescovi delle diocesi meridionali (*El cristianismo y la política*), pubblicata il 2 dicembre 1976, fu presentato invece un lungo elenco di criteri di tipo etico e sociale da tenere presente al momento del voto. I cristiani infatti, secondo la nota, dovevano sostenere determinati valori come la libertà effettiva delle persone, la giustizia e la moralità dei comportamenti: più concretamente, l'esame dei programmi dei partiti doveva concentrarsi su «la superación de estrucutras y situaciones objetivamente injustas» come la concentrazione della ricchezza, i monopoli, la mancanza di equità fiscale, e dovevano prevedere tra gli apporti positivi la cultura per tutti, le retribuzioni giuste, il delitto contro l'evasione fiscale¹⁶⁵.

Tuttavia, a prevalere successivamente furono i pronunciamenti sull'incompatibilità del marxismo. Prima della legalizzazione del Partito comunista, avvenuta il 9 aprile 1977 e non commentata ufficialmente dalla gerarchia, in realtà non ci fu un'insistenza sull'incompatibilità del voto comunista, salvo un *Documento 0* distribuito dalla diocesi di Madrid ai suoi sacerdoti e aspramente criticato dal mondo progressista¹⁶⁶. Davanti alla convocazione delle elezioni, la Commissione permanente decise di non stilare un nuovo documento ma di rimandare ai recenti scritti del passato, incaricando però il segretario della Conferenza episcopale mons. Elías Yanes di divulgare i criteri già stabiliti. È interessante come però in questa fase, tra la primavera e l'estate del 1977, ci fossero sensibili aggiunte: si chiedeva ai votanti di salvaguardare la stabilità della famiglia, il diritto alla vita dei non nati, la libertà di insegnamento. Da ultimo, c'era pure il recupero di una tradizione dell'anticomunismo: bisognava infatti fare attenzione alla possibilità che i partiti politici nei loro programmi intendessero ingannare l'elettorato, «bien por estrategia, bien por referirse sólo a una fase de tal proyecto»¹⁶⁷. Si trattava quindi di un chiarissimo riferimento alla famosa «doppiezza» dei partiti comunisti, la cui ideologia era incompatibile con il pensiero cristiano, anche al di là dei concreti programmi politici, come ribadito ancora una volta da una selezione di testi sul rapporto con la politica pubblicata dalla segreteria della Conferenza episcopale il 7 maggio 1977, in cui venne aggiunta una citazione

¹⁶⁴ CP, *Nota sobre la participación política*, 2 febbraio 1977

¹⁶⁵ Documento riportato in «Fomento Social», n. 126, 1977

¹⁶⁶ Fernando Urbina, *Grido de alarma desde la base*, «Pastoral Misionera», n. 2-3, 1977. Sulle posizioni della rivista in questo periodo cfr. Martí, *Iglesia y sociedad en España (1965-2010)*.

¹⁶⁷ Comunicato della Segreteria della CEE, 23 aprile 1977.

dell'*Octogesima adveniens* di Paolo VI, che segnalava come contraddittoria l'adesione di un cristiano ai due «sistemi ideologici» del marxismo e dell'ideologia liberale¹⁶⁸.

L'impegno dei Cristiani per il socialismo spagnoli in occasione delle elezioni si concentrò quindi soprattutto sulla dimostrazione della compatibilità del voto a sinistra con una piena vita di fede, cercando di smentire le dichiarazioni dell'episcopato e di smascherare la pretesa di neutralità che veniva dai loro pronunciamenti. Partendo dall'assunto che la religione cattolica e la Chiesa avevano una chiara funzione politica nel paese, dal momento che la fede non poteva privatizzarsi né vivere a margine della realtà sociale, i Cps intendevano difendere la piena legittimità del pluralismo delle opzioni politiche, che a loro avviso era annullata dall'esplicito rifiuto dell'ideologia marxista e dalla contrarietà alle proposte di pubblicizzazione della scuola e di legalizzazione del divorzio. Questa serie di “paletti” posti dalla gerarchia infatti, nella concreta situazione politica spagnola, finivano per sostenere implicitamente i partiti collocati al centro dello schieramento politico: pur dovendosi ricredere sulla volontà della gerarchia e di Tarancón di supportare lo sviluppo di una forza democristiana egemonica¹⁶⁹, restava invariata l'idea di un progetto riformista dell'episcopato interessato a mantenere rapporti speciali con le forze moderate, al fine di garantire antichi privilegi da Chiesa «di cristianità». Reclamando l'appoggio ai partiti di sinistra «desde nuestra práctica y análisis de la realidad en confrontación con nuestra fe cristiana», i Cps segnalavano anche la contraddizione con i principi evangelici delle formazioni democristiane in campo, raggruppate nell'Equipo: queste infatti, pur affermando l'intenzione di superare la confessionalità dello Stato, continuavano a insistere nell'ispirazione cristiana delle proprie posizioni, di fatto «no renunciando a connotaciones confesionales, que siguen ejerciendo la funcionalidad manipulatoria de la conciencia de los creyentes»¹⁷⁰.

¹⁶⁸ *Octogesima Adveniens*, §26. Su questi documenti cfr. Calleja, *Discurso eclesial para la transición*; Alfonso Botti, «Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo nei documenti della Conferenza episcopale spagnola (1973-1999)», in *La laicità dei cattolici: Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*, a c. di Ilaria Biagioli e Alfonso Botti (Roma: Viella, 2018), 137–38.

¹⁶⁹ Su questo il teologo José María González Ruiz dopo le elezioni ricordò le resistenze vaticane, che a suo dire intendevano proporre al cattolicesimo spagnolo il modello italiano, secondo quanto poi raccontato anche da Tarancón, pur brevemente, nelle sue *Confesiones*. Cfr. González Ruiz, *¿La Iglesia, “Caballo de Troya” del centro?*, «El País», 16 luglio 1977

¹⁷⁰ Un primo documento (*La libertad de los cristianos ante su opción política. Cps ante las elecciones del 15 de Junio*), diffuso nel maggio 1977, si concentrò sugli aspetti più direttamente politici, mentre un secondo documento pubblicato a ridosso dell'appuntamento elettorale (*La legitimidad del voto socialista y comunista*) fece un'analisi dei documenti dell'episcopato, dichiarando che l'unico valido dal punto di vista magisteriale – in quanto frutto di un'espressione collettiva dell'episcopato e non di una delega alla Segreteria – fosse quello del 2 febbraio, considerato come più aperto al

Dello stesso tenore furono le dichiarazioni elettorali di altri ambienti del mondo cattolico progressista, come la Hoac e la frastagliata realtà delle Comunità di base. A titolo di esempio si può citare la dichiarazione del coordinamento delle Comunidades Cristianas Populares di Madrid, in cui si denunciava la campagna antimarxista portata avanti da diversi settori politici ed ecclesiali e si ribadiva:

desde el punto de vista evangélico sólo admitimos un criterio que puede orientar nuestra libertad de conciencia: la solidaridad con los oprimidos para construir una sociedad más justa y más libre, a saber, más humana¹⁷¹.

Le elezioni del 15 giugno 1977 videro la vittoria dell'Unión de Centro Democrático con il 34,4% e del suo leader, Adolfo Suárez, presidente del governo provvisorio. Al secondo posto si collocò il Psoe di Felipe González, che grazie ad una rapida azione di reinserimento nel territorio e di sconfitta delle posizioni della vecchia guardia in esilio riuscì a strappare il primato nella sinistra al Partito comunista. Il partito di Carrillo si fermò al 9,3% vedendo così sfumare le ambizioni egemoniche da partito di massa sul modello italiano¹⁷². La formazione più direttamente erede del franchismo, Alianza Popular, si attestò attorno all'8% dei voti, mentre l'Equipo Democrático Cristiano subì invece una sconfitta clamorosa, non riuscendo a conquistare neanche un seggio alla Costituente.

Sulle pagine de «El País», il giornale laico e progressista vicino alle posizioni della sinistra e soprattutto del Psoe, si accese nel corso dell'estate una polemica sul ruolo che la Chiesa aveva avuto in queste prime elezioni democratiche. La miccia si accese a partire da un articolo di Antonio Marzal che si congratulò con l'istituzione ecclesiastica per non aver preteso l'unità del voto cattolico a destra, e non aver condannato o scomunicato «ningún partido concreto»¹⁷³. Gli rispose il celebre filosofo López Aranguren, affermando come in realtà il trionfo della Ucd fosse dipeso anche dall'appoggio della gerarchia ecclesiastica e soprattutto di «grupos seculares muy conspicuos de la Iglesia española y de nuestro catolicismo sociológico», con evidente riferimento all'Opus Dei e all'Asociación Católica de Propagandistas¹⁷⁴. Sullo stesso punto lo seguì il leader di Izquierda Democrática Joaquín

pluralismo politico. Entrambi sono consultabili in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989. Del tema si occupò, anche Reyes Mate, *Pueden ser 'rojos' los cristianos?* (Madrid: Mañana, 1977).

¹⁷¹ CCP Madrid, *Ante las próximas elecciones políticas*, cit. in Calleja, *Discurso eclesial para la transición*.

¹⁷² Cfr. Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) Transición*, 69–171.

¹⁷³ A. Marzal, *La Iglesia y las elecciones*, «El País», 24 giugno 1977

¹⁷⁴ J.L. Aranguren, *Suplantaciones políticas*, «El País», 29 giugno 1977

Ruíz Giménez: a suo dire infatti la gerarchia aveva negato il suo appoggio esplicito alle formazioni democristiane, mostrando in questo una effettiva accettazione del pluralismo politico dei cristiani, ma non riusciva a nascondere una chiara prossimità ideologica con la Ucd di Suárez¹⁷⁵. Su «La Vanguardia» intervenne a difesa della strategia taranconiana José María Martín Patino, uno dei suoi più stretti collaboratori: il gesuita proclamò che alle elezioni la Chiesa aveva pienamente rispettato la sua posizione di neutralità politica, accettando, sulla base dell'insegnamento conciliare, un nuovo modo di impostare i rapporti dell'istituzione ecclesiastica con la società democratica ed i partiti che intendevano rappresentarla¹⁷⁶. Entrò nella discussione anche Comín: sostenendo le posizioni già note e già espresse da Cristiani per il socialismo, il dirigente comunista accusò la Chiesa di aver «prestado un servicio al centrismo en el poder secundando la tendadora vía del 'capitalismo de rostro humano'», soprattutto attraverso la negazione della legittimità del voto socialista e comunista¹⁷⁷. Secondo questa interpretazione, se era sfumato il sogno democristiano, non per questo evidentemente era terminato il rapporto speciale tra gli ambienti della Chiesa ufficiale e la destra politica.

Terminata la schermaglia estiva, il risultato elettorale costringeva Cps a riflettere sulla nuova situazione politica venutasi a creare e sul ruolo che il movimento poteva giocare in questa fase. In ottobre si autoconvocò a Madrid una commissione d'urgenza per elaborare una proposta in vista di una riunione della Coordinadora general, il nuovo organismo di gestione del movimento approvato a marzo dal convegno nazionale.

Fin da subito, la commissione denunciò la difficoltà con cui Cps si era aperto alla nuova fase di relativa libertà, uscendo dalla clandestinità senza riuscire ad avere un impatto sufficiente a livello politico e nelle realtà di base. Era prevalso infatti uno spirito elitista ed intellettuale che, comune a tutto il movimento europeo, era anche frutto di un'eredità del periodo clandestino. Affermando il sostanziale rifiuto, da parte dei vescovi, di concessione della «carta de ciudadanía» ai Cristiani per il socialismo, la commissione tuttavia mise in guardia contro il pericolo di smobilitazione insito in una concezione transitoria di Cps che era sempre più diffusa. Se infatti si continuava ad insistere sulla

¹⁷⁵ Intervista a Joaquín Ruiz Jiménez in «Vida Nueva», n. 1112, 1977

¹⁷⁶ José María Martín Patino, *¿Un nuevo oportunismo? Requiem por el poder político de la Iglesia*, «La Vanguardia», 5 luglio 1977. Aranguren gli rispose la settimana successiva, confermando le sue tesi sul ruolo della ACdP nella liquidazione della Democrazia cristiana a favore dell'Ucd, più moderata: J.L. Aranguren, *La Iglesia y el Poder*, «La Vanguardia», 12 luglio 1977

¹⁷⁷ A. Comín, *La Iglesia española ante la sociedad democrática*, «El País», 13 luglio 1977. Su tutto il dibattito cfr. la ricostruzione di Chao Rego, *Iglesia y posfranquismo*, 145-50.

questione del pluralismo politico, il fatto stesso dell'esistenza di molti settori cristiani che militavano nella sinistra e, soprattutto, la sempre maggiore accettazione dei cristiani all'interno dei partiti e delle forze di sinistra, rendevano obsoleta e superata l'esistenza stessa del movimento. Perché l'esperienza di Cps avesse senso, occorreva riorientare gli sforzi verso altre prospettive che erano state fino a quel momento dichiarate ma sostanzialmente rimandate, come la riflessione teologica sui rapporti tra marxismo e cristianesimo e soprattutto il discorso sulla riformulazione della fede, per l'offerta di pratiche alternative di vita ecclesiale¹⁷⁸.

Una tagliente critica su questo fronte era già venuta in estate da un intervento anonimo al convegno annuale della rivista «Pastoral Misionera», che riconduceva il fallimento di questo obiettivo alla composizione prevalentemente medio-borghese ed intellettuale dei suoi attivisti. Gli intellettuali a capo del movimento, secondo questa critica, non riconoscevano come ai partiti non interessasse portare avanti l'analisi critica della religione, intendendo sfruttare i cristiani-marxisti a fini puramente elettorali¹⁷⁹.

Facendo direttamente riferimento al caso italiano, si affermava che una caratterizzazione esclusivamente o prioritariamente politica del movimento avrebbe provocato la sparizione dell'originalità e dell'autonomia del movimento, nonché l'aumento dell'antagonismo interno con risultati paralizzanti sulla pratica concreta. Veniva citato a proposito un articolo di Girardi su «COM/Nuovi Tempi», che forniva alcuni spunti su come assumere da una prospettiva di rinnovamento della fede le battaglie della sinistra contro l'alienazione religiosa, la scuola, il divorzio e il concordato. Confermando la scelta di «fedeltà conflittuale» alla Chiesa, contro le prospettive di una Chiesa parallela, la commissione concludeva il suo esame ricordando l'autonomia dei diversi gruppi regionali di Cps ma anche la possibilità di un lavoro unitario su alcuni temi centrali, tra tutti le questioni morali e religiose legate alla stesura della Costituzione e i nuovi rapporti Chiesa-Stato che questa avrebbe configurato¹⁸⁰.

Esaminando le questioni poste dalla Commissione, lo storico Casañas vede in questa fase del movimento una caratteristica tipica di molti movimenti cristiani ed ordini religiosi, e cioè il malessere legato alla ricerca di un ruolo e di uno spazio originale all'interno della società. A suo dire, gli scarsi risultati ottenuti sul tema della riformulazione della fede erano legati ad una tattica che non riteneva

¹⁷⁸ Cps, «Boletín de coordinación y de comunicación de los grupos de Cps en el Estado Español», n. 0, ottobre 1977

¹⁷⁹ Cfr. «Pastoral Misionera», n. 7, 1977

¹⁸⁰ Cps, «Boletín de coordinación y de comunicación de los grupos de Cps en el Estado Español», n. 0, ottobre 1977

conveniente uscire dalla Chiesa, diventando “eretici”, perché questo avrebbe messo in crisi lo sforzo di unità di tutte le forze che stavano lottando per superare il regime franchista. Non era pure da sottovalutare la pesante eredità storica degli anni Sessanta: questa aveva dimostrato infatti che lo scontro frontale con la gerarchia aveva portato i movimenti apostolici alla perdita di forza sociale e alla sostanziale sparizione dalla scena dei suoi protagonisti¹⁸¹.

La riunione della Coordinadora general avvenne il 18 dicembre 1977, e vi parteciparono i rappresentanti di quasi tutti i gruppi Cps spagnoli. Venne approvato lo schema preparato dalla commissione d’urgenza a ottobre e si cercò di preparare concretamente i passi successivi del movimento. Rispetto alla riflessione teologica, veniva rilevata la difficoltà ad intessere rapporti con teologi che condividessero le loro posizioni, per andare oltre la stantia ripetizione delle medesime posizioni sul rapporto marxismo-cristianesimo. Occorreva affrontare altri temi legati a questa prospettiva, come l’esistenza o meno di una specificità politica cristiana, la riflessione su problemi tipici del cristianesimo trasformati dall’incontro con il marxismo (come il problema della morte o le questioni etiche) o l’anticlericalismo. Sul fronte della riformulazione della fede, bisognava aprire un’indagine sulla vitalità dei sacramenti e della liturgia, analizzando anche le esperienze della religiosità popolare¹⁸².

Rispetto alla situazione politico-religiosa, tra la seconda metà del 1977 e il 1978 ai Cristiani per il socialismo non mancarono certamente occasioni per prendere posizione ed esprimere le proprie tesi, specialmente con l’obiettivo di contrastare quel «disegno centrista» della Chiesa spagnola che si stava sempre più delineando man mano che il nuovo Stato democratico spagnolo si stava costruendo. Era chiaro infatti che l’istituzione ecclesiastica non si sarebbe limitata ad osservare passivamente il processo di redazione della Carta fondamentale. Inoltre, era ancora pendente la questione del rinnovo del Concordato, ferma all’abolizione del privilegio di presentazione decisa dal re all’avvio del processo di transizione.

Già il 22 settembre 1977 la Commissione permanente dell’episcopato indicò chiaramente cosa si aspettava dai lavori della Costituente: un progetto che favorisse i diritti integrali della persona, «entre los que cuenta la libertad para dar a Dios el culto según la propia conciencia, la defensa de la vida humana, de la familia, del derecho de los padres a la educación de los hijos, de la pacífica y justa

¹⁸¹ Cfr. Casañas, *El «progressisme catòlic» a Catalunya*.

¹⁸² Cps, «Boletín de coordinación y de comunicación de los grupos de Cps en el Estado Español», n. 1, gennaio 1978

convivencia de todos los ciudadanos»¹⁸³. I temi all'ordine del giorno sarebbero quindi stati quelli della libertà religiosa, dell'aborto, del divorzio, della tutela della scuola privata. All'inaugurazione dell'Assemblea plenaria della Cee del 21-26 novembre 1977 il cardinale Tarancón aveva dichiarato che la Chiesa non avrebbe chiesto «un orden constitucional a nuestra medida», ma avrebbe cercato di far riconoscere il diritto «a exigir una Constitución que reconozca y de vigencia la nuestra presencia en el mundo real de nuestra sociedad»¹⁸⁴. Il giorno dopo, la questione del riconoscimento della presenza della Chiesa entrò a forza nel dibattito pubblico. Clamorosamente, la rivista «Cuadernos para el Diálogo» pubblicò sulle sue pagine le prime bozze del progetto costituzionale, che fino a quel momento era stato discusso nel massimo della riservatezza. In questo primo testo si riconosceva chiaramente la non confessionalità dello Stato (art. 3) e il rispetto della libertà religiosa (art. 17): non si faceva alcuna menzione esplicita del ruolo della Chiesa cattolica nella società, e su questo si impuntò la battaglia dei vescovi¹⁸⁵. Nel dibattito in Commissione costituzionale, l'articolo sulla libertà religiosa (divenuto art. 16) fu approvato con la menzione esplicita della Chiesa cattolica, grazie al voto non solo della Ucd e di Alianza Popular ma anche, significativamente, del Partito comunista. Per l'interessante parallelo con quanto avvenne in Italia a proposito della costituzionalizzazione dei Patti lateranensi, è utile segnalare la giustificazione del voto positivo pronunciata in questa occasione da parte di Jordi Solé Tura: secondo il rappresentante del Pce (ed ex Bandera Roja), il partito avrebbe preferito non fare nessuna menzione esplicita della Chiesa cattolica, per non discriminare le altre religioni; si era però dimostrato pronto a riconoscere ciò che la Chiesa rappresentava sociologicamente e culturalmente nel paese affinché fosse chiaro che la prospettiva di separazione tra sfera religiosa e ambiti dello Stato era un atteggiamento all'insegna della «paz civil y la paz religiosa»¹⁸⁶. Questi due termini erano sicuramente pregni di significato per un paese che era stato sconvolto da una guerra civile in cui la componente religiosa aveva avuto un peso rilevante; non

¹⁸³ Comisión Permanente, *Ante la actual situación española política y económica*, 22 settembre 1977

¹⁸⁴ Cit. in Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia*, 86. Contro questa «estructura eminentemente defensiva con la que [se] plantea la nueva presencia de la Iglesia en la sociedad democrática» si scagliarono le Comunidades Populares di Madrid, attraverso una lettera diretta a Tarancón e pubblicata nel loro bollettino. Cfr. *Carta dirigida al presidente de la Conferencia Episcopal, Cardenal Enrique y Tarancón, por las Comunidades Populares de Madrid*, 23 novembre 1977, «Comunidades Cristianas», n. 1, dicembre 1977

¹⁸⁵ Si veda ad esempio la dichiarazione del Segretario della Conferenza episcopale Elías Yanes in una conferenza al celebre Club Siglo XXI di Madrid, oltre al comunicato dell'Assemblea plenaria della Cee *Los valores morales y religiosos ante la Constitución* (26 novembre 1977) in cui, oltre a riaffermare l'impegno sulle questioni etiche e morali, si affermava che la dichiarazione di non confessionalità dello Stato non era sufficiente, e che occorre una menzione esplicita della Chiesa cattolica per evitare interpretazioni laiciste.

¹⁸⁶ *Diario de Sesiones del Congreso* n. 69, 18 maggio 1978, cit. in Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia*, 97.

sembra però un caso che fossero gli stessi vocaboli con cui il leader del Partito comunista italiano Palmiro Togliatti aveva giustificato le posizioni concilianti espresse in occasione del voto sull'articolo 7 della Costituzione italiana ormai trent'anni prima. Non è certo possibile far risalire l'atteggiamento dei comunisti spagnoli in questa fase ad una semplice ripetizione del modello italiano: eppure, che questo riferimento fosse presente o no nella strategia politica di Carrillo, è interessante mostrare in ogni caso l'evidente continuità di atteggiamento. Nella Spagna della fine degli anni Settanta erano ancora vive le idee degli anni Quaranta italiani: e cioè che l'istituzione ecclesiastica avesse un peso rilevante nella società e che fosse più che mai necessario lasciarle spazio nella Carta fondamentale, in modo da garantirsi il suo supporto, per la legittimazione che in cambio avrebbe dato al neonato, e quindi fragile, sistema democratico¹⁸⁷.

A differenza di quanto avvenuto in Italia tuttavia, proprio il Segretario del Pce nella discussione al Congresso sull'articolo 16 intese riconoscere ufficialmente la presenza all'interno del suo partito di una componente cristiana contraria a questa politica di conciliazione. Lo stesso Comín ricordò successivamente come la menzione esplicita della Chiesa cattolica costituisca una nuova forma di privilegio, che per di più era in contraddizione con «un avance crucial de la Constitución», cioè il riconoscimento della separazione tra Stato e Chiesa¹⁸⁸. Pur non intendendo sacrificare la strategia del suo partito alle posizioni di Comín e degli altri cristiani progressisti¹⁸⁹, Carrillo affermò che se lui stesso fosse stato cristiano, sarebbe stato d'accordo con loro e avrebbe votato contro questo articolo¹⁹⁰.

Questo intervento della gerarchia ecclesiastica nel processo di redazione della Costituzione, che non fece mancare i suoi strasichi polemici sui giornali¹⁹¹ viene individuato da Díaz Burillo come il momento di inizio della «revancha» della Chiesa spagnola, inteso come recupero di una presenza pubblica con tentazioni egemoniche che seguiva il periodo del «despegue» dal franchismo¹⁹². I

¹⁸⁷ Per una critica a questo atteggiamento conciliante del Pce (non solo con la Chiesa ma anche con il governo, come mostrò la firma degli accordi economici contenuti nei famosi Pactos de la Moncloa) cfr. la ricostruzione di Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) Transición*, 92–101.

¹⁸⁸ Comín, *Aportaciones de la presencia de cristianos al proyecto eurocomunista*, in *Obras IV* pp. 310-11

¹⁸⁹ Si può almeno menzionare Gregorio Peces-Barba, già importante collaboratore dei «Cuadernos para el Diálogo» e deputato socialista alla Costituente, che proprio in occasione della votazione di quest'articolo abbandonò protestando la Sottocommissione.

¹⁹⁰ Diario de sesiones del Congreso de los Diputados, n. 106, 7 luglio 1978, p. 3993-95

¹⁹¹ Cfr. Antonio Trobajo, «El tema religioso en la Constitución Española de 1978», *XX Siglos*, fasc. 24 (1995): 88–106; Calleja, *Discurso eclesial para la transición*.

¹⁹² Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia*, 84–106.

vescovi non si limitarono infatti a intervenire sulla questione della confessionalità dello Stato, ma attuarono importanti forme di pressione su un altro punto, che poi sarebbe stato al centro delle preoccupazioni (e degli scontri) negli anni successivi, e cioè la questione scolastica. Romina De Carli, analizzando il comportamento della gerarchia in questi anni, ritiene che «le prerogative statali in materia matrimoniale e il riconoscimento costituzionale del divorzio furono il prezzo che la Chiesa cattolica pagò per ottenere in cambio dei vantaggi teorici in ambito educativo»¹⁹³. Sul fronte matrimoniale infatti, già un documento del maggio 1977, reiterando l'indissolubilità del matrimonio cattolico e richiedendo il riconoscimento dei suoi effetti civili, si era infatti espresso ammettendo il divorzio come un male minore, un'esigenza da riconoscere (ma non un diritto umano) per i cittadini non cristiani¹⁹⁴. E l'articolo 32 della Costituzione esprime l'esigenza di una legge ordinaria sul divorzio, che arrivò senza troppe resistenze (almeno non paragonabili al caso italiano) nel 1981. La posizione dei vescovi non fu invece altrettanto morbida sul fronte scolastico, dove fin dal 1976, di fronte alle prime proposte di riforma in direzione della statalizzazione, la Chiesa esprime la sua totale contrarietà¹⁹⁵. Il coordinamento delle Comunità di base di Madrid pubblicò l'11 giugno un importante documento che intendeva contrastare le posizioni dei vescovi a difesa della scuola privata. Esprimendosi a favore di una scuola a misura della società, e quindi democratica, socializzata ed umanizzante, le Comunità di base denunciavano il classismo delle istituzioni educative, che rendeva ingiusta e degradata la situazione del sistema scolastico, ed accusavano le scuole cattoliche di essere delle vere e proprie imprese elitiste che legittimavano e riproducevano la cultura dominante, lontane da ogni interesse popolare e di conseguenza non fedeli ai dettami del Vangelo. L'insegnamento della religione, infine, secondo una argomentazione che abbiamo già visto nell'ambiente comunitario italiano, non doveva essere proposto a scuola, perché era la comunità cristiana il centro proprio dell'evangelizzazione e dell'educazione alla fede¹⁹⁶.

L'impegno martellante della gerarchia per il riconoscimento della libertà di insegnamento e della parificazione delle scuole private arrivò ad un importante successo con il testo finale dell'art. 27 della

¹⁹³ Romina De Carli, «Dal confessionalismo alla separazione: un modello “spurio” di laicità», in *La laicità dei cattolici: Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*, a c. di Ilaria Biagioli e Alfonso Botti (Roma: Viella, 2018), 213–40.

¹⁹⁴ Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *La estabilidad del matrimonio*, 7 maggio 1977

¹⁹⁵ Su questo la gerarchia pubblicò due documenti, uno il 28 febbraio 1976 (*Nota sobre los problemas actuales de la enseñanza*) e uno il 23 settembre (*Los planteamientos actuales de la enseñanza*).

¹⁹⁶ *Una alternativa para la enseñanza*, «Iglesia Viva», n. 63, giugno 1976

Costituzione, sulla base di un accordo tra Ucd, Pce e Psoe, anche grazie alla mobilitazione – che poi proseguirà negli anni successivi – delle associazioni di genitori cattolici. Si trattò quindi di una sconfitta del fronte cattolico progressista, e di Cps in particolare, che aveva riconosciuto già dalla fine delle elezioni come la questione scolastica sarebbe stata al centro delle battaglie del periodo successivo. Nel corso del 1978 il movimento pubblicò una serie di documenti lunghi e ponderati sul tema, dimostrando da un lato di appoggiare il progetto socialista nel campo dell'educazione, ma soprattutto di rifiutare le pretese confessionali della gerarchia sulla scuola privata, che partivano da un assunto per loro non condivisibile (un «demencial anacronismo»): l'idea cioè che esistesse una razionalità «cristiana» slegata e omologabile a quella scientifica, che richiedesse quindi, per il rispetto del pluralismo, un insegnamento autonomo e differenziato¹⁹⁷.

Quando la Costituzione venne sottoposta a referendum popolare alla fine del 1978, i Cristiani per il socialismo tennero una posizione uguale e contraria a quella espressa dal congiunto dei vescovi: una valutazione di massima positiva, senza tuttavia nascondere le proprie riserve. Per la Conferenza episcopale queste riguardavano alcuni aspetti distaccati dalla visione cristiana della vita, come ad esempio il matrimonio¹⁹⁸. Per Cps al contrario gli aspetti negativi riguardavano soprattutto lo spazio concesso alla «Iglesia de poder»: la menzione esplicita della collaborazione tra Stato e Chiesa cattolica, che «conlleva necesariamente el peligro de convertirse en privilegio», il riconoscimento della scuola privata e da ultimo – tema che non riguardava direttamente la Costituzione ma di cui essa costituiva una premessa indispensabile – gli accordi sul finanziamento statale alla Chiesa cattolica¹⁹⁹. Il 3 gennaio 1979 infatti furono firmati i quattro Accordi tra Stato spagnolo e Santa Sede, a completamento del lunghissimo processo di revisione del Concordato del 1953. Oltre all'opposizione al terzo Accordo, che riconosceva il finanziamento pubblico alla scuola confessionale, i Cristiani per il socialismo lamentarono anche la firma del quarto, sugli accordi economici, in cui si prevedeva, dopo un regime transitorio, il passaggio ad un sistema di finanziamento basato su una tassa annuale

¹⁹⁷ Cfr. *La Escuela Pública, Los problemas de la enseñanza, Debate sobre la enseñanza*, ora pubblicati in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

¹⁹⁸ *Nota sobre el referendum constitucional*, 28 settembre 1978. Fece scalpore la pubblicazione dell'istruzione pastorale del primate di Toledo Marcelo González Martín, ormai capofila del settore ultraconservatore della gerarchia, che si pronunciava apertamente contro il progetto costituzionale.

¹⁹⁹ Cps, *La Constitución del Estado Español*, settembre 1978, ora in «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989. Su posizioni simili, anch'esse concentrate sulla denuncia del metodo di «imposición y discriminación» della gerarchia, l'editoriale delle Comunità di base di Madrid, *La Iglesia ¿poder o liberación?*, «Comunidades Cristianas», n. 2, gennaio 1978

in cui il cittadino, alla compilazione della dichiarazione dei redditi, poteva destinare l'uso alla Chiesa cattolica. In accordo con le posizioni del suo partito, Comín commentò più positivamente la firma degli accordi, rilevando sì le ambiguità e lamentando soprattutto le modalità segrete delle trattative, ma insistendo sulla positività complessiva degli Accordi in sostituzione del Concordato: in questo modo, le relazioni Chiesa-Stato venivano regolate sulla base della Costituzione democratica, permettendo così alla chiesa di rompere «con la vieja estructura de nacionalcatolicismo»²⁰⁰.

2.2.5. Cristianos por el Socialismo senza Comín: il declino degli anni Ottanta

Il 1979, pur denso di avvenimenti per la storia politica e religiosa spagnola, fu per Cristiani per il socialismo un anno di scarsa attività e di continue riflessioni interne che segnalavano la difficoltà, poi insuperata, a trovare uno spazio adeguato nella società democratica. La sfida elettorale del 1979, che confermò ancora una volta la Ucd ma vide un miglioramento sia del maggioritario Psoc sia del Pce, trovò i Cristiani per il socialismo sostanzialmente assenti dalla competizione, nonostante le possibilità offerte dalla situazione: la gerarchia infatti proseguì con sempre maggiore sicurezza sulla strada del marcato dirigismo in materia politica, attraverso una dichiarazione che obbligava i cristiani ad evitare l'adesione ad ideologie materialiste, modelli totalitari, e violenza come metodo politico, ribadendo ulteriormente la necessaria coerenza dei programmi con la difesa cattolica della vita, della famiglia e della scuola confessionale²⁰¹. Contro questo testo si espressero i responsabili del Partito socialista con un duro comunicato, accompagnati da un testo più conciliante ma comunque negativo del Psuc, mentre le Comunità di base di Madrid, i movimenti apostolici e le riviste progressiste elaborarono un comunicato congiunto in cui si ribadiva il pluralismo politico e l'attenzione esclusiva del voto cattolico sulla base di programmi che favorissero la giustizia e la preferenza evangelica per i poveri, con un invito al voto a sinistra²⁰².

²⁰⁰ *Los nuevos acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede: el tardío final jurídico del nacionalcatolicismo*, «Trellat», n. 562, gennaio 1979, ora in Comín, *Obras. Escritos, 1955-1980*, V:1317-22.

²⁰¹ Comisión Permanente, *La responsabilidad moral del voto*, 8 febbraio 1979

²⁰² *Los cristianos ante las elecciones*, «Vida Nueva», n. 1169, febbraio 1979

L'accentuarsi della polarizzazione politica in direzione di un sempre più chiaro bipartitismo tra Ucd e Psoe, oltre ai risultati elettorali che evidenziavano la divisione tra cristiani nel voto²⁰³, provocarono nella gerarchia delle riflessioni sull'unità dei cristiani in una società politicamente pluralista²⁰⁴. Dall'altro lato questo portò ad un'ulteriore tappa dell'approfondimento ideologico della questione cattolica nel comunismo spagnolo²⁰⁵. Eppure, era ormai aperta e manifesta la crisi del progressismo cattolico, all'interno della quale i Cristiani per il socialismo si trovarono nuovamente a riflettere sul loro spazio e sul loro destino. Il 10 ottobre 1979 si era tenuto il IV convegno nazionale delle Comunidades Cristianas Populares, che nonostante il successo di pubblico (oltre 1300 partecipanti) mostrò chiaramente la grande divisione tra le varie comunità, tanto che non fu approvato nessun documento conclusivo²⁰⁶. Due giorni dopo, a Sant Cugat, nella periferia di Barcellona, si aprì il IV convegno nazionale dei Cristiani per il socialismo. Da esso emerse un lungo comunicato, poi edito in un volume, che manifestava la profonda crisi del movimento. Come già un anno prima, si attribuivano le maggiori difficoltà paradossalmente all'uscita dalla clandestinità e dalla dittatura: l'impegno politico prima era urgente, con immediate risonanze morali, frequentemente vissuto con un certo spirito romantico, mentre adesso «la política es un trabajo oscuro, pesado, que requiere gran constancia y reflexión serena; la imperiosidad moral es menos sugestiva. La política pide hoy una mayor madurez histórica para comprender lo que significa transformar el mundo»²⁰⁷; anche il compito di voce profetica nella Chiesa prima era più facile e gratificante, perché «en una situación de dictadura y de opresión de los derechos más elementales [...] podía contar con un amplio reconocimiento social»²⁰⁸. Le modalità con cui si era avviato e risolto il percorso di transizione, con un processo politico «controlado por la derecha de procedencia mayoritariamente franquista»²⁰⁹, avevano portato ad una generale involuzione politica che portava anche alla crisi delle forze di sinistra²¹⁰. In più, anche

²⁰³ Nel 1979 fu pubblicata anche un'inchiesta sociologica sull'Aragona, che dimostrava come il 66% dei candidati delle forze di sinistra provenisse da ambienti, organizzazioni e movimenti della Chiesa. Cfr. José Bada, Bernardo Bayona, e Luis Betés, *La izquierda ¿de origen cristiano? Estudio sociológico de la izquierda aragonesa* (Zaragoza: Cometa, 1979).

²⁰⁴ Cfr. La raccolta di conferenze al Club Siglo XXI di Vicente Enrique Tarancón, Marcelo González Martín, e Narciso Jubany, *Iglesia y política en la España de hoy* (Salamanca: Sígueme, 1980).

²⁰⁵ Il 26 maggio 1979 si tenne infatti l'incontro di studio menzionato in precedenza, i cui atti sono consultabili in López Raimundo, *Cristianismo y socialismo en libertad*.

²⁰⁶ Cfr. Calleja, *Discurso eclesial para la transición*, 123–24.

²⁰⁷ *Cristianos por el socialismo en 1980. Una palabra de esperanza, un compromiso de acción* (Barcelona: Fe i Societat, 1979), 60.

²⁰⁸ Ivi, p. 53

²⁰⁹ Ivi, p. 20

²¹⁰ Sulla crisi dell'estrema sinistra in Spagna si rimanda ancora a Wilhelmi, *Romper el consenso*.

all'interno della Chiesa si assisteva ad una sensibile involuzione che non poteva che frustrare le aspirazioni di chi per tanti anni aveva lottato per cambiarla. I Cristiani per il socialismo spagnoli notavano, come già i loro compagni italiani, una «rinascita del religioso» che metteva in crisi le ormai consolidate teorie sulla secolarizzazione come fenomeno irreversibile. Si trattava di un elemento preoccupante soprattutto per i pericoli neo-confessionali che il progetto del nuovo papa Wojtyła sembrava preparare, a partire dalle pressioni sulla Conferenza dei vescovi latinoamericani a Puebla che avevano portato alla prevalenza della componente conservatrice. In un'epoca di crisi del capitalismo e dei suoi valori, la Chiesa di Giovanni Paolo II si proponeva come tutrice ideologica e morale dell'Europa cristiana. Ma

Cuando el espíritu religioso se basa en la crisis de las ideologías humanas fácilmente se traduce por un falso espiritualismo, por una vivencia del Evangelio que se vade de los problemas históricos y sociales, y ejerce ant ellos funciones de compensación y no de responsabilización²¹¹.

Contro questi rischi di involuzione, ben rappresentati dall'atteggiamento tenuto dalla gerarchia spagnola negli ultimi due anni, in cui aveva prevalso la preoccupazione di garantirsi prestigio sociale e condizioni materiali, ancora una volta i Cps ponevano come modello alternativo quello delle Comunidades Populares. Pur criticando come «una terminología inflamada» spesso fosse stata di ostacolo all'accettazione di «mediaciones organizativas»²¹², e che alcune comunità avessero corso il pericolo di un radicalismo inconcludente o auto-isolante, esse rimanevano il luogo principale di scoperta del carattere liberatore del Vangelo²¹³. Ribadendo tesi già note ed espresse negli anni precedenti, il documento introduceva però alcuni elementi innovativi nel percorso di Cps, che sarebbero rimasti nel discorso politico-religioso degli anni Ottanta: il primo di questi era il recupero del solidarismo cattolico, accentuandone i tratti utopistici e anticapitalisti per renderlo coerente con la scelta socialista. Connesso al solidarismo era il ricorso al termine «austerità», in un periodo di crisi economica, intesa sia come scelta di vita individuale sia come esemplificazione di una rottura con il modello di crescita e di sviluppo capitalista²¹⁴. Dall'altro lato, pur affermando la necessità di continuare lo studio dei rapporti marxismo-cristianesimo e di favorire l'attiva militanza nelle forze

²¹¹ *Cristianos por el socialismo en 1980*, 28.

²¹² Un esempio del tentativo di Cps di stabilire più organiche relazioni con il coordinamento delle Comunità di base, è l'articolo di Juan Carmelo García, *Comunidades Cristianas Populares y CPS. Hacia un esclarecimiento de sus relaciones*, «Comunidades Cristianas», n. 3, febbraio 1978.

²¹³ *Cristianos por el socialismo en 1980*, 31–32.

²¹⁴ Ivi, pp. 40–42

della sinistra, si ammetteva per la prima volta l'accettazione da parte del movimento anche delle forme di socialismo non esclusivamente marxista. Un allargamento del pluralismo politico che, rifiutato sino a questo momento, risultava evidentemente obbligato per adeguarsi all'importante mutamento ideologico-culturale realizzatosi all'interno del Partito socialista, cioè il solenne abbandono del riferimento culturale al marxismo deciso da González al Congresso del 1979²¹⁵. Fu Alfonso Comín a scrivere il capitolo dedicato a questo aspetto, e si trattò, insieme all'organizzazione della giornata di studi del Psuc, di uno dei suoi ultimi atti pubblici prima della morte, avvenuta nel luglio del 1980.

Jaume Lorés, direttore della rivista «Questions de Vida Cristiana», un'importante organo del progressismo cattolico catalano, ricordò la figura di Comín in un articolo sul giornale «El Món» del 6 agosto 1982. Con la sua scomparsa, diceva Lorés, si era chiuso un importante capitolo della storia della cultura catalana, quella cioè del cattolicesimo progressista. Comín indubbiamente fu un assoluto protagonista dell'esperienza di Cristiani per il socialismo, e principale animatore di uno dei maggiori successi del movimento, l'assunzione del problema religioso da parte del Partito comunista spagnolo. La sua morte lasciò il movimento privo di una figura di riferimento di rilievo all'interno del mondo politico, e non trovò più eredi comparabili in questa faticosa ricerca delle concrete mediazioni storiche di una fede religiosa vissuta a partire dall'impegno politico socialista. Il suo principale collaboratore, García-Nieto, si era infatti da sempre preoccupato di più dell'altro fronte di impegno di Cps, la riformulazione della fede, e su questo continuò ad concentrarsi negli anni successivi; d'altra parte, la questione del pluralismo politico non sembrava più essere al centro dei problemi nel mondo ecclesiale. Come rilevato dal documento del IV convegno nazionale, il «desencanto» aveva lasciato il progressismo cattolico con numerosi segni di sconforto e di abbandono della militanza, per di più in un momento in cui si stava delineando in modo sempre più chiaro il progetto di riconquista e normalizzazione di Giovanni Paolo II. All'inizio degli anni Ottanta furono in diversi a riconoscere i segnali di crisi di quest'area del cattolicesimo spagnolo²¹⁶.

José María Mardones, una decina d'anni dopo, parlò di un processo di privatizzazione del cristianesimo di sinistra spagnolo, attribuendolo in primo luogo alla perdita di rilevanza socio-politica

²¹⁵ Sulle caratteristiche di questa evoluzione del Psoe cfr. Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) Transición*, 162–70.

²¹⁶ B.M. Hernando, *El debate de un futuro incierto*, «Vida Nueva», 1298, 1981; L. Gomis, *Un requiem por el mesianismo político*, «El Ciervo», n. 369, 1981; J.L. Aranguren, *El poscristianismo*, «El País», 18 ottobre 1981; Alfredo Fierro, *Teoría de los cristianismo*, (Estella: Verbo Divino, 1982).

del fattore religioso nella società democratica²¹⁷. Abbiamo visto tuttavia come già in questi anni Cps avesse riconosciuto al contrario la maggiore importanza che la religione stava assumendo globalmente, e basta ricapitolare rapidamente l'azione della gerarchia ecclesiastica nel ventennio successivo per mostrare come la riforma scolastica e la questione dell'aborto fossero strettamente legate all'azione della Chiesa²¹⁸.

Più correttamente rileva Calleja che la privatizzazione del fatto religioso fosse un fenomeno prevalentemente incoraggiato dal Partito socialista: non a caso, quando Felipe González arrivò al governo nel 1982 intese le relazioni con il mondo cattolico principalmente come relazioni di vertice e rapporti con la gerarchia ecclesiastica. In questo modo si accettava implicitamente il ruolo dei vescovi come portavoce esclusivi del mondo cattolico e delle sue istanze²¹⁹. Interessante far notare come il teologo Reyes Mate avesse cercato in questi anni di portare il Partito ad un riconoscimento delle sue componenti cristiane in un modo paragonabile a quanto fatto da Comín all'interno del Pce, senza però un particolare successo²²⁰: che si trattasse di scarsa attenzione alle questioni ideologiche o di scarsa rappresentatività dei cristiani all'interno del Partito, il socialismo spagnolo lasciò da parte la questione dei militanti cattolici negli anni Ottanta, concentrandosi sui difficili rapporti istituzionali con la gerarchia ecclesiastica²²¹. La crisi dell'estrema sinistra, ma soprattutto del comunismo spagnolo (che subì un tracollo spaventoso proprio alle elezioni del 1982)²²², ed il sostanziale disinteresse del Psoe alla questione chiudevano una porta importante all'impegno di Cps.

Contemporaneamente all'assenza di un referente politico di rilievo, la fine del decennio taranconiano vide la gerarchia ecclesiastica spagnola appoggiare in modo sempre più netto e uniforme il progetto

²¹⁷ José María Mardones, «Cristianismo e izquierda en España. Encuentros y desencuentros. Situación actual del diálogo», in *Euroizquierda y cristianismo: presente y futuro de un diálogo*, a c. di Instituto Fe y Secularidad (Madrid: Fundación Friedrich Ebert, 1991), 20–28.

²¹⁸ Cfr. ad esempio la ricostruzione di lungo periodo di Botti, «Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo nei documenti della Conferenza episcopale spagnola (1973-1999)». Si rimanda anche al saggio di Rafael Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española: del nacionalcatolicismo al laicismo* (Madrid: PCC, 2006).

²¹⁹ Cfr. Calleja, *Discurso eclesial para la transición*.

²²⁰ Cfr. ad esempio la sua dichiarazione al Congresso del PSOE del 1979 pubblicata poi in forma anonima *Por un partido laico. A propósito de la presencia de cristianos en el partido socialista*, «Vida Nueva», n. 1195, 22 settembre 1979

²²¹. Sui rapporti tra Psoe e mondo cattolico in questi anni si rimanda alla cronaca di Ramón Jáuregui e Carlos García de Andoin, a c. di, *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001). Sulla crisi di militanza nell'estrema sinistra cfr. ancora Wilhelmi, *Romper el consenso*.

²²² Sulla crisi del Partito comunista, costruita peraltro come un'offensiva contro l'eurocomunismo di Carrillo, cfr. Gregorio López Raimundo, Antoni Gutiérrez Díaz, e Manuel Campo Vidal, a c. di, *El PSUC y el eurocomunismo* (Barcelona: Grijalbo, 1981); Azcárate, *Crisis del eurocomunismo*; Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) Transición*, 375–404.

di Giovanni Paolo II, all'interno del quale la realtà di Cristiani per il socialismo non poteva trovare più alcuno spazio. Non si trattava quindi della fine della rilevanza politica e sociale del cattolicesimo, ma della significativa perdita di rilevanza della Chiesa alternativa.

Il progetto di Giovanni Paolo II ebbe una reale e simbolica manifestazione in occasione del primo viaggio del pontefice in Spagna, a ridosso della vittoria socialista alle elezioni. La mobilitazione cattolica suscitata da questo viaggio, la posizione belligerante assunta dalla gerarchia nei confronti del socialismo spagnolo, l'emergere di numerosi nuovi movimenti ecclesiali, finivano anche per escludere le opzioni di Cps dal panorama del mondo cattolico, impedendo così che le ipotesi di riformulazione della fede potessero uscire dalle piccole realtà cui ormai il movimento faceva riferimento²²³.

A differenza di quanto avvenne in Italia, un nucleo duro di militanti continuò a far vivere il movimento, legato a delle realtà comunitarie specialmente tra Madrid e Barcellona e soprattutto alla figura di García Nieto nella periferia di Barcellona che fin dall'inizio era stato l'epicentro organizzativo.

Si trattò di una presenza certamente residuale, che però continuò lungo gli anni Ottanta a far sentire la sua voce²²⁴ e che non a caso cercò di riattivare i rapporti internazionali organizzando il secondo incontro mondiale di Cps, ancora Sant Cugat, nel gennaio 1984, in una fase tuttavia in cui tutte le principali realtà legate alle lotte degli anni Settanta si erano ormai dissolte.

²²³ Sul viaggio di Giovanni Paolo II cfr., tra gli altri, la ricostruzione di Díaz Burillo, *Las transiciones de la Iglesia*, 155–72.

²²⁴ Si vedano i documenti pubblicati su «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

3. Cristiani per il socialismo in Francia

3.1 *Chrétiens pour le socialisme* in Francia – le componenti (1968-1972)

La storia dei Cristiani per il socialismo in Francia è quella di un fallimento connesso ad un ritardo. Non si riuscì infatti a consolidare un vero e proprio movimento compatto e diffuso a livello nazionale, almeno non in numeri comparabili a quelli delle altre realtà che abbiamo preso in considerazione. Si tratta di una anomalia particolarmente significativa rispetto al caso italiano e spagnolo, dal momento che, forse anche più che negli altri paesi, era presente una potenziale base di interesse abbastanza ampia, e la corrente del dissenso cattolico (e più specificatamente dei *chrétiens de gauche*) era particolarmente attiva e sviluppata.

Ripercorrendo quindi la storia del fallimento dei Cps francesi, ci si interrogherà specialmente sulle sue cause, che rimandano alle specifiche caratteristiche dello spazio politico e religioso francese della metà degli anni Settanta. Considerato il modo in cui si articolò il dibattito per la costituzione del movimento (una federazione di gruppi locali e di organizzazioni nazionali), si ritiene utile anche in questo capitolo ripercorrere l'evoluzione della galassia del dissenso cattolico nel corso degli anni Sessanta, trovando anche qui, come nel caso italiano, il Sessantotto come momento chiave del percorso di radicalizzazione. Ricostruito sinteticamente questo contesto, affronteremo le varie fasi del dibattito sulla costituzione dei Cristiani per il socialismo. Al fine di mantenere una scansione temporale omogenea con gli altri capitoli, si è deciso di far cominciare la narrazione dell'esperienza dei Cps francesi dall'inizio degli anni Settanta anche se in realtà, come vedremo, le discussioni cominceranno ufficialmente solo alla fine del 1975. Dal momento che si pose molto presto nel contesto francese il problema di costruire forme di coordinamento e federazione delle varie realtà di *chrétiens de gauche*, non sembra infatti fuori luogo individuare in quella fase le prime prove di un percorso analogo a quello degli altri paesi.

Nella prima parte dunque continueremo ad esaminare la storia del dissenso cattolico secondo tre direttrici fondamentali: quella delle organizzazioni legate al movimento operaio, quella dei dibattiti politico-intellettuali e da ultimo le esperienze di contestazione più direttamente religiosa intorno al Sessantotto. Nel contesto francese, le organizzazioni operaie si contraddistinsero negli anni Sessanta per un parallelo processo di allontanamento dalla giustificazione religiosa dell'impegno sindacale e

di mantenimento di una rigida separazione tra attività pastorale e attività politica: questo percorso di deconfessionalizzazione sarà quindi alla base del loro rifiuto di partecipare all'esperienza di Cps, privando il movimento francese di rappresentanti provenienti dal mondo sindacale. Il mondo intellettuale, al contrario, vide emergere la contestazione al governo della Chiesa, specialmente nei settori giovanili e studenteschi. Ad essa si accompagnò uno sforzo innovativo e originale di partecipazione ad esperienze politiche alternative, complice anche la svolta conservatrice della particolare forma di Democrazia cristiana alla francese costituita dal Mouvement Républicain Populaire. Da ultimo, la radicalizzazione del clero che accompagnò il Sessantotto parigino portò nuovi protagonisti sulla scena, alla ricerca di un nuovo connubio tra fede e politica che superasse le ambiguità della più rigida separazione dei piani. Questo dinamismo del movimento cattolico costringerà l'episcopato francese, come già quello spagnolo, a fare i conti con la questione della politicizzazione dei movimenti, arrivando a riconoscere il principio del pluralismo politico dei cattolici nel 1972.

3.1.1 Deconfessionalizzazione e fedeltà: il sindacato e l'Azione cattolica operaia

All'inizio degli anni Sessanta esisteva in Francia un'organizzazione sindacale che si richiamava in modo esplicito alla dottrina sociale della Chiesa cattolica e che raccoglieva al suo interno i lavoratori cristiani. La Confédération Française de Travailleurs Chrétiens (CFTC), fondata nel 1919, si ritagliò un ruolo importante nel secondo dopoguerra grazie soprattutto all'impegno di molti suoi dirigenti e militanti nella Resistenza contro gli occupanti nazisti ed il regime di Vichy, divenendo il secondo sindacato dietro la Confédération Générale du Travail (CGT).

Nel corso degli anni Cinquanta vennero costruendosi le basi sociali e ideologiche per una profonda trasformazione della CFTC, che si sarebbe realizzata pienamente nel decennio successivo. Lo storico della filosofia Paul Vignaux, dirigente della federazione degli insegnanti (Syndicat général de l'éducation nationale, SGEN), diede vita a *Reconstruction*, una sorta di corrente interna al sindacato legata soprattutto ad attività di studio e ricerca. Il gruppo reclamava a gran voce una modernizzazione del sindacato che fosse aderente alla fase di grandi trasformazioni sociali ed economiche che attraversò il paese: richiamandosi soprattutto all'esperienza del laburismo britannico, Vignaux insisteva sull'importanza della «pianificazione democratica», e si batteva perché il sindacato fosse in prima linea nella costruzione di una società socialista e democratica. *Reconstruction*, molto rinomata

nelle federazioni più dinamiche e in crescita (come i sindacati siderurgici, edili e chimici) riuscì ad accedere ad incarichi di responsabilità all'interno della Confederazione nella seconda metà degli anni Cinquanta. Quando poi nel 1961 il segretario generale Maurice Bouladoux accettò l'incarico di presiedere la Confederazione internazionale dei sindacati cristiani (CISC), al suo posto venne eletto Eugène Descamps, che avrebbe guidato la Confederazione verso la sua trasformazione. Descamps era già stato segretario generale della Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) nel 1948-50, e poi segretario generale della federazione siderurgica: si trovava quindi in una posizione in grado di rassicurare il fronte più innovatore legato a *Reconstruction*, di cui non era parte pur condividendone molte istanze; possedeva però un profilo di militante cattolico che tranquillizzava coloro che osteggiavano le derive laiciste e marxisteggianti del gruppo guidato da Vignaux. Uno dei principali punti all'ordine del giorno della corrente era costituito infatti dalla «deconfessionalizzazione» del sindacato, cioè la messa in questione dei fondamenti dottrinali del sindacalismo cristiano ed il loro definitivo accantonamento in funzione della costruzione di un sindacato laico e pienamente moderno. Nella prima metà degli anni Sessanta fu quindi portato avanti all'interno della CFTC un lungo processo di consultazione ed elaborazione collettiva per comprendere possibilità e modalità di questo processo di laicizzazione e creare le basi di un rinnovamento ideologico. All'interno dell'ala innovatrice che sosteneva l'esigenza della deconfessionalizzazione le posizioni erano differenziate, per quanto convergenti: da un lato si poteva trovare infatti Paul Vignaux, che giustificava questa evoluzione in nome di un principio intransigente di laicità; c'era però chi ne fondava la necessità sulla base di argomenti molto più pragmatici, legati all'apertura ai non credenti e all'esigenza di maggiore riconoscimento e legittimazione all'interno del mondo operaio. Da ultimo, tra i favorevoli alla deconfessionalizzazione si potevano trovare anche militanti provenienti dalla JOC e dall'Action Catholique Ouvrière (ACO), che sulla base di una rigida interpretazione della distinzione maritainiana tra ambito temporale e spirituale intendevano superare il sindacalismo cristiano: in questo modo si sarebbe evitata la sovrapposizione di piani, favorendo l'inserimento dei cristiani in organizzazioni secolari, nell'idea che i movimenti di Azione cattolica costituissero uno spazio più adatto in cui coltivare la propria fede religiosa – avendo in questo senso anche l'esempio del rapporto tra Acli e Cisl in Italia che abbiamo citato nel primo capitolo.

Al Congresso nazionale del novembre 1964, la risoluzione del segretario Descamps che prevedeva l'abbandono del riferimento cristiano per il sindacato ottenne il 70,12% dei voti dei delegati, sancendo

in questo modo l'apertura di una nuova fase, che venne sancita anche dal cambiamento del nome dell'organizzazione: Confédération Française Démocratique du Travail (CFDT).

La seconda metà degli anni Sessanta fu un periodo di intensi cambiamenti per la nuova formazione: mentre era alla ricerca di una identità specifica caratterizzante, essa si trovò a gestire impegni politici e sindacali di peso sempre maggiore. Dopo aver affrontato anche per vie legali la scissione di un piccolo gruppo contrario all'evoluzione del sindacato, tra il 1966 e il 1967 si consumò la parabola dell'accordo di unità d'azione tra CFT e CFDT, che favorì una ripresa degli scioperi e delle azioni sindacali anticipatrici dell'esplosione del Sessantotto¹. Il fronte politico vide invece una più vivace partecipazione di rappresentanti del sindacato ai tentativi di rifondazione della sinistra non comunista, di cui parleremo a breve.

Avvicinandosi progressivamente al 1968, vennero approfondite a livello teorico e ideologico le questioni relative alla pianificazione e alla democrazia industriale, elementi già presenti nel bagaglio culturale del sindacato cattolico. Con la progressiva radicalizzazione tra fine anni Sessanta e inizio anni Settanta venne pienamente assunta la prospettiva autogestionaria come punto di riferimento centrale dell'azione e dell'ideologia della CFDT. Una serie di fattori favorì questo mutamento: il concetto di autogestione infatti si conciliava bene con gli elementi anti-autoritari e anti-burocratici tipici della contestazione studentesca; d'altra parte, dopo la guerra d'Algeria e il ritorno al potere del generale De Gaulle, la sinistra non comunista affrontò una gravissima crisi, e nella spasmodica ricerca di nuovi elementi identitari cercò gli stimoli per un rinnovamento in cui il sindacato giocava un ruolo essenziale. Non a caso, come vedremo, l'autogestione sarà il riferimento teorico principale delle lotte della LIP, partecipate a larga maggioranza da cattolici, e costituirà un bagaglio teorico fondamentale del nuovo Partito socialista di François Mitterrand tra il 1971 e il 1974².

¹ Sulla storia della CFDT sono fondamentali le opere di Frank Georgi. Si segnala in particolare Frank Georgi, *L'invention de la CFDT: 1957-1970 syndicalisme, catholicisme et politique dans la France de l'expansion* (Paris: Ed. de l'Atelier CNRS, 1995); Frank Georgi, *CFDT, l'identité en questions: regards sur un demi-siècle, 1964-2014*, 1 voll. (Nancy: Éditions Arbre bleu, 2014). Si veda anche Michel Branciard, *Histoire de la CFDT: soixante-dix ans d'action syndicale* (Paris: Éd. la Découverte, 1990). Per una ricostruzione della dimensione politica cfr. Hervé Hamon e Patrick Rotman, *La deuxième gauche: histoire intellectuelle et politique de la CFDT* (Paris: Éd. du Seuil, 2002). Su Paul Vignaux si veda la biografia di Olivier Boulnois e Jean-Robert Armogathe, a c. di, *Paul Vignaux, citoyen et philosophe: 1904-1987* (Turnhout: Brepols, 2013).

² Sull'autogestione cfr. Frank Georgi, *L'autogestion en chantier: les gauches françaises et le modèle yougoslave, 1948-1981* (Nancy: Arbre bleu éditions, 2018).. Sulla circolazione del pensiero autogestionario nell'associazionismo cattolico degli anni Sessanta e Settanta cfr. Jacopo Cellini, «Le Acli ed il sindacalismo europeo di ispirazione cristiana, 1958-1974», *Contemporanea*, n. 4 (2013): 553-79 e il recente Ettore Bucci «'C'est possible!'. La circolazione delle ispirazioni autogestionarie tra la Confédération Française Démocratique du Travail e le Associazioni Cattoliche dei Lavoratori Italiani

Le organizzazioni di Azione cattolica specializzata andarono incontro ad un simile processo di radicalizzazione nel corso degli anni Sessanta, seguendo una traiettoria che, come abbiamo potuto vedere nei capitoli precedenti, era comune a molte altre aree d'Europa e del mondo. In questo processo, la più recente storiografia ha posto un accento particolare sul metodo di lavoro distintivo di questi movimenti per spiegarne la crescente politicizzazione, e cioè la «revision de vie». Questa è stata indicata come «instrument ou symptôme d'une politisation de certains courants du catholicisme français dans les années 1970»³, nello stesso modo in cui funzionò come strumento di indagine e critica sociale nei movimenti spagnoli. Nato come distintivo metodo pedagogico e pastorale della JOC nel corso degli anni Trenta basato sulla triade «vedere, giudicare, agire», nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta si trasformò progressivamente: da pratica di spiritualizzazione del quotidiano, basata sull'introspezione e il discernimento individuale, divenne metodo di formazione del militante politico, attraverso le inchieste sociali e la pratica della presa di parola all'interno del gruppo.

La JOC era senz'altro l'organizzazione di Azione cattolica specializzata più importante nel contesto francese. Nel 1968 essa contava circa 24 mila aderenti tra i 14 e i 25 anni, cui si aggiungevano altri 25 mila militanti dell'Action Catholique Ouvrière (ACO). Quest'ultima era l'organizzazione per gli adulti che fu appositamente creata nel 1950, in seguito alla deconfessionalizzazione del Mouvement Populaire des Familles (MPF), con il duplice obiettivo di riportare il movimento degli adulti sotto il controllo della gerarchia e di privilegiare la dimensione spirituale su quella temporale e politica.

La presenza di una attiva Commissione episcopale per il mondo operaio, diretta negli anni Sessanta dal vescovo ausiliare di Lione mons. Alfred Ancel, favorì per le organizzazioni apostoliche operaie una politicizzazione che, a differenza di quanto avvenne in Italia e Spagna, non venne frenata dai vescovi. L'impegno politico e soprattutto sindacale di JOC e ACO fu permesso dalla gerarchia soprattutto perché i dirigenti cercarono di mantenere le loro organizzazioni entro un orizzonte strettamente apostolico, predicando l'autonomia dell'azione temporale. Questo piano apostolico, sviluppato già a partire dagli anni Trenta, era basato su una idea di pastorale d'ambiente che veniva conservata gelosamente. Anche per questo motivo, le due organizzazioni operaie non affrontarono crisi di intensità paragonabile a quelle che coinvolsero gli altri movimenti dell'Azione cattolica. Negli anni Cinquanta, la direzione della JOC fu molto severa con coloro che simpatizzavano con le correnti

(1968-1970): strumenti, peculiarità, eredità» in Marie Thirion, Elisa Santalena, e Christophe Mileschi, a c. di, *Contratto o rivoluzione! L'autunno caldo tra operai e storiografia* (Torino: Accademia University Press, 2021).

³Favier, «La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français».

progressiste (ad esempio, padre Albert Bouche, divenuto prete-operaio nel 1951, perse il suo incarico di assistente)⁴, e la netta distinzione dagli altri movimenti cattolici proseguì anche negli anni successivi.

Nel gennaio del 1969 ad esempio i delegati dell'ACO si ritirarono dal Comité français d'apostolat des laïcs (CFAL), una struttura di incontro tra i diversi movimenti di Azione cattolica: a questo organismo rivolgevano l'accusa di voler ridefinire complessivamente l'apostolato dei laici, privando i movimenti specializzati della propria indipendenza. L'autonomia venne ribadita a settembre dello stesso anno durante l'incontro nazionale di Versailles, quando i dirigenti dell'ACO, affermarono il diritto di «ogni mondo culturale di poter vivere il Vangelo alla sua maniera». Si trattava di un preludio alla decisione presa nel maggio 1971 di impegnare l'ACO nella «elaborazione di una società socialista» in solidarietà con le lotte internazionali della classe operaia⁵.

Più traumatica fu l'esperienza del Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne (MRJC), nato dalla fusione dei rami maschili e femminili della Jeunesse Agricole Catholique (JAC) nel 1965. Seguendo un analogo processo di radicalizzazione, acuito dalla partecipazione alle riunioni del Movimento internazionale della gioventù rurale (MIJARC) in cui conobbero le organizzazioni di contadini latinoamericani, i giovani contadini francesi si avvicinarono sempre più alle tesi marxiste e terzomondiste. Nel novembre 1972 il conflitto con i vescovi portò alle dimissioni dell'intero ufficio nazionale, cui seguì una profonda crisi interna tra un gruppo maggioritario politicamente vicino all'Union de la gauche ed una minoranza di estrema sinistra. La coincidenza di crisi politica interna e di rottura dei rapporti con la gerarchia portò ad una grande perdita di iscritti, tanto che nel 1976 il movimento non contava più di 10 mila aderenti⁶.

3.1.2 Intellettuali e militanti: lo spostamento a sinistra

⁴ Éric Belouet, «D'une main tendue à l'autre : La Jeunesse ouvrière chrétienne et les communistes des années 1920 aux années 1970», in *Des communistes en France : (années 1920-années 1960)*, a c. di Jacques Girault (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2002), 489–500.

⁵ Sulla JOC e sull'ACO si vedano rispettivamente Françoise Richou, *La jeunesse ouvrière chrétienne, JOC : genèse d'une jeunesse militante* (Paris: Éd. l'Harmattan, 1997); Joseph Debès, *Naissance de l'Action catholique ouvrière* (Paris: Éditions ouvrières, 1982). Per un percorso di più lungo periodo cfr. Bruno Duriez, a c. di, *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970* (Paris: Editions de l'Atelier, 2001).

⁶ Vincent Flauraud, «Le Mijarc et sa “réorientation” marxiste. Une organisation catholique au coeur de la transnationalisation de cultures politiques en Europe au début des années Soixante-dix», *Ventesimo Secolo*, fasc. 46 (novembre 2020): 58–78.

Alla fine degli anni Cinquanta vi era già stato un importante sommovimento delle organizzazioni giovanili dell’Azione cattolica. Gli studenti cattolici infatti furono in prima linea nella contestazione della guerra d’Algeria, e l’impegno dei dirigenti della Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC) contro l’uso della tortura da parte delle forze armate francesi portò ad una prima crisi dei rapporti con l’episcopato. Questa crisi, in maniera simile a quanto accadeva negli stessi anni in Spagna, fu scatenata dalle dimissioni del presidente dell’Action Catholique de la Jeunesse Française André Vial nel 1956. Esse dimostravano il fallimento di un progetto di riforma dell’organigramma dell’Azione Cattolica che, nelle intenzioni dei vescovi, intendeva imporre una organizzazione unificata dei movimenti giovanili a discapito dell’autonomia dei movimenti specializzati, per garantire la loro diffusione nelle parrocchie e sorvegliare più attentamente la loro azione.

La crisi della JEC del marzo-aprile 1965 è ulteriore testimonianza di quell’aspirazione negata del laicato ad una maggiore autonomia dai vescovi. L’anno precedente era stato costretto alle dimissioni il segretario nazionale della JEC Henri Nallet. Questi aveva infatti affermato la piena legittimità dei delegati laici di definire gli orientamenti del movimento, in particolare a proposito della mobilitazione di carattere politico, nella piena libertà di azione temporale. Si trattava di una prospettiva che si poneva in contraddizione esplicita con la «dottrina del mandato», secondo la quale le organizzazioni cattoliche ricevevano dalla gerarchia l’incarico di evangelizzazione nei loro specifici ambienti sociali, mantenendosi strettamente su un piano apostolico, e a questo fine ricevevano assistenza religiosa da sacerdoti nominati dall’episcopato. Le dimissioni di Nallet avevano creato importanti malumori in un gruppo dirigente compatto che si era progressivamente avvicinato agli altri movimenti studenteschi, elaborando inchieste e stilando rapporti particolarmente critici sulla situazione della scuola in Francia. La goccia che fece traboccare il vaso fu il rifiuto da parte dei dirigenti di rispondere ad un questionario preparato dal presidente della Commissione episcopale per la scuola e l’università mons. Pierre Veillot, che intendeva confermare l’ortodossia del movimento e il rispetto della dottrina del mandato dei vescovi. A questo rifiuto corrispose la decisione di mons. Veillot di imporre le dimissioni a tutto il corpo dirigente della JEC, creando una importante crisi d’autorità e di rappresentanza che perdurò negli anni seguenti, facilitando lo spostamento dei giovani attivisti verso le organizzazioni studentesche e politiche laiche.

Le dimissioni imposte da mons. Veillot ai dirigenti jecisti mostravano anche in questo caso, come in quello analogo spagnolo, che si trattasse di una rottura basata su una fortissima incomprendione

reciproca, legata ad un conflitto generazionale che diventava politico e religioso tra i ranghi dell’Azione cattolica. Questo conflitto latente, comune peraltro ad altre organizzazioni giovanili non cattoliche, esplodeva e si consumava nel momento in cui l’episcopato metteva in discussione l’operato dei movimenti nella loro azione sociale che si stava sempre più politicizzando⁷.

La crisi del 1965 ebbe un profondo impatto sulla JEC, causando una importante emorragia di membri (alcuni dei quali fondarono un’effimera organizzazione studentesca insieme ai transfughi di altre organizzazioni giovanili comuniste e protestanti, la JUC) e un vuoto di direzione. Questo impedì all’organizzazione di partecipare pienamente al Sessantotto parigino, rincorrendo una contestazione studentesca che, a livello liceale e universitario (dove esisteva l’ACU, Action Catholique Universitaire), si stava organizzando in nuovi movimenti, come i Comités d’action lycéens. Nello stesso periodo l’episcopato cercò senza grande successo di operare cambiamenti organizzativi nell’organizzazione della gioventù cattolica – attraverso la creazione della Mission étudiante – che sarebbero stati travolti dal Sessantotto. Di fronte ad una sempre crescente volontà di porre fine ad un’esperienza che sembrava ormai obsoleta, il nuovo segretario della JEC Jean-Paul Ciret nell’aprile 1970 propose all’Assemblea di Amiens il mantenimento dell’organizzazione come luogo privilegiato di riflessione sulla coerenza tra la fede cristiana ed un impegno civile che ormai era diventato chiaramente un impegno politico preciso: la rivoluzione socialista. Questo impegno assumeva caratteristiche onnicomprensive, accettando quindi anche la necessità della contestazione all’interno della Chiesa:

Nous pensons, et c’est là le point fondamental de notre orientation, que nous avons à choisir dans quel type d’expérience humaine nous vivons notre foi de façon privilégiée et, par conséquent, à préciser quelles sont les exigences que nous poserons aux communautés de chrétiens appartenant à la JEC. [...] Si la lutte des classes existe, c’est dans la lutte que se situe l’enjeu de la foi. C’est bien autre chose que d’évangéliser la mentalité d’un milieu. Dire l’Évangile dans une structure qui engendre l’injustice, c’est faux. Il faut changer la structure⁸.

⁷ Denis Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours* (Paris: Albin Michel, 2019), 250.

⁸ Cfr. Bernard Giroux, *La Jeunesse étudiante chrétienne : des origines aux années 1970* (Paris: Cerf, 2013). La citazione viene dal *Rapport d’orientation* del Congresso di Amiens, riportata a p. 534. Si veda anche Claude Proudhomme, «Les jeunesses chrétiennes en crise (1955-1980)» in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

In modo simile si espresse l'ACU in un incontro a Bagneux in ottobre, attraverso un comunicato condiviso con i responsabili della Mission étudiante, affermando non solo la lotta per il socialismo ma anche la necessità di rinnovamento e accettazione del pluralismo all'interno della Chiesa:

Nous voulons par-là signifier collectivement l'appartenance de croyants et de communautés de croyants au courant révolutionnaire. Il est pour nous impensable de témoigner de l'espérance en Jésus-Christ ailleurs que là où les hommes découvrent libération et fraternité. Nous tenons à nous situer sans ambiguïté dans la perspective politique de lutte pour le socialisme et à en tirer, en Église, toutes les conséquences. La situation de crise sociale qui s'approfondit depuis 1968, interdit à l'Église de continuer à vivre comme s'il ne s'agissait pour elle que de réaliser un heureux pluralisme politique dans le cadre d'une Église rénovée. Nous voulons aussi exprimer notre refus d'être réduits par la position actuelle de l'Église et ses positions majoritaires à la foi privée et au marginalisme⁹.

Anche in ambito protestante il sommovimento giovanile fu precedente all'esplosione del Sessantotto: esempio più rilevante fu quello della rivista «Le Semeur», un bollettino della Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants (FFACE) diretta dal pastore Georges Casalis. Nel 1963-1964 la rivista vide emergere tra i suoi redattori alcuni giovani di tendenze radicali dal punto di vista etico e politico che portò alla loro rimozione dall'incarico, come racconta uno dei principali protagonisti della vicenda, lo storico Jean Baubérot¹⁰.

Nel vivace ambiente intellettuale francese la politicizzazione seguì principalmente due strade, secondo l'interpretazione di Denis Pelletier: l'incontro con il marxismo da un lato e l'evoluzione del pensiero teologico dall'altro¹¹.

Gli anni dell'immediato post-concilio furono caratterizzati anche in Francia dalla «stagione del dialogo» con il marxismo. A differenza di quanto avvenuto in Spagna, e parzialmente anche in Italia, si trattava per molti aspetti della ripresa di un rapporto bruscamente interrotto nella prima metà degli anni Cinquanta, dopo che la scomunica dei comunisti decisa dalla Santa Sede nel 1949 aveva portato ad una crisi delle realtà cattoliche progressiste che si stavano avvicinando al Partito comunista francese, specialmente in relazione al comune impegno nella Resistenza.

⁹ *L'Action catholique universitaire affirme son appartenance au courant révolutionnaire*, «Le Monde», 7 ottobre 1970.

¹⁰ Jean Baubérot, «Un exemple de mise en question des institutions ecclésiastiques. La revue Le Semeur (publiée par la FFACE) et la crise de l'Alliance des équipes unionistes», in *Crises et mutations institutionnelles dans le protestantisme français*, CPED (Paris: 1974, s.d.).

¹¹ Denis Pelletier, «Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du "moment 68"», *Histoire@Politique* 30, fasc. 3 (2016): 114–27. Cfr. anche Yvon Tranvouez, «Les idées du ciel ne tombent pas juste. La division théologique des chrétiens de gauche » in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

Uno dei più influenti intellettuali che si era impegnato nell'elaborazione di una originale ricezione cristiana del marxismo era stato indubbiamente il filosofo Emmanuel Mounier. Attraverso la rivista «Esprit», Mounier aveva cercato di declinare il personalismo in una prospettiva «comunitarista» già negli anni Trenta e poi, dalla fine della guerra fino alla morte (1950), aveva iniziato a proporre un dialogo con un «marxisme ouvert», trovando in questa prospettiva molti sostenitori negli ambienti giovanili cattolici. Facendo riferimento soprattutto agli scritti del giovane Marx, che si scoprivano in quel periodo, riteneva infatti possibile un incontro con il «réalisme personnaliste», soprattutto sui temi dell'alienazione¹². Nello stesso periodo il domenicano Henri Desroches, avvicinandosi all'importante esperienza di «Economie et humanisme» di padre Joseph Luis Lebreton, pubblicò l'importante *Signification du marxisme*, un tentativo di avvicinamento al marxismo come metodo di indagine storica e sociologica dell'alienazione e delle prospettive di emancipazione¹³.

André Mandouze nel 1948 propose una «dialectique nécessaire» tra primato dello spirituale di derivazione maritainiana e primato del temporale, per giustificare l'importanza di un impegno politico nelle organizzazioni della sinistra: un primo cedimento nel tradizionale impianto maritainiano che, lo abbiamo visto, troverà poi in Girardi al Convegno di Bologna dei Cps il completo rovesciamento nel primato del temporale sullo spirituale¹⁴.

Dopo la «crise progressiste» della metà degli anni Cinquanta (di cui diremo a breve), a continuare l'opera di dialogo con il marxismo venne il mensile «La Lettre», fondato con l'esplicito scopo di riprendere l'eredità della rivista «La Quinzaine». «La Lettre» iniziò le sue pubblicazioni sotto la direzione di Jacques Chatagner, figura che rimarrà di primo piano nell'esperienza dei *chrétiens de gauche* degli anni Settanta¹⁵.

¹² Goulven Boudic, «Esprit», 1944-1982 : *les métamorphoses d'une revue* (Paris: Éd. de l'IMEC, 2005).

¹³ Desroches lasciò l'ordine domenicano l'anno successivo, dedicandosi agli studi di sociologia religiosa e della cooperazione. Per una biografia si vedano *Henri Desroche, un passeur de frontières : hommage* (Paris: l'Harmattan, 1997); Danièle Hervieu-Léger, «Henri Desroche, 1914-1994», in *Dictionnaire des faits religieux*, 1 voll. (Paris: Presses universitaires de France, 2010).

¹⁴ André Mandouze (1916-2006), animatore della JEC, primo redattore della rivista clandestina «Cahiers du Témoignage chrétien» nel 1941 era stato professore all'Università di Algeri nel 1946, dove si era speso pubblicamente per la causa dell'indipendenza algerina. Arrestato nel 1956, liberato e poi costretto a rientrare in Francia nel 1958 per sfuggire alla caccia dell'OAS, tornò in Algeria su invito di Ben Bella, facendo definitivamente ritorno a Parigi nel 1965 per insegnare alla Sorbona dopo il colpo di Stato di Boumediène. Sulla sua figura cfr. l'autobiografia André Mandouze, *Mémoires d'outre-siècle* (Paris: V. Hamy, 1998). Si veda anche il suo profilo curato da Jérôme Bocquet, «André Mandouze, un 'pied-rouge' en Algérie» in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

¹⁵ Jacques Chatagner (1918-2007), giornalista, dopo l'esperienza in Jeunesse de l'Eglise, partecipò all'esperienza de «La Quinzaine» fino alla sua chiusura, prima di fondare «La Lettre», di cui rimase direttore fino alla sua chiusura nel 1987.

Nel comunismo francese, il rapporto con i cattolici si era impostato a partire dal celebre episodio della «mano tesa»: in un discorso tenuto nel periodo del Fronte popolare, il segretario del Partito comunista Maurice Thorez nel 1936 aveva infatti chiesto la collaborazione dei lavoratori cattolici alla politica dei socialisti e dei comunisti, ricevendo tuttavia un generale rifiuto da parte del movimento cattolico organizzato. Dopo la condivisione dell'esperienza della Resistenza, cominciarono lentamente ad emergere idee nuove nell'*intelligenza* comunista, per superare il puro e semplice pragmatismo insito nella politica della «mano tesa», per dare a quest'alleanza un contenuto teorico più solido. Già nel 1959 il filosofo Roger Garaudy pubblicò l'opera *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, che dava avvio a quell'esperienza transnazionale del dialogo di cui fu uno degli indubbi protagonisti. Nei primissimi anni del post-concilio Garaudy, che aveva seguito con interesse le riunioni dei vescovi¹⁶ fu il diretto ispiratore di una dichiarazione della direzione del PCF che invitava il partito a perseverare nella politica della «mano tesa», distinguendo un cristianesimo ideale che conteneva messaggi di emancipazione e giustizia sociale ed un cristianesimo storico che si era pervertito nel suo sostegno alle classi dominanti. Partecipando al dialogo, Garaudy denunciò pubblicamente il rapporto Ilcev sull'ateismo di Stato in URSS, un atto di insubordinazione che creò le prime crepe nella sua relazione con il Partito, fino alla sua espulsione nel 1970. Proprio quell'anno in televisione andò in scena un dibattito «aussi cordial qu'inoffensif» tra il filosofo comunista e il cardinale Jean Daniélou¹⁷.

Momenti centrali del dialogo, anche in Francia, furono delle conferenze. Nel 1964, alla Semaine de la pensée marxiste, avente per tema *L'homme marxiste et l'homme chrétien* vennero invitati i sacerdoti domenicani Dominique Dubarle e Jean-Yves Jolif, quest'ultimo iscritto al PCF. Nel marzo dell'anno successivo alla Settimana degli intellettuali cattolici, l'opposizione del card. Veuillot fece sì che non fosse invitato a parlare lo stesso Garaudy. Il filosofo comunista partecipò poco dopo al convegno internazionale di Salisburgo dove, abbiamo visto, si fece conoscere Giulio Girardi. Un diverso spazio viene riservato alla formazione sul marxismo nei movimenti giovanili: nel MRJC dal

Ebbe un ruolo importante anche nelle due esperienze editoriali che nacquero a partire da «La Lettre», cioè «Il est une Foi» e «Parvis». Cfr. la voce biografica di Yvon Tranvouez in <https://maitron.fr/spip.php?article19585>

¹⁶ Roger Garaudy, *De l'anathème au dialogue, un marxiste s'adresse au Concile* (Paris: Plon, 1965).

¹⁷ Yvon Tranvouez, «Ligne de fuite? Le passage à gauche des militants catholiques», in *L'ivresse et le vertige: Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980* (Paris Perpignan: Desclée de Brouwer, 2021), 138. Sull'itinerario di Garaudy, che lo portò negli anni Ottanta a convertirsi all'Islam e poi nel decennio successivo a sostenere tesi apertamente negazioniste della Shoah, cfr. la nota biografica di Michael Dreyfus in <https://maitron.fr/spip.php?article50436>.

1964 vennero assicurati dei cicli di formazione nazionale dedicati a Marx tenuti dal filosofo comunista Gilbert Mury. La sua influenza, unita alla partecipazione al movimento rurale internazionale, spinse il movimento verso le posizioni terzomondiste di estrema sinistra, portando nel 1972 al conflitto con la gerarchia.

Nel frattempo nel campo della cultura comunista era intervenuta un'altra importante novità: nel 1965 comparve l'opera capitale di Louis Althusser, *Pour Marx*. Althusser, proveniente dalle fila della JEC e vicino in gioventù agli ambienti di Jeunesse de l'Église, affermava esplicitamente di essere entrato in contatto «con la lotta di classe e, dunque, con il marxismo» proprio attraverso l'Azione cattolica. Nella sua opera, che intendeva liberare Marx dalle «scorie» dello stalinismo e opporsi alle letture eccessivamente economiciste o umaniste del suo pensiero, Althusser contrastava il riavvicinamento ai cattolici in nome di una comune eredità umanistica, secondo quanto stavano proponendo Garaudy e in generale gli ambienti istituzionali del «dialogo», per il suo carattere estremamente vago e semplificatorio. Ottenne grande risonanza negli ambienti radicali cristiani soprattutto per la sua definizione degli «apparati ideologici dello Stato»¹⁸, che fu utilizzata dai *chrétiens de gauche* come strumento interpretativo della Chiesa istituzionale: essa infatti funzionava come apparato di riproduzione ideologica dei valori della classe dominante, e andava contrastata proprio nel suo terreno, attraverso il ricorso alla «lotta ideologica».

Da ultimo, alla vigilia del Sessantotto, uscì l'opera di successo *Le Marxisme* di Jean Guichard (30.000 copie vendute tra 1968 e 1975), a testimonianza di una forte domanda di iniziazione al pensiero marxista nel mondo cattolico: l'autore, professore di lingua italiana e responsabile del Parti Socialiste Unifié (PSU), era convinto della necessità di costruire una nuova coerenza tra fede cristiana ed impegno politico, utilizzando il marxismo come strumento di studio scientifico dei rapporti sociali. Guichard, insieme ai teologi domenicani Philippe Roqueplo e Paul Blanquart, i francescani di «Frères du monde» e a Georges Casalis sul fronte protestante, fu uno dei più attivi conferenzieri sul rapporto tra cristianesimo e marxismo tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, fino a quando, parlando al congresso della Pro Civitate Christiana di Assisi dell'agosto 1976 affermerà di aver abbandonato la fede cristiana¹⁹.

¹⁸ Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, «La Pensée» n. 151, giugno 1970

¹⁹ Claude Proudhomme, «Les jeunesses chrétiennes en crise (1955-1980)», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ..* Su Georges Casalis si veda almeno la voce biografica in <https://maitron.fr/spip.php?article18867>

Altra forte influenza nella diffusione del marxismo negli ambienti cattolici venne anche dalla radicalizzazione terzomondista. I gruppi terzomondisti si svilupparono a partire dalla guerra d'Algeria, si estesero grazie all'impegno profuso dalla Chiesa istituzionale (pensiamo alla già citata enciclica *Populorum progressio*, di cui uno degli autori fu padre Louis Lebreton, fondatore di «Economie et humanisme» nel 1941) e poi assunsero una connotazione più direttamente marxista con la guerra in Vietnam e la diffusione delle teorie della dipendenza latinoamericana, che criticavano i fallimenti degli aiuti allo sviluppo precedenti²⁰.

Particolarmente impegnata in questa battaglia contro la tortura fu la rivista «Témoignage Chrétien»: nata come foglio clandestino sostenuto dai gesuiti durante l'occupazione nazista, «Témoignage Chrétien» fornì nel dopoguerra un importante modello di riferimento per gli ambienti del cattolicesimo progressista internazionale (il suo nome, ad esempio, fu ripreso dalla rivista «Testimonianze» di Ernesto Balducci). Diretta fino al 1996 da Georges Montaron, nel corso degli anni Cinquanta fu vicina agli ambienti riformisti del MRP, distinguendosi per il suo anticomunismo e la sua fedeltà critica alle indicazioni della gerarchia ecclesiastica. Con la guerra d'Algeria la rivista avviò un processo di radicale revisione del proprio bagaglio culturale e ideologico, avvicinandosi sempre di più sul piano politico alla sinistra prima del PSU e poi del PS, cominciando ad interessarsi, dopo la Guerra dei Sei giorni del 1967, del conflitto in Medio Oriente prendendo le parti della causa palestinese. Dal punto di vista religioso, l'accoglienza speranzosa del Concilio, in particolare per le nuove responsabilità che sembravano aprirsi per i laici all'interno della Chiesa, portò ad esprimere un sempre maggiore radicalismo nella critica alle lentezze dell'istituzione ecclesiastica, facendo sì che, nel corso degli anni Sessanta, la Compagnia di Gesù ritirasse il suo sostegno alla rivista²¹.

In ambito teologico gli anni intorno al Sessantotto videro il passaggio, nella galassia del progressismo cattolico dalla *nouvelle théologie* francese esemplificata dai lavori di Dominique Chenu e Yves Congar sulla teologia del lavoro e la teologia del laicato alle teologie più radicali nate in campo tedesco, come la teologia della morte di Dio e la teologia della speranza, fino a vere e proprie manifestazioni di teologia della rivoluzione. Complessivamente, in questo passaggio, c'era la volontà

²⁰ Per una panoramica sul terzomondismo cattolico francese cfr. Sabine Rousseau, *La colombe et le napalm: des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975* (Paris: CNRS, 2002).

²¹ Su «Témoignage Chrétien» si vedano almeno Cécile Hamsy, *Georges Montaron: le roman d'une vie* (Paris: Editions Ramsay, 1996); Étienne Fouilloux, «Les cinq étapes de Témoignage chrétien», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 125, fasc. 1 (2015): 3–15.

di ripensare la teologia alla prova delle scienze sociali e soprattutto – elemento che sarà centrale nella di poco successiva teologia della liberazione latinoamericana – tentare l’esperienza di una teologia «induttiva» e non più «deduttiva», cioè direttamente connessa con il contesto sociale e i conflitti in atto. Non fu un passaggio indolore: oltre alle celebri critiche dell’ultimo Maritain alle sperimentazioni conciliari espresse dal volume *Paysan de la Garonne*, anche numerosi altri teologi che avevano dato un contributo decisivo agli sviluppi del Concilio si trovarono piuttosto spiazzati dai repentini cambiamenti e dalla radicalità delle proposte dei loro successori. Già nel 1967, Congar accusò il padre Jean Cardonnel, di cui parleremo tra poco, di «orizzontalismo», cioè di dimenticare il momento della trascendenza in favore esclusivo dell’impegno temporale. A questa accusa rispondeva un chiaro editoriale della rivista «Frères du monde»: «Nous refusons – plus encore, nous combattons – toute référence à la Transcendance qui détourne du choix révolutionnaire»²².

L’incontro con il marxismo non riguardò tuttavia soltanto la sfera intellettuale, ma produsse anche un impegno militante e politico. Lo spostamento dei cattolici a sinistra seguì una serie di tappe che sono state ben individuate dalla storiografia²³. A partire dal secondo dopoguerra, è possibile individuare una prima fase che va dall’esperienza della Resistenza fino alla «crisi del progressismo cristiano» della metà degli anni Cinquanta. In questo periodo si assistette alla fondazione del Mouvement Republicaine Populaire (MRP), una particolare esperienza di Democrazia cristiana francese che però perse presto il suo carattere di partito di centro avvicinandosi progressivamente alla destra gollista conservatrice²⁴. Nello stesso periodo si avviava al fallimento il tentativo di avvicinamento di alcuni settori di cattolici progressisti, specialmente intellettuali, al Partito comunista francese, dopo la scomunica del Sant’Uffizio del 1949: nel 1951 si sciolse l’Union des chrétiens progressistes (UCP) di André Mandouze, autore nel 1948 dell’importante saggio *Prendre la main tendue*²⁵. Due anni dopo arrivò la condanna della rivista «Cahier de Jeunesse de l’Église» del domenicano Maurice

²² Gli articoli sono rispettivamente Yves Congar, *Une analyse critique des tendances actuelles*, «Informations catholiques internationales», n. 286, 15 aprile 1967; *Echange père Congar – père Cardonnel*, «Frères du monde», n. 49-50, 1967. Su Congar si veda da ultimo Étienne Fouilloux, *Yves Congar, 1904-1995 : une vie* (Paris: Salvator, 2020). Sulla polemica di Congar con Cardonnel e «Frères du monde» cfr. Tranvouez, «Ligne de fuite? Le passage à gauche des militants catholiques», 152–53.

²³ Tra i numerosi contributi, si veda Hamon e Rotman, *La deuxième gauche*. Cfr. inoltre la sintesi di Bruno Duriez «Faire une autre gauche : des catholiques en politique» e il contributo di Vincent Soulage «L’engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti Socialiste, deuxième gauche et gauchisme» entrambi in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

²⁴ Cfr. Michele Marchi, *Alla ricerca del cattolicesimo politico: politica e religione in Francia da Pétain a de Gaulle* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012).

²⁵ In *Les Chrétiens et la politique* (Paris : Editions du Temps Présent, 1948)

Montuclard, che aveva raccolto attorno a sé importanti fermenti intellettuali giovanili, tra cui lo stesso Althusser. Nel 1954 terminò bruscamente l'originale esperienza dei preti operai, inizialmente supportata dalla gerarchia ecclesiastica nel tentativo di dare vita ad una nuova pastorale per il mondo del lavoro²⁶. Infine, nel 1955 fu chiusa la rivista «la Quinzaine», che del dialogo con il marxismo aveva fatto uno dei suoi punti di forza²⁷. Questo clima di chiusure e repressioni dell'ultima parte del pontificato di Pio XII fu acuito dalla pubblicazione dell'enciclica *Humani generis*, che riaffermava la centralità della tradizione romana contro gli autori della *nouvelle théologie*²⁸.

Sul fronte più direttamente politico, il Mouvement Populaire des Familles, movimento di Azione cattolica creato dai militanti della JOC, si radicalizzò progressivamente, trasformandosi in Mouvement de libération du peuple (MLP) nel 1949: perse così il sostegno della gerarchia che, come abbiamo richiamato più sopra, decise di creare un nuovo movimento apostolico per gli adulti, l'ACO. Dopo il breve ed effimero «momento mendesista», in cui alcuni di questi settori cristiani si spesero pubblicamente a sostegno della breve esperienza di governo di Pierre Mendès-France, la sinistra cattolica all'inizio degli anni Sessanta si trovava «sans domicile fixe», e impossibilitata a seguire il percorso precedente fatto di «engagement intellectuel, apostolat de terrain et travail théologique»²⁹. Gli anni Sessanta aprirono quindi una nuova fase nella storia dell'impegno politico dei cattolici a sinistra. Il passaggio dalla Quarta alla Quinta Repubblica, egemonizzato da Charles de Gaulle e particolarmente legato alla ricerca di una soluzione efficace della guerra in Algeria (1958-1962), portò infatti all'emersione della «Nouvelle Gauche». La progressiva sparizione dalla scena pubblica del MRP, le grosse difficoltà della SFIO di Guy Mollet e l'ambigua posizione sulla guerra coloniale tenuta dal PCF favorirono l'avvio di un processo di ridefinizione degli equilibri interni alla sinistra cui parteciparono anche personalità e movimenti legati al mondo cattolico, a partire da una importante

²⁶ All'interno della vasta bibliografia sui preti operai si rimanda al classico Émile Poulat, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin* (Paris: Cerf, 1999). Si veda anche Charles Suaud e Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969* (Paris: Karthala, 2004). Da ultimo si segnala l'avvio di nuove ricerche a partire dall'apertura degli archivi vaticani, tra cui ad ora si può citare Robert Dumont, *La condamnation des prêtres-ouvriers (1953-1954): étude de cas à travers les documents* (Paris: Éditions Karthala, 2019).

²⁷ Tranvouez, *Catholiques et communistes*.

²⁸ Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*.

²⁹ Denis Pelletier «Une gauche sans domicile fixe» in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

mobilitazione di giovani ed intellettuali contro l'uso di pratiche di tortura da parte delle forze di occupazione francesi³⁰.

Un passaggio centrale di questo processo fu la creazione nel 1960 del Parti Socialiste Unifié (PSU) che offrì un primo sbocco politico ai militanti del MLP, insieme ai transfughi della SFIO e del PCF. Nel corso degli anni Sessanta il partito raccolse più di quaranta sacerdoti militanti, il più famoso dei quali fu l'abbé Jean-Baptiste Delpirou, candidato alle elezioni legislative del 1969. Oltre al retroterra protestante del leader del PSU Michel Rocard, altro importante dirigente che aveva alle spalle una militanza religiosa era Robert Chapuis, segretario nazionale del partito, proveniente dalla JEC³¹. Tra i *chrétiens de gauche*, alla confluenza al PSU si aggiunse anche la partecipazione alla cosiddetta «età dei clubs», con la creazione di diverse associazioni politiche impegnate per il rinnovamento culturale della sinistra non comunista. Esempio più noto in questo senso fu indubbiamente il club Citoyens 60 guidato da Jacques Delors, che raccolse principalmente esponenti della CFTC e del movimento La Vie Nouvelle. La Vie Nouvelle, fondato nel 1947 da André Cruziat ed un gruppo di scout che intendeva continuare la propria esperienza di formazione anche nell'età adulta, era profondamente influenzato dal personalismo di Mounier e naturalmente portato a concepire l'impegno politico come parte rilevante della propria vita. Nel 1960 La Vie Nouvelle si definì ufficialmente «socialista», e da quel momento in poi si caratterizzò per un impegno costante nel tentativo di ricomposizione della sinistra che, vedremo, proseguì anche negli anni Settanta facendone un esponente di primo piano nella creazione di Cristiani per il socialismo in Francia³².

La terza ed ultima fase di questo impegno a sinistra occupò invece tutti gli anni Settanta. Cominciò con il Sessantotto, nel quale il PSU si distinse rispetto ai partiti della sinistra storica per la sua attenzione al mondo della contestazione, e proseguì con l'avvio del processo di rifondazione del Partito socialista (PS). Nel giugno 1971 si tenne il congresso di Epinay, che vide emergere la leadership di François Mitterrand: qui si cercò di riunire le forze della sinistra non comunista che

³⁰ Sulla reazione del mondo cattolico alla guerra d'Algeria si veda almeno l'ormai classico Etienne Fouilloux (a cura di), *La Guerre d'Algérie et les chrétiens*, «Cahiers de l'IHTP», n. 9, 1988, oltre al più recente Jérôme Bocquet, «Un dreyfusisme chrétien face à la guerre d'Algérie», in Pelletier e Schlegel.

³¹ Sulla partecipazione dei cristiani al PSU cfr. Éric Belouet e Tangi Cavalin, «La composante chrétienne du PSU : une mosaïque éclatée», in *Le Parti socialiste unifié : Histoire et postérité*, a c. di Noëlline Castagnez et al. (Rennes: PUR, 2013), 31–42. Su Rocard si veda da ultimo la biografia di Pierre-Emmanuel Guigo, *Michel Rocard* (Paris: Perrin, 2020). Cfr. anche la testimonianza di Robert Chapuis, *Les Chrétiens et le socialisme : témoignage et bilan* (Paris: Calmann-Lévy, 1976).

³² Su La Vie Nouvelle si veda la ricostruzione di uno dei suoi animatori nazionali: Jean Lestavel, *La Vie nouvelle : histoire d'un mouvement inclassable* (Paris: Cerf, 1994).

andavano dalla SFIO, ai club e al PSU, il quale però rifiutò in questo momento di partecipare. Ad Epinay parteciparono alcuni militanti de La Vie Nouvelle e di «Témoignage Chrétien», oltre a rappresentanti della CFDT. Come affermò infatti Pierre Mauroy, poi Primo ministro durante il primo mandato presidenziale di Mitterrand negli anni Ottanta, il nuovo partito intendeva muoversi verso tre direzioni specifiche: «les jeunes, les syndicalistes, les chrétiens»³³. Si trattava cioè di recepire pienamente le novità emerse dalla contestazione del Sessantotto, in cui i giovani studenti, il sindacato ed i cristiani avevano giocato un ruolo di primo piano e si trovavano ora privi di una forza politica che li potesse rappresentare. Permettendoci di ripercorrere più avanti l'evoluzione del rapporto del Partito socialista con il mondo cattolico negli anni Settanta, vediamo però ora come attraversò il Sessantotto questa multiforme area del dissenso cattolico francese.

3.1.3 «Dieu n'est pas conservateur»: Il Sessantotto cristiano francese

La situazione del mondo cattolico e protestante in Francia all'alba del Sessantotto era dunque quella di un associazionismo giovanile in fermento e privato della sua dirigenza politicizzata da parte della gerarchia; di una parte della media borghesia istruita alla ricerca di nuovi spazi politici; di un gruppo minoritario ma abbastanza influente di intellettuali e di riviste che sull'onda dell'aggiornamento conciliare aveva cercato di riannodare i fili che erano stati spezzati nell'ultima fase del pontificato di Pio XII³⁴.

Si stava componendo una vera e propria galassia di diverse esperienze nell'ambito della *gauche chrétienne* che nel Sessantotto ebbe modo di crescere e radicalizzare le proprie posizioni, cominciando anche prima dell'inizio vero e proprio della rivolta. Nell'impossibilità di fornire un resoconto analitico di questa esperienza, dato lo stato magmatico e spesso estemporaneo del Sessantotto cristiano, risulta però utile riprendere alcuni degli episodi più significativi della contestazione religiosa francese.

In gennaio la rivista delle missioni francescane della provincia di Bordeaux «Frères du monde» pubblicò un numero speciale sul tema «Foi et Révolution», all'interno della quale veniva espressa la

³³ Cit. in Jacques Moreau, «Le congrès d'Épinay-Sur-Seine du parti socialiste», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 65 (2000): 81–96. Sull'ingresso dei cristiani nel PS cfr. Ismail Ferhat, «Un chemin de Damas? Le Parti socialiste et les chrétiens dans les années 1970», *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, fasc. 18 (2011): 165–84.

³⁴ Yann Raison du Cleziou, «A la fois prêts et surpris : les chrétiens en Mai 68», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

tesi secondo cui la rivoluzione nella Chiesa costituiva un ineluttabile corollario della lotta antimperialista dei popoli oppressi. Nata nel 1959 da un bollettino di collegamento con l'allargamento del comitato di redazione anche a personalità laiche, la rivista costituiva l'esempio più limpido del nuovo terzomondismo cattolico radicale: nel 1964 fu la prima a dedicare un intero numero alla guerra in Vietnam, iniziando così un processo che la portò sempre più ad avvicinarsi alle tesi del maoismo. A questo dibattito apripista seguì il 25 marzo un importante convegno a Parigi, sempre legato ai temi del rapporto tra cristianesimo e rivoluzione, in cui si confrontarono otto gruppi cattolici e protestanti. A pochi giorni dal primo atto della contestazione studentesca, l'occupazione dell'Università di Nanterre il 22 marzo, da questa assemblea fu approvato un comunicato finale che non escludeva, tra i mezzi leciti, il ricorso alla violenza rivoluzionaria: «Nous reconnaissons le droit pour tout chrétien comme pour tout homme de participer à ce processus révolutionnaire, y compris dans la lutte armée»³⁵. La giustificazione di questo ricorso alla lotta armata seguiva una logica tendenzialmente «secolarizzata», che si richiamava al discorso dei gruppi di estrema sinistra ed era comune a diversi settori del dissenso cattolico europeo, per quanto in questo caso particolarmente esplicitata³⁶. Si affermava infatti, come specificò Paul Blanquart spiegando le ragioni dell'appello, che la violenza rivoluzionaria non costituiva che una obbligata risposta ad una violenza ben più grave e precedente, cioè quella del capitalismo e delle ingiustizie che provocava strutturalmente: «la lutte des classes objective qui nous oblige à choisir notre camp»³⁷. Blanquart, sacerdote domenicano e professore di filosofia all'Institut catholique di Parigi, era uno dei quattro preti che furono invitati a L'Avana nel gennaio 1968 ad un Congresso internazionale sulla lotta antimperialista, al termine del quale aveva firmato una dichiarazione di impegno «à la lutte révolutionnaire anti-imperialiste jusqu'à ses dernières conséquences afin d'atteindre la libération de tous et de chacun des hommes»³⁸. L'argomento della violenza rivoluzionaria era però piuttosto nuovo in ambito cattolico, e i vari intervenuti tesero a giustificare in modo molto diverso l'esigenza di una lotta rivoluzionaria che implicasse anche l'impiego della violenza. Ad esempio, nella relazione di uno degli organizzatori del convegno, il brasiliano Jalles Costa, si affermava che alle motivazioni laiche dell'impegno

³⁵ *Christianisme et révolution*, in «La Lettre», n. 119, luglio 1968

³⁶ L'episodio è giustamente richiamato nell'opera di analisi complessiva di Lucia Ceci, *La fede armata: cattolici e violenza politica nel Novecento* (Bologna: Il Mulino, 2022), 177–210.

³⁷ P. Blanquart, *Réponse à François Deltombe*, «Signes du temps», n. 5, maggio 1968

³⁸ Su Blanquart si veda la ricostruzione d'insieme dell'ordine domenicano di Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation...* La dichiarazione fu pubblicata in «La Lettre», n. 115, marzo 1968

rivoluzionario (non si poteva «charger Dieu d'une mission que seul l'homme peut accomplir») si aggiungeva uno specifico compito cristiano che derivava dalla plurisecolare tradizione della teoria della guerra giusta: «la mission du chrétien dans la révolution est peut-être d'éviter que la violence nécessaire se transforme en haine, vengeance ou brutalité»³⁹. Altri partecipanti invece, come il noto gesuita Michel de Certeau, erano invece più espliciti nel rifiuto della giustificazione teologica della violenza, preferendo il ricorso a strumenti interpretativi laici, come dimostrava la forte influenza del pensiero di Che Guevara:

Si le monde moderne et les révolutions récentes nous apprennent quelque chose, c'est que l'histoire a sa loi propre et que le christianisme ne détermine plus la politique. La foi chrétienne doit nous apprendre à situer notre expérience d'hommes et nos engagements politiques en fonction de situations ou de structures dont elle ne décide pas. Il nous faut donc, comme chrétiens, approfondir ces engagements en fonction d'une histoire qui n'est pas déterminée par le christianisme. Par conséquent, il serait erroné, me semble-t-il, de vouloir partir d'une synthèse théologique pour en conclure une politique. C'est plutôt l'inverse qu'il s'agit de faire : partir d'analyses politiques pour essayer de déterminer ensuite le type d'éthique et de renouveau chrétien qu'exigent de nous ces engagements politique⁴⁰.

Contro questo tipo di prospettive si esprimeva invece suor Françoise Vandermeersch, che dalle pagine della sua rivista «Échanges» sosteneva che «l'instauration d'un ordre nouveau plus conforme à l'esprit de l'Évangile» dovesse essere necessariamente di carattere non violento⁴¹.

Si trattò di un dibattito che non venne ripreso in modo approfondito nel periodo successivo: l'affermazione della dimensione laica dell'impegno rivoluzionario prevalse infatti su ogni tipo di preoccupazione intellettuale e teologica di giustificazione della violenza, tanto più che sempre più, col passare del tempo, l'immaginario terzomondista di guerriglia fu sostituito dalle lotte sindacali francesi.

Nello stesso periodo, il domenicano Jean Cardonnel, collaboratore di «Frères du monde», pronunciò una serie di conferenze quaresimali su «Évangile et Révolution» in cui la critica delle strutture ecclesiali veniva fatta sulla base di un ideale rivoluzionario cristiano – fino a proporre uno sciopero

³⁹ *Christianisme et révolution*, in «La Lettre», n. 119, luglio 1968

⁴⁰ *Ibidem*. Sul convegno e in particolare sull'intervento di De Certeau cfr. Paul Chopelin, «Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968)», *Histoire@Politique*, fasc. 37 (2019).

⁴¹ Françoise Vandermeersch, *Chrétiens pour ou contre la révolution ?* «Échanges», n. 85, aprile 1968. Sull'importante attività della suora, focalizzata molto anche su tematiche femministe cfr. Sabine Rousseau, *Françoise Vandermeersch : l'émancipation d'une religieuse* (Paris: Karthala, 2012); Françoise Vandermeersch, *La vie en face* (Paris: Stock, 1976).

generale «contre l'injustice structurelle», inteso spiritualmente come «accomplissement du carême qui plait à Dieu, la liturgie contemporaine de la Pâque»⁴². Cardonnel era divenuto piuttosto noto nella galassia della sinistra cristiana per un libro che aveva pubblicato alla fine dell'anno precedente, *Dieu est mort en Jésus-Christ*. Il successo del volume aveva spinto il Consiglio permanente dell'episcopato a pubblicare una dichiarazione in opposizione alle tesi espresse da Cardonnel, criticando le sue formule provocatrici e più in generale ogni confusione tra la missione di Cristo e «l'accomplissement d'une tache terrestre»⁴³.

Il maggio francese vide una riconosciuta partecipazione del mondo cattolico, in particolare delle organizzazioni giovanili e universitarie come JEC e ACU. Patrick Viveret e Paul Ciret, animatori della JEC, furono alcuni dei leader della contestazione studentesca a Nanterre, e autori di un famoso articolo che dimostrava pienamente la carica di questo conflitto generazionale, al grido di «Nous refusons d'être sages!»⁴⁴.

In più, alcuni tra i principali luoghi che fornirono ospitalità e supporto alla contestazione studentesca furono proprio dei centri legati alla Chiesa cattolica, come il Centre Saint-Guillaume e il Centre Saint-Yves, e furono diversi i sacerdoti che reinterpretarono in termini mistico-religiosi i momenti più caldi dello scontro tra gli studenti e le forze dell'ordine, fino ad arrivare alla suggestiva e duratura interpretazione di Michel de Certeau, che definì gli avvenimenti di maggio come momento della «presa della parola» della nuova generazione⁴⁵.

Fu però il 21 maggio 1968 che la contestazione parigina assunse dei chiari connotati religiosi. La rivista «Témoignage Chrétien» pubblicò un appello di solidarietà alla lotta di studenti ed operai, in cui si affermava il dovere di giustizia dei cristiani di partecipare al movimento di protesta, parlando esplicitamente della necessità di una rivoluzione all'interno della Chiesa.

Il testo era stato firmato da alcune importanti personalità legate alla sinistra cristiana francese: i domenicani Marie-Dominique Chenu e Paul Blanquart, i sacerdoti Robert Davezies e André Laurentin, i pastori protestanti della rivista «Christianisme social» (Georges Casalis, André Dumas,

⁴² Il testo delle omelie fu raccolto dalla rivista «Témoignage chrétien» in volume: *L'Évangile et la révolution*.

⁴³ Dichiarazione 14 marzo 1968, citata in Chiron, *L'Église dans la tourmente*, 23.

⁴⁴ *Nous refusons d'être sages !*, «Message», 15 maggio 1968, cit. in Giroux, *La Jeunesse étudiante chrétienne*.

⁴⁵ Ad esempio, l'animatore dell'ACU Bernard Lerivray parlò di una «nuit des barricades» che «restera pour moi une nuit où l'Esprit a cherché à envahir cet univers matérialiste, ce monde sans vraies valeurs». Cfr. Bernard Lerivray, *La mer aussi se meurt : bloc-notes d'un aumônier d'étudiants, mai-juin 1968* (Coutances: Éditions OCEP, 1968). cit. in Yves Chiron, *L'Église dans la tourmente de 1968* (Paris: Artège, 2018). L'articolo sulla «presa di parola» è invece Michel de Certeau, *Pour une nouvelle culture : prendre la parole*, «Études», giugno-luglio 1968

Louis Simon, Jacques Beaumont), il filosofo Paul Ricœur, il segretario del movimento protestante Jeunes Femmes Janine Grière, i redattori di «Témoignage Chrétien» Georges Montaron e Bernard Schreiner, compreso l'ex redattore Robert de Montvalon (fondatore della rivista «Terre entière»)⁴⁶. Alla fine di maggio si moltiplicarono le esperienze più o meno effimere di contestazione cattolica: la più nota fu indubbiamente il Comité d'action pour la révolution dans l'Église (CARE), che nel corso del giugno 1968 organizzò alcune interruzioni di funzioni religiose in alcune chiese parigine. Il gesto più eclatante fu l'occupazione della parrocchia di Saint-Séverin il 2 giugno, durante la celebrazione di Pentecoste, dal momento che la parrocchia nel corso degli anni Sessanta era diventata uno dei simboli del rinnovamento conciliare. Significativamente, il titolo di uno dei volantini diffusi dal CARE in quell'occasione riprendeva un'affermazione del nuovo arcivescovo di Parigi, mons. François Marty, che era diventata uno slogan del movimento contestatario: «Dieu n'est pas conservateur»⁴⁷.

Lo stesso giorno si tenne anche una celebrazione eucaristica tra cattolici e protestanti non autorizzata dalla gerarchia, dando avvio a pratiche ecumeniche di base che cercavano di superare le lentezze del dialogo interreligioso fino a quel momento⁴⁸.

Il CARE, che in un primo tempo suscitò l'interesse di alcuni gruppi spontanei formatisi sull'onda dell'effervescenza comunitaria del Sessantotto decise di autosciogliersi il 26 giugno, nell'idea che fosse necessario «distruggere la Chiesa». Si trattava di una ripresa dei temi laicisti che abbiamo visto aver caratterizzato anche l'esperienza dei gruppi spontanei in Italia: alla riforma nella Chiesa si sostituiva, nel fervore della contestazione, la rivoluzione nella società, nell'idea che la questione religiosa si sarebbe risolta soltanto all'interno della nuova società socialista. Come per il caso italiano, questa forma di radicalismo presto sarebbe stata sostituita da un'esigenza di collegamento e federazione dei *chrétiens de gauche* che analizzeremo nel prossimo capitolo.

Lo scioglimento dell'Assemblea nazionale deciso dal generale De Gaulle alla fine di maggio portò rapidamente a nuove elezioni e alla grande vittoria del suo partito, così rallentando e poi spegnendo la contestazione studentesca. Non per questo però terminò l'esperienza del Sessantotto cattolico: il 3

⁴⁶ *Appel aux Chrétiens*, «La Croix», 26-27 maggio 1968 e «Témoignage Chrétien», 30 maggio 1968

⁴⁷ Sull'atteggiamento di mons. Marty durante il maggio francese e sul significato da lui attribuito a quest'affermazione cfr. Chiron, *L'Église dans la tourmente de 1968*, 57-85.

⁴⁸ Fouilloux sul movimento ecumenico si veda anche Yann Raison Du Cleziou, «*L'intercommunion de la Pentecote: une subversion religieuse*», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

novembre 1968 infatti prese ufficialmente avvio l'esperienza della contestazione sacerdotale. Fu diffusa una lettera firmata da una cinquantina di preti dal titolo «Échanges et dialogue». In questa lettera veniva denunciato lo stato di precarietà e di dipendenza dalla gerarchia dei giovani sacerdoti, il ritardo nell'instaurazione di un nuovo stile di vita sacerdotale e l'assenza di un vero dialogo con l'episcopato. Per far fronte a questi problemi venivano proposte una assemblea permanente di vescovi e sacerdoti per discutere sulla figura del prete e una più larga disponibilità all'accettazione del lavoro salariato dei sacerdoti. Tra i firmatari della lettera tornavano ancora una volta Cardonnel, Davezies e Laurentin, oltre al francescano Hervé Chaigne, caporedattore di «Frères du monde».

In un contesto caratterizzato dalle forti preoccupazioni per il declino delle vocazioni e l'abbandono del sacerdozio a partire dalla fine degli anni Cinquanta⁴⁹, questi temi erano molto sentiti all'interno del mondo cattolico. Nel gennaio 1969, considerata l'eco nel clero della lettera di protesta, venne fondato il movimento omonimo, che costituì il più importante esempio di contestazione sacerdotale del Sessantotto cattolico. Poco tempo prima il Consiglio permanente dell'episcopato aveva deciso di dedicare la successiva Assemblea plenaria proprio al tema del sacerdozio, e pur non accettando di riconoscere come interlocutore Échanges et Dialogue, tuttavia si era dichiarato favorevole ad una discussione collettiva sulle questioni del celibato e del lavoro dei preti.

L'Assemblea di Lourdes che si svolse tra il 6 e l'8 novembre 1969 fu preparata da una inchiesta sottoposta al clero, e si risolse con l'approvazione di tre mozioni che cercavano di rispondere in maniera pragmatica alla crisi di vocazioni e alla montante contestazione ecclesiale attraverso la costituzione delle unità pastorali di base, il potenziamento del ruolo del consiglio presbiteriale e un impegno per maggiore trasparenza finanziaria. Si trattava di un importante lavoro di adattamento delle strutture diocesane alla profonda trasformazione in corso nella società e nella Chiesa, che fornì anche un importante modello per l'Assemblea Conjunta spagnola. I vescovi tuttavia non vollero mettere in discussione il contenuto stesso del sacerdozio, e quindi affidarono la questione del celibato ecclesiastico, che divenne progressivamente centrale tra le rivendicazioni della contestazione, ad un

⁴⁹ Per un excursus sui dati di questo calo costante e repentino, che costituì uno degli aspetti principali della «crisi cattolica» in Francia e non solo cfr. Pelletier, *La crise catholique*, 47–58.

ufficio di studi diretto dal vescovo di Annecy mons. Sauvage⁵⁰, rifiutando una discussione pubblica e aperta.

Il rifiuto del dialogo con *Échanges et Dialogue* spinse il gruppo radicale a portare sempre più avanti la sua azione di contestazione. Nell'aprile 1970, durante l'assemblea nazionale del movimento tenutasi a Dijon, oltre alla pubblicazione di un bollettino di collegamento fu approvata una mozione che, denunciando la collusione tra la Chiesa e l'ordine dominante capitalista, impegnava il movimento in una lotta per la totale declericalizzazione della Chiesa⁵¹.

Vi erano effettivamente dei motivi per dubitare della disposizione al dialogo della gerarchia sui temi caldi del momento. Nell'ottobre 1969 la galassia del progressismo cristiano era stata particolarmente scossa dall'espulsione di Bernard Besret dall'abbazia bretone di Boquen, di cui era priore dal 1964. Negli anni del postconcilio, Boquen e i suoi sette monaci cistercensi avevano dato vita a un vero e proprio laboratorio di vita comunitaria e riforma monastica che, attraverso le pratiche di accoglienza dei visitatori, aveva particolarmente suscitato l'interesse dei giovani contestatari e di coloro che erano interessati ai temi della riforma della Chiesa. Il fatto che l'abbazia fosse diventata uno dei centri più rilevanti dell'esperienza di rinnovamento ecclesiale, specialmente sulle questioni liturgiche, e avesse accolto anche le istanze dell'abolizione del celibato sacerdotale, portò il Vaticano a chiedere l'allontanamento di Besret, suscitando un'ondata di indignazione e interesse mediatico che rese Boquen un simbolo e un modello della contestazione cattolica in Francia. Proprio per questo, il nuovo priore Guy Luszesnsky annunciò di voler proseguire sulla strada del suo predecessore, che nel 1970 poté rientrare all'abbazia, dove svolse un importante, per quanto breve, ruolo di collegamento delle esperienze del dissenso che analizzeremo nel prossimo capitolo⁵².

⁵⁰ Il Bureau d'études sur le célibat sacerdotal (BECES) non fece in tempo ad elaborare conclusioni che avessero valore per la Chiesa francese, dal momento che il Sinodo di Roma del 1971 si espresse chiaramente per il rifiuto di ogni riforma della concezione del ministero sacerdotale.

⁵¹ Martine Sevegrand, *Vers une église sans prêtres : la crise du clergé séculier en France, 1945-1978* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004); Sylvaine Guinle-Lorinet, *Libérer le prêtre de l'état clérical : échanges et dialogue, 1968-1975* (Paris: l'Harmattan, 2008).

⁵² Béatrice Lebel, *Boquen : entre utopie et révolution, 1967-1976*, 1 voll., Histoire (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015).

3.2. *Chrétiens pour le Socialisme* in Francia: l'attività (1973-1978)

All'Assemblea di Lourdes dell'ottobre 1972 venne presentato il rapporto *Politique, Église et Foi* da parte della Commissione dell'episcopato per le questioni sociali. La Commissione era diretta dal 1969 da mons. Gabriel Matagrín, vescovo di Grenoble¹ e sotto la sua responsabilità per tre anni avevano lavorato cinque gruppi di lavoro afferenti alle principali commissioni legate alla pastorale d'ambiente. Da questo lungo processo redazionale nacque un corposo documento diviso in tre parti: le prime due comparvero sotto la diretta responsabilità di Matagrín, mentre la terza fu votata dall'assemblea dei vescovi come dichiarazione *Pour une pratique chrétienne de la politique*.

La principale novità del testo episcopale risaltava già dal titolo del primo capitolo: «pluralisme inconfortable et nécessaire». Il punto di partenza era dato da una constatazione, a partire dai sondaggi elettorali: «les catholiques français couvrent aujourd'hui tout l'éventail de l'échiquier politique». Si affermava quindi che questo pluralismo di fatto esisteva «légitimement», dal momento che il Vangelo non presupponeva una unica scelta politica, e che quest'ultima non dipendeva esclusivamente dalle convinzioni religiose. Fatta salva la «riserva escatologica» che relativizzava ogni scelta politica terrena alla luce della verità ultraterrena del cristianesimo, e l'aderenza a dei «criteri evangelici» essenziali², si invitavano le opposte fazioni al rispetto dell'avversario e al comune ritrovo nell'eucarestia:

La célébration de l'unité engage à vouloir, et donc à chercher, sa réalisation sur le terrain politique. Mais le rassemblement plural qui la conditionne démontre qu'elle ne peut être attendue que d'une grâce qui n'est pas de la terre. Ce serait une ignoble comédie de se désintéresser de l'avènement de ce que l'on célèbre symboliquement, mais ce serait une affreuse détresse de ne pouvoir jamais, entre militants opposés, affirmer ensemble à la face du monde, dans un moment de fête, qu'arrivera le terme final où les ennemis se mueront en compagnons, où les adversaires se reconnaîtront frères³.

¹ Si veda il profilo biografico di Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule, «Matagrín (Gabriel)» *Dictionnaire des évêques de France au XXe siècle* (Paris: les Éd. du Cerf, 2010), 458–59., Cfr. anche l'autobiografia Gabriel Matagrín, *Le chêne et la futaie : une Église avec les hommes de ce temps* (Paris: Bayard, 2000).

² L'elenco di questi criteri era costituito da: «le respect des pauvres, la défense des faibles, la protection des étrangers, la suspicion de la richesse, la condamnation de la domination exercée par l'argent, l'impératif primordial de la responsabilité personnelle, l'exercice de toute autorité comme un service, le renversement des pouvoirs totalitaires». *Pour une pratique chrétienne de la politique*, § 25, consultabile all'indirizzo <https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/textes-des-conferences-episcopales-francophones/240-pour-une-pratique-chretienne-de-la-politique>

³ Ivi, §33

Il secondo capitolo, incentrato su «Les chrétiens, les conflits et les luttes de classes» affrontava l'annoso tema della posizione della Chiesa di fronte alle tesi marxiste sulla lotta di classe. Pur riconoscendo l'esistenza di meccanismi strutturali dell'ingiustizia, che l'analisi marxista aveva contribuito a smascherare, la dichiarazione continuava a non accettare la lotta di classe come elemento onnicomprensivo e inevitabile di divisione della società.

Il terzo capitolo infine esponeva una casistica dettagliata sulle modalità con cui il corpo ecclesiale interveniva nelle questioni politiche: le dichiarazioni politiche dovevano distinguersi a seconda dell'ente promotore (che fossero comunità di base, movimenti di Azione cattolica, gruppi politici etc.) e del grado di impegno politico che questo esprimeva. Si riconosceva quindi anche l'esistenza di

groupes, communautés, mouvements, vont plus loin dans leur prise de position politique. Ils font une option caractérisée. Sans nier la légitimité d'autres options possibles, ils estiment que c'est dans cette option qu'ils peuvent exprimer le mieux leur fidélité évangélique⁴.

Il testo si concludeva sottolineando la legittimità dell'intervento pubblico e collettivo dei vescovi su particolari questioni così come il carattere eccezionale della militanza politica del clero. Si stimava tuttavia utile, per garantire la funzionalità del pluralismo politico ormai riconosciuto, trovare luoghi di incontro e di confronto per la comunità ecclesiale, in cui sperimentare quell'unità eucaristica che, senza sminuire le differenze, rappresentava un appello all'unità e alla riconciliazione.

Denis Pelletier in sede storiografica ha individuato in questo documento un cambio di passo fondamentale nell'episcopato francese: il testo infatti metteva fine, a suo dire, a mezzo secolo di sospetto e svalutazione dell'ambito politico, dopo il trauma suscitato dalla condanna dell'Action française del 1926⁵. Più in generale, tutta la storiografia è concorde nel sottolineare come questo documento, definito «un testo politico per un'età politica», abbia segnato concretamente la piena accettazione da parte dei vescovi del principio della Separazione tra Stato e Chiesa, in vigore in Francia dal 1905⁶.

⁴ Ivi, § 72

⁵ Denis Pelletier, «1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques», in *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, a c. di Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, e Denis Pelletier (Paris: les Éd. de l'atelier-les Éd. ouvrières, 2005), 43.

⁶ Frédéric Le Moigne, «Alla ricerca di un episcopato politico. Il caso francese (1945-1984)» in Biagioli e Botti, *La laicità dei cattolici*, 50-52.

Analizzando il documento alla luce della declinazione del rapporto fede-politica, possiamo aggiungere alcune considerazioni. Ad un livello superficiale, la dichiarazione dei vescovi non sembrava andare molto oltre ciò che era già stato affermato da Paolo VI nella *Octogesima adveniens*, a proposito degli impegni diversi che potevano scaturire da una medesima fede. Tuttavia, il focus del messaggio dei vescovi era direttamente rivolto alla militanza politica, e riconosceva esplicitamente l'esistenza di un conflitto politico all'interno della Chiesa, senza però considerarlo come un problema da risolvere. La risposta a questo conflitto non era demandata ad un intervento ordinatore e unificatore dell'episcopato, bensì al rispetto dell'avversario e alla ricerca della comunione spirituale: in tutto ciò però non si cercava di diluire le motivazioni del conflitto in un indifferentismo generale nei confronti della politica, così come di riproporre un progetto politico cristiano unitario o, come predicavano alcuni ambienti di sinistra, una Chiesa «partigiana»⁷.

La contestazione cattolica aveva costretto l'episcopato a confrontarsi nuovamente con la questione del ruolo della politica nella società e nella Chiesa, e nell'effervescenza della mobilitazione post-sessantottina il problema era riconoscere il ruolo centrale che l'impegno politico aveva assunto nella vita di molti fedeli, specie delle avanguardie del movimento cattolico, senza esacerbare le divisioni. La legittimazione del pluralismo rispondeva quindi direttamente ai conflitti politici all'interno della Chiesa e della società. Nel corso degli anni Settanta, l'episcopato francese come entità collettiva cercò di mantenere l'immagine di una forza morale senza comprometersi nei dibattiti di ordine propriamente politico, per sovrastare il grande fermento che animava il mondo cattolico attraverso una continua oscillazione tra reprimende ed aperture. Il pluralismo era il punto di partenza necessario per cercare quella «*unité impossible et pourtant revée par les chrétiens*» che costituì la traccia fondamentale alla luce della quale indirizzare l'atteggiamento politico dell'episcopato⁸.

Ci troviamo quindi di fronte alla prima importante peculiarità del caso francese: la legittimazione del pluralismo politico dei cristiani, che costituì forse il principale obiettivo dei Cristiani per il socialismo italiani e spagnoli, nel contesto francese fu un dato di partenza accettato e riconosciuto.

⁷ Così ad esempio i due libri del 1974: François Biot, *L'Évangile n'est pas neutre : libération des hommes, salut en Jésus-Christ* (Paris: Desclée De Brouwer, 1974); Alain Durand, *Pour une Église partisane*, Essais (Paris: Éditions du Cerf Delta, 1974). Entrambi furono recensiti in «Notre Combat», n. 78, marzo 1975

⁸ Jacques Lagroye, «L'episcopat et la société française» in *Religion, société et politique. Mélanges en l'honneur de Jacques Ellul*, (Paris : PUF, 1983) 81-92.

L'anno precedente la Fédération protestante de France aveva pubblicato il documento *Église et pouvoirs*, assai più radicale e disponibile a dare l'immagine di una Chiesa «partigiana», attraverso il riconoscimento della forte carica contestativa del messaggio cristiano rispetto alla società esistente. Fin dal processo redazionale, avviato nel febbraio 1970, vennero distinguendosi due correnti all'interno del protestantesimo francese: la prima, legata a Claude Gruson, tecnico di alto profilo del Ministero delle Finanze, rappresentava l'ala più «riformista»; la seconda invece, con protagonista il pastore Georges Casalis, propose una lettura più estrema, dichiarando l'impegno per una Chiesa rivoluzionaria sulla base del manifesto fallimento delle prospettive riformiste. Contestando il rapporto costantiniano con il potere da parte delle Chiese come anche la teologia politica di tradizione luterana, il documento presentava una critica radicale del capitalismo e sosteneva che le esigenze di giustizia del Vangelo, nella situazione presente, potessero essere soddisfatte soltanto attraverso la lotta rivoluzionaria, non escluso anche il conflitto armato⁹.

La mobilitazione del Sessantotto aveva portato la contestazione nella Chiesa, costringendo i vertici della gerarchia cattolica e protestante a fare i conti con la forte politicizzazione cui erano andati incontro i gruppi organizzati nella base. Le crisi d'autorità, le scelte di schieramento dell'associazionismo, la progressiva bipolarizzazione cui stava andando incontro la politica francese avevano richiesto un pronunciamento che per molti aspetti sembrava autorizzare l'avvio sperimentale di un nuovo rapporto con la politica da parte delle avanguardie cattoliche, in particolare a sinistra. Questa strada però, come segnala opportunamente Proudhomme, era già stata intrapresa indipendentemente dalle indicazioni della gerarchia e senza aspettare un riconoscimento dall'alto. «L'émancipation en matière politique» era ormai divenuta «une évidence» per molti cattolici, come mostrava anche il percorso compiuto all'interno della deuxième gauche descritto precedentemente. Questa autonomia del laicato, che di fatto i vescovi sembravano riconoscere senza voler offrire una nuova teologia politica alternativa, si concentrò quindi su di una giustificazione del proprio impegno che superava il precedente modello personalista-maritainiano, accogliendo le prospettive della teologia della liberazione¹⁰.

Si trattava ancora di posizioni minoritarie e disperse in un vasto arcipelago di piccoli gruppi, a volte senza nemmeno una rappresentanza a livello nazionale. Per questo motivo, anche in Francia si avvertì

⁹ Patrick Cabanel, «Le document «Eglise et pouvoirs» (1971) : une «lettre pastorale» révolutionnaire», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

¹⁰ Claude Proudhomme, «Les jeunesses chrétiennes en crise (1955-1980)», in Pelletier e Schlegel.

l'esigenza di un raggruppamento della multiforme area del dissenso ecclesiale, così da superare la fase «spontanea» della contestazione iniziata nel Sessantotto.

3.2.1 I primi tentativi di unificazione dei *chrétiens de gauche* (1970-1974)

L'esperienza dei Cristiani per il socialismo fu declinata in Europa come luogo di confronto e di federazione delle diverse istanze politico-religiose che erano emerse nella Chiesa post-conciliare e nella società dopo il Sessantotto. Tutte le ipotesi di creazione di questo movimento partivano dunque dall'esigenza di connettere gruppi, movimenti e singole personalità in una battaglia comune sul fronte politico e su quello religioso.

La storiografia ha individuato una serie di eventi collettivi a cadenza annuale che scandiscono le tappe di questo tentativo di federazione della sinistra cristiana francese e che permettono di individuare anche le linee di frattura all'interno di un movimento che non riuscì a superare le proprie divisioni. Ripercorrere anche rapidamente queste tappe ci permette quindi di situare la volontà di creazione di Cps in Francia all'interno di un percorso preciso, di cui erano già chiari attori principali e limiti intrinseci.

Il 24 e 25 ottobre 1970 si riunirono a Bourges 558 persone, per dibattere sul tema *Pour une Église solidaire de la libération des hommes*. L'incontro era stato preparato dal collettivo Saint-Benoit, un gruppo ecumenico riunito attorno alla rivista «Terre entière» fondata dall'ex redattore di «Témoignage Chrétien» Robert de Montvalon. Esso era costituito da una quarantina di personalità che proveniva dalle diverse realtà del progressismo francese, dai protestanti di «Christianisme social» e Jeunes Femmes¹¹, a «La Lettre» e La Vie Nouvelle, cui si aggiungevano i dirigenti di Échanges et Dialogue. Importante era anche il ruolo di Bernard Schreiner, animatore della Federazione dei Gruppi «Témoignage Chrétien», i quali da gruppi di diffusione dell'omonima rivista si erano trasformati nel 1966 in un movimento autonomo impegnato nell'area dei *chrétiens de gauche*, attraverso il bollettino «Notre Combat»¹². A Bourges si riunirono soprattutto esponenti delle comunità di base venutesi a creare alla fine degli anni Sessanta, a dibattere della rilettura della fede alla luce dell'impegno politico

¹¹ Patrick Cabanel, «Le Mouvement Jeunes Femmes : du protestantisme au féminisme», in Pelletier e Schlegel.

¹² Bernard Schreiner, (1940-2002) fu presidente dell'Union nationale des étudiants de France tra il 1964 e il 1965, prima di cominciare a lavorare come giornalista per «Témoignage Chrétien». Vicino alle posizioni del PSU di Rocard, entrò nel Partito socialista nel 1974. Abbandonato il giornalismo alla fine degli anni Settanta, fu deputato per il PS dal 1981 al 1993. Cfr. la voce biografica di Didier Fischer in <https://maitron.fr/spip.php?article161706>

e dell'impatto che questa scelta aveva con la comunione all'interno della Chiesa; in particolare, di come conciliare la lotta di classe e il momento comunitario, e del valore mistificante o meno della condivisione dell'Eucaristia con i propri avversari di classe¹³. Denis Pelletier sottolinea che questo incontro inaugurò un vero e proprio «cycle d'unification de la gauche et de l'extrême gauche chrétienne»¹⁴. Se il risultato più concreto fu la creazione di un «Bulletin de liaisons et d'informations» nel febbraio 1971 per permettere una più ampia circolazione di notizie, ebbe particolare importanza la proposta della Communion de Boquen e del suo leader, Bernard Besret. Venivano proposte infatti linee chiare di riflessione (articolate nei tre orizzonti di «critica, lirica e politica») che resero in quegli anni l'abbazia bretone un luogo centrale dell'esperienza del dissenso cattolico francese: porre in atto una riflessione critica sulla fede che avesse ricadute pratiche nella sperimentazione liturgica («lirica») e nell'indagine dei legami, da riscoprire, tra fede ed impegno politico di trasformazione della società. A Bourges quindi il protagonismo di Besret, che diffuse le sue idee e il resoconto della particolare esperienza comunitaria di Boquen l'anno successivo attraverso un volume di successo¹⁵, venne riconosciuto come essenziale per garantire il successo delle iniziative di collegamento della sinistra cristiana. Nel novembre 1971 infatti si era tenuto a Rouen un incontro su *Les chrétiens dans la lutte des classes* che aveva privilegiato il confronto sulla dimensione politica della fede, da un lato scontentando le realtà più interessate all'aspetto religioso dell'esperienza comunitaria e dall'altro portando alla luce le prime frizioni politiche tra militanti di sinistra e di estrema sinistra, sulle cui differenze avremo modo di soffermarci più avanti.

Proprio alla luce di queste difficoltà di collegamento, Schreiner sollecitò Besret ad organizzare «une autre rencontre des communautés de base plus explicitement ecclésiale – non pas une répétition de Bourges – mais son prolongement»¹⁶. L'importanza del ruolo federativo di Besret era testimoniato a maggior ragione dal fatto che l'organizzazione dell'evento fosse stata demandata alla sua comunità, e non ad un preesistente organismo di collegamento, il collettivo Saint Benoit, che pure accoglieva già gran parte delle organizzazioni del dissenso francese.

¹³ Resoconto dell'incontro in Robert Solé, *A Bourges les communautés informelles sont invitées à formuler leur credo*, «Le Monde», 28 ottobre 1970

¹⁴ Pelletier, *La crise catholique*, 138.

¹⁵ Bernard Besret, *Clefs pour une nouvelle Église*, Clefs pour 7 (Paris: Seghers, 1971).

¹⁶ Così testimonia lo stesso Bernard Besret in una lettera del 5 gennaio 1972 a Jean-Pierre Bouchard, animatore della sezione di Rennes de la Vie Nouvelle citata in Béatrice Lebel, «De Bourges 1970 à Rennes 1972 : la Communion de Boquen au cœur de la crise catholique » in *Requiem pour le catholicisme breton ?* (Brest: Centre de recherche bretonne et celtique, Université de Bretagne occidentale, 2011).

Così a Rennes, dal 29 aprile al primo maggio 1972 si riunirono per la prima volta le due correnti che si erano venute strutturando a partire dal Sessantotto, quella politica e quella religiosa. L'Assemblée des chrétiens en recherche et des communautés de base riunì circa 1600 persone, rappresentando un record di affluenza rimasto imbattuto per questo tipo di iniziative. La creazione di questo raggruppamento informale dei «chrétiens en recherche» rappresentò quindi la risposta della contestazione religiosa francese alle questioni che in Italia avevano portato alla nascita di Cristiani per il socialismo, con più di un anno di anticipo. Il successo di pubblico dell'incontro fu reso possibile anche dalle polemiche suscitate dalla sua convocazione: ci fu infatti la pubblica manifestazione di preoccupazione da parte del cardinale Paul Gouyon, arcivescovo della città, e soprattutto una forte presa di posizione dei Silencieux de l'Église: questo movimento fondato dallo psichiatra e scrittore Pierre Debray nel 1970, era una corrente piuttosto rappresentativa della destra cattolica, che intendeva presentarsi ai vescovi come un gruppo di cristiani rispettosi della gerarchia e preoccupati per l'andamento delle riforme conciliari. Descritti da Cucchetti come un «activisme civilisationnel»¹⁷, i Silencieux usavano metodi e strumenti della contestazione religiosa per proporre la propria lettura conservatrice del Concilio, sottolineandone i limiti ed invitando alla cautela. Manifestazione tipica del loro atteggiamento contestatario, fu l'organizzazione di un congresso parallelo a Rennes per contrastare sul piano mediatico il raduno dei *chrétiens de gauche*.

Quest'opposizione alla celebrazione dell'incontro di Rennes provocò soprattutto l'aumento di interesse nei suoi confronti, e spinse anche organizzazioni di estrema sinistra come «Frères du monde», che non avevano intenzione di partecipare, a esprimere la loro solidarietà e a raggiungere i convenuti.

È opportuno segnalare, a proposito dell'incontro di Rennes, come nonostante la partecipazione di numerosi movimenti e realtà dell'associazionismo religioso, due tra i movimenti di Azione cattolica specializzata più importanti, ACO e ACI, avessero espresso il loro rifiuto.

Alla fine del convegno, che si era strutturato per piccoli gruppi di discussione su numerosi temi, i tre principali organizzatori, Besret, Schreiner e il nuovo animatore nazionale de La Vie Nouvelle Philippe Warnier, si riservarono di trarre delle conclusioni sull'esito dei lavori. Seguendo ancora una volta una distinzione tra dimensione religiosa e dimensione politica, l'ex priore si soffermò

¹⁷ Humberto Cucchetti, «Pierre Debray et le Rassemblement des Silencieux de l'Église: La fabrique d'un activisme civilisationnel au sein du catholicisme français», *Archives de sciences sociales des religions*, fasc. 198 (25 agosto 2022): 109–32.

sull'esperienza di fede delle comunità di base, invitandole ad approfondire il riferimento a Gesù nella loro preghiera e nella loro pratica quotidiana; dall'altro lato invece Warnier e Schreiner insisterono maggiormente sugli aspetti politici di questa nuova pratica religiosa, invitando i partecipanti a militare in partiti e sindacati di sinistra e a portare la contestazione degli apparati istituzionali all'interno della Chiesa. La vita comunitaria non doveva quindi costituire un impedimento al concreto impegno nelle organizzazioni del movimento operaio, e allo stesso tempo questo impegno non poteva lasciar cadere l'azione di rinnovamento e riforma delle strutture ecclesiastiche.

Warnier, giornalista e militante del PSU, era entrato ne La Vie Nouvelle nel 1967, facendosi rappresentante dell'ala marxista del movimento, favorevole all'avvicinamento al Partito socialista, senza però condividere le prospettive radicali dal punto di vista religioso di alcune sue componenti. Divenuto nuovo animatore nazionale nel 1971 a sostituzione di Jean Lestavel, Warnier intese accompagnare la politicizzazione del movimento con un altrettanto intenso impegno sul fronte della riforma della Chiesa, insistendo particolarmente sulla creazione di nuove strutture di partecipazione democratica al suo interno e sul ruolo dei laici: per questo motivo la sua azione, come vedremo, si concentrò sulla ricerca di un «dialogue conflictuel» con l'episcopato sui temi cari all'area della sinistra cristiana¹⁸.

Da Rennes, il ruolo federativo di Boquen emerse come preminente, data la grande capacità di tenere in equilibrio esigenze delle comunità di base e preoccupazioni politiche. Lo stesso Schreiner sottolineò che Boquen sarebbe stato «élément moteur d'une nouvelle structure de coordination»¹⁹. Al collettivo Saint Benoit si sostituì dunque nel gennaio 1973 il Groupe de Liaison et d'Information des Chrétiens Critiques (GLICC), un ulteriore tentativo di federazione che comprendeva la grande maggioranza delle organizzazioni del dissenso francese: Échanges et Dialogue, La Vie Nouvelle, i gruppi Témoignage Chrétien, «Frères du monde», Christianisme social, JEC, ACU, MRJC ed anche il Cercle Jean XXIII, fondato a Nantes da Guy Goreaux negli anni Sessanta e noto soprattutto per le sue battaglie contro la scuola cattolica²⁰.

¹⁸ Negli anni successivi riprese l'attività giornalistica collaborando a «Témoignage Chrétien» e continuò ad occuparsi di riforma della Chiesa attraverso organismi come il gruppo «Paroles», fondato insieme a René Remond, fino alla morte nel 1999. Su Warnier cfr. la scheda biografica in Jean-Yves Calvez, *Chrétiens penseurs du social: Aubert, Buttiglione, Chambre...*, Tome III: *Après-concile, après 68, 1968-1988*, Histoire de la morale (Paris: les Éd. du Cerf, 2008), 17-28.

¹⁹ Bernard Schreiner e Bernard Besret, *Les Communautés de base* (Paris: B. Grasset, 1973), 212.

²⁰ Guy Goureaux, *Cercle Jean XXIII: des catholiques en liberté, Nantes, 1963-1980* (Paris: Karthala, 2004).

Proprio nel corso del 1973 iniziò tuttavia il rapido declino di Boquen: Besret cominciò a defilarsi dalle iniziative pubbliche, mentre i conflitti interni alla comunità tra membri permanenti e frequentatori aumentavano di intensità²¹. La crisi fu tale da impedire la partecipazione della comunità e dello stesso Besret all'importante convegno di Lione, che avrebbe dovuto costituire insieme la prosecuzione dell'impegno di Rennes ed un suo allargamento all'arena internazionale.

Il 17-18 novembre 1973 infatti si tenne l'Assemblée internationale des Chrétiens pour la révolution. Essa costituì il terzo raduno internazionale del dissenso cattolico, dopo l'Assemblea dei preti solidali di Coira del 1969 e l'incontro in occasione del Sinodo dei vescovi di Roma del 1971. Venendo dall'esperienza di contestazione sacerdotale che aveva mobilitato il clero dissidente fin dal Sessantotto, l'incontro di Lione era stato preparato da una rappresentanza di 14 movimenti di diversi paesi europei. Oltre al 7 Novembre italiano e all'olandese Septuagint, i gruppi organizzatori francesi erano il movimento di preti contestatari Échanges et Dialogue, guidato da Robert Davezies, la federazione di gruppi Témoignage Chrétien e la rivista «La Lettre»²².

La rilevanza dell'evento fu dimostrata anche dall'attenzione ad esso riservata dalla gerarchia francese. Per la prima volta infatti i vescovi, invitati ufficialmente ad assistere al convegno, espressero un rifiuto pubblico attraverso una dichiarazione del Consiglio permanente della Conferenza episcopale, in cui criticavano lo schiacciamento sul versante politico, l'approccio marxista e l'assenza di un vero «discernement» della «parole de Dieu reçue en l'Église», considerato unico criterio legittimo per portare una critica all'istituzione ecclesiastica.

Considerato il respiro internazionale dell'evento, si riuscì ancora ad avere un qualche successo di pubblico (1200 persone). Tuttavia, l'incontro di Lione segnò l'ultimo tentativo di raduno internazionale delle esperienze di contestazione sacerdotale, cui seguì nel corso dell'anno successivo la crisi della grandissima maggioranza dei movimenti nazionali. Questa crisi, che portò nel maggio 1974 allo scioglimento di Échanges et Dialogue, fu legata da un lato alla crescente apertura ai laici, che allargava lo spettro della contestazione, ma dall'altro lato anche al generale abbandono della lotta ecclesiale in favore della militanza politica, non di rado accompagnato da crisi di fede e abbandono dello stato clericale. Il problema era stato affrontato da Échanges et Dialogue già dalla sua quarta assemblea nazionale nel gennaio 1972, nella quale si era discusso il tema dei «preti secolarizzati»,

²¹ Lebel, *Boquen*.

²² *Une rassemblement européen des Chrétiens critiques à Lyon*, «Notre Combat», n. 63, agosto 1973

sacerdoti ridotti allo stato laicale in molti casi dopo aver trovato una compagna, la cui presenza quasi maggioritaria all'interno del movimento rendeva ambigua la sua caratterizzazione come movimento formato esclusivamente da sacerdoti.

Nel corso del 1974 divennero sempre più evidenti le difficoltà di elaborazione collettiva dei chrétiens en recherche. Dall'1 al 3 giugno 1974 si tenne infatti a Dijon il terzo raduno nazionale, che vide la partecipazione di circa 700 persone, poco più della metà dell'incontro di Rennes di due anni prima. L'incontro fu organizzato dai gruppi Vie Nouvelle e Témoignage Chrétien di Dijon, prevedendo la presenza di vari stand informativi di comunità di base e movimenti, dai quali ancora una volta erano assenti non solo i movimenti di Azione cattolica ma anche la Comunità di Boquen. L'impossibilità di trovare una sintesi unitaria del percorso di queste varie realtà di chrétiens en recherche portò alla decisione di non elaborare un documento finale condiviso. In questa occasione le riviste «La Lettre» e «Cité Nouvelle», il Cercle Jean XXIII e i protestanti di Vaugirard 46 e Christianisme Social scrissero e diffusero un *Appel aux chrétiens révolutionnaires*, che costituì l'atto fondativo del gruppo dei Chrétiens marxistes²³. Il nucleo centrale era costituito da alcuni frati domenicani che avevano abbandonato il convento parigino di Saint-Jacques per andare a vivere in un appartamento di Vanvers. Animato da personaggi di primo piano della contestazione cattolica come Paul Blanquart, Chrétiens marxistes si inserì con il suo discorso radicale all'interno del dibattito del dissenso cattolico, provocando non poche difficoltà, come vedremo, alle aspirazioni unitarie²⁴.

Il primo incontro ufficiale dei Chrétiens marxistes si tenne a Chevilly-Larue il 12-13 ottobre 1974, in aperta differenziazione dai tentativi di raggruppamento precedenti. Il direttore de «La Lettre» Jacques Chatagner affermò esplicitamente che a Dijon « la diversité des expériences et des objectifs rendait, en effet, de plus en plus difficile tout langage commun et interdisait la définition d'une orientation précise » ; per questo motivo, il nuovo gruppo intendeva riunirsi «sur une base beaucoup plus claire». Questa base era individuata in un comune riferimento al marxismo non solo come teoria fondamentale del proprio impegno politico ma anche come strumento essenziale di critica del cristianesimo, delle sue strutture mentali ed istituzionali. Il movimento individuò un chiaro obiettivo della sua azione, e

²³ Il testo dell'*Appel* in «La Lettre», n. 191, luglio 1974. Riportato anche in «Cité Nouvelle», n. 562, maggio 1974

²⁴ Sulla nascita di *Chrétiens marxistes* cfr. Yann Raison du Cleuziou, «La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux: Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes», *Histoire, monde et cultures religieuses*, fasc. 2 (2017): 113. Per una ricapitolazione della partecipazione a queste assemblee cfr. la tabella riassuntiva di Yvon Tranvouez, «Géographie de la gauche catholique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

cioè la lotta contro l'ideologia religiosa, considerata come una delle componenti essenziali dell'ideologia capitalista dominante, cui era a servizio la Chiesa, apparato ideologico dello Stato. La contestazione all'interno della Chiesa non riguardava quindi soltanto la dimensione istituzionale, ma si impegnava in un lavoro di decostruzione delle rappresentazioni ideologiche oppressive ed alienanti veicolate dai riti e dalla teologia cristiana, e cattolica in particolare. Se già questa scelta rappresentava un elemento di differenziazione forte con alcune realtà comunitarie, più restie a portare la critica marxista anche sul contenuto della fede oltre che sulle strutture ecclesiastiche, un ulteriore punto di frizione con il resto della galassia dei *chrétiens de gauche* era costituito dalla definizione della scelta strategica che si intendeva perseguire, la quale riguardava più direttamente l'impegno politico:

Refusant le 'pacte constantinien' proposé par l'Union de la gauche aux hiérarchies ecclésiales, nous inscrivons notre lutte comme élément d'une stratégie révolutionnaire/marxiste qui nos est commune²⁵.

I Chrétiens marxistes si presentavano quindi chiaramente come una piattaforma schierata all'estrema sinistra nello spettro politico, rifiutando «l'elettoralismo» di PS e PCF, e di conseguenza acuendo le difficoltà di dialogo con movimenti che avevano invece fatto una chiara scelta di militanza all'interno dei partiti della sinistra storica.

Commentando il convegno di Chevilly-Larue, la storica Martine Sevegrand descrisse le importanti caratteristiche che distinguevano questi nuovi cristiani marxisti dal mondo della contestazione precedente. In particolare, l'autrice si soffermava soprattutto sull'abbandono della preoccupazione di salvare o rifondare la Chiesa, e sulla sostituzione della comunità di base con la militanza politica come luogo di coltivazione della fede. Seguendo un discorso molto simile a quello che abbiamo trovato espresso da Lidia Menapace al Convegno di Bologna, Sevegrand sosteneva che il cristiano marxista intendeva lasciare aperto l'interrogativo sulla fede, attendendo che dalla pratica rivoluzionaria concreta, vissuta senza caratterizzazioni in senso specificatamente cristiano, emergessero autonomamente nuovi modi di credere o, in alternativa, la possibilità di una definitiva liquidazione del cristianesimo. Si trattava quindi di un doppio abbandono della prospettiva riformista, nella Chiesa e nella società, cui veniva sostituito un unico e totalizzante impegno rivoluzionario contro l'ideologia religiosa. Per questo motivo, anche Sevegrand poteva salutare la fine dell'«heure du dialogue entre chrétiens et marxistes [...] parce que nous sommes devenus aussi marxistes que les

²⁵ Jacques Chatagner, *Un objectif et une stratégie*, «La Lettre», n. 196, dicembre 1974

autres»²⁶. La via della lotta all'ideologia religiosa diventava così un modo per contrastare una questione di fede che «ne cessait pas tout à fait de nous concerner» nel momento stesso in cui «nos vies se vidaient de tout signe religieux, de toute prière, de toute parole chrétienne», in nome del *dégagement* di uno «spécifique chrétien»²⁷.

La fondazione dei Chrétiens marxistes avvenne in un momento di forte riflusso e ricomposizione organizzativa della contestazione cattolica. Il 24 novembre 1974 venne approvata la legge Veil sull'interruzione volontaria di gravidanza, dopo un lungo processo che aveva suscitato solo parzialmente l'interesse dell'area della sinistra cattolica. Come abbiamo visto per il caso italiano, la posizione su cui ci si assestò fu quella di una legislazione di tutela che proteggesse la donna, fatta salva la concezione totalmente emergenziale del ricorso all'aborto. Come riassunse icasticamente la rivista «Témoignage Chrétien», testimoniando quindi la difficoltà di un sostegno pieno alle mobilitazioni femministe, la posizione maggioritaria tra i *chrétiens de gauche* fu per «oui à la loi, non à l'avortement», secondo una logica quindi pienamente compatibile con quella espressa dai Cps italiani²⁸.

In ottobre Bernard Besret decise di ritirarsi definitivamente dalla vita pubblica e di abbandonare Boquen: l'assenza di una figura carismatica di riferimento condannò definitivamente la prosecuzione dell'esperienza comunitaria nell'abbazia. Conflitti interni e stasi organizzative si susseguirono per un paio d'anni, al termine dei quali i locali di Boquen vennero ceduti ad una fraternità di suore, segnando così la fine di una delle esperienze più significative e caratterizzanti del dissenso cattolico francese²⁹. In reazione alla liquidazione del movimento Échanges et Dialogues invece alcuni suoi ex membri, guidati da Henri Bouyol si trovarono a Vincennes il 30 novembre e 1 dicembre 1974, dando vita al movimento dei Chrétiens critiques. Rispetto ai Chrétiens marxistes, in questo gruppo era più pressante l'esigenza di inventare nuove forme di esistenza cristiana, pur mantenendo centrale l'impegno politico nella società e la lotta contro le strutture e l'ideologia alienante della Chiesa cattolica. Per

²⁶ Martine Sevegrand, *Du troisième homme au chrétien marxiste*, «La Lettre», n. 196, dicembre 1974

²⁷ Martine Sevegrand, *Retour aux échafaudages théologiques ?*, «La Lettre», n. 187, marzo 1974

²⁸ Sul processo che portò all'approvazione della Legge Veil cfr. Michele Marchi, «Alla prova della laicità. Il mondo politico francese di fronte ai temi dell'aborto (1974-75) e della scuola privata (1984)», in Biagioli e Botti, *La laicità dei cattolici*. Si veda anche il commento di Jean-Louis Schlegel, «Changer l'Eglise en changeant la politique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

²⁹ Lebel, *Boquen*.

questo motivo, veniva proposta una presenza critica all'interno della Chiesa, senza abbandonare quindi la prospettiva di una lotta al suo interno per favorirne la riforma e il cambiamento:

nous nous affirmons d'Église. Nous refusons à tous systèmes ecclésiastiques de s'approprier Jésus de Nazareth. Nous devons affirmer que nous voulons vivre dans la communion de l'Église, mais que nous restons des hommes de contradiction, afin que s'opère, contre tous les pouvoirs établis, le rassemblement de l'humanité dans l'amour.

En nous affirmant d'Église, nous disons que nous ne faisons pas une autre Église, mais que nous sommes solidaires de tous les chrétiens aliénés par les systèmes ecclésiastiques au nom de Jésus de Nazareth³⁰.

Sulla base della nascita contemporanea dei Chrétiens marxistes e dei Chrétiens critiques, Denis Pelletier ha individuato in sede storiografica due tendenze concorrenti all'interno del «gauchisme chrétien»: i chrétiens marxistes/révolutionnaires da una parte e i chrétiens critiques/communitaires dall'altra. I primi erano caratterizzati soprattutto da una visione totalizzante del marxismo che superava i confini del dialogo degli anni Cinquanta e Sessanta. Il marxismo non costituiva soltanto uno strumento di analisi della società, ma anche una griglia a partire della quale poter riformulare la propria appartenenza cristiana, nell'idea che esistesse una lotta di classe che passava anche all'interno della Chiesa, anche a partire dall'analisi materialista della Bibbia. I secondi invece intendevano reinventare la propria fede all'interno di piccole comunità di base che sfidavano il verticismo e la burocratizzazione della Chiesa gerarchica ufficiale³¹.

C'è però un ulteriore elemento di differenziazione che risulta particolarmente evidente dalla ricostruzione delle esperienze di collegamento del dissenso cattolico, di cui Cristiani per il socialismo costituì l'esempio più rivelatore. La doppia linea di frattura dei *chrétiens de gauche* alla metà degli anni Settanta riguardava infatti il binomio rivoluzione nella società e riforma nella Chiesa: le difficoltà di collegamento si basavano sulla contrapposizione, non sempre lineare, tra i sostenitori dell'Union de la gauche – tendenzialmente favorevoli al dialogo con la gerarchia e al riconoscimento ufficiale della loro presenza legittima all'interno della Chiesa – e i militanti di estrema sinistra che ritenevano invece irrecuperabile, quando non inutile e dannoso, un rapporto fecondo con l'istituzione. Per questo motivo, risulta essere più completa (anche andando oltre il caso francese) la ripartizione proposta da Tranvouez, che distingue un polo politico (diviso a sua volta tra riformisti e rivoluzionari)

³⁰ Henri Bouyol, *Introduction à l'Assemblée de Vincennes*, «Chrétiens Critiques», n. 00, maggio 1975

³¹ Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*.

ed un polo religioso (bipartito tra *chrétien en recherche*, che cercavano il «dialogo conflittuale» con l'istituzione ecclesiastica, e cristiani contestatari)³².

In questa prima metà degli anni Settanta dunque, la creazione in Francia dei Cristiani per il socialismo non era ancora all'ordine del giorno, più che altro perché era già in atto autonomamente un doppio e contraddittorio processo di differenziazione e ricerca di unità. La differenziazione seguiva schemi e prospettive che abbiamo già individuato nel caso spagnolo e italiano, e che dipendevano essenzialmente dal tipo di rapporto che si instaurava tra polo politico e polo religioso, mentre la ricerca di unità partiva dall'unico elemento comune, che non a caso costituiva il nucleo centrale dell'impegno dei Cristiani per il socialismo, ossia la lotta contro l'ideologia religiosa.

Le differenze si riverberavano anche sull'azione più concretamente politica ed ecclesiale, al di là dei dibattiti teorici e dei momenti di confronto. Un momento di particolare sistematizzazione di una delle due aree di riferimento dei Cristiani per il socialismo fu per esempio costituito dalla sessione pastorale del 1974 dedicata al tema *Libération des hommes et Salut en Jésus Christ*. Invitando le organizzazioni del laicato a contribuire alla riflessione sul nesso tra salvezza e liberazione, che in quegli anni era inteso soprattutto nei termini di equilibrio tra dimensione temporale e spirituale, i vescovi intendevano trarre le immediate conseguenze dalla dichiarazione sul pluralismo politico. Il Consiglio permanente dell'episcopato del 12-14 dicembre 1972 aveva infatti deciso l'apertura dei lavori anche ad alcuni movimenti ecclesiali, riservando un'audizione non indifferente all'ala sinistra del mondo cattolico. All'interno del gruppo preparatorio della sessione pastorale vennero infatti inseriti alcuni rappresentanti di ACO e Vie Nouvelle, che condivisero un primo documento con i vescovi alla fine del settembre 1973. All'inizio di gennaio 1974 vi fu una sessione del Consiglio permanente aperta a tutte le organizzazioni che facevano parte dell'Equipe de Liaisons des Laïcs, organismo di recente costituzione che sostituiva la Commissione episcopale per il rapporto con i laici. In questa riunione i vescovi decisero di raggruppare in sei gruppi di lavoro le idee forti emerse dal confronto con i movimenti laici e i rappresentanti del clero, tutte concernenti la questione della «liberazione» e il suo rapporto con la Chiesa.

Tra marzo e settembre i movimenti che rappresentavano l'ala sinistra della Chiesa istituzionale presentarono alcuni documenti in vista della sessione pastorale. Si trattava quindi del fronte più «istituzionale» del dissenso cattolico, composto cioè da movimenti consolidati e radicati a livello

³² Yvon Tranvouez, «Géographie de la gauche catholique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

nazionale, che avevano avuto un rapporto privilegiato con l'episcopato. Tra essi si distinguevano particolarmente la JEC e l'ACU³³, oltre al movimento La Vie Nouvelle. Insieme alla Federazione dei Gruppi di Témoignage Chrétien, questi gruppi elaborarono un documento in cui dicevano di condividere una stessa pratica «au sein du combat pour la libération des hommes, dans la société en général et dans l'Église en particulier», in nome della quale rifiutavano di essere marginalizzati ed esclusi dalla vita della Chiesa. In questo documento in primo luogo si riconosceva senza ambiguità che la «liberazione» era concretamente identificata nelle lotte sociali in quel momento in corso nel paese: le manifestazioni dei lavoratori della LIP e quelle di Lazarc. Questi conflitti di carattere locale avevano assunto fama nazionale per diversi motivi: la lotta sindacale all'interno della fabbrica di orologi LIP si era focalizzata soprattutto su temi cari alla sinistra socialista come l'autogestione, praticata in risposta ad un piano di licenziamento degli operai; la decennale protesta contro l'estensione del campo militare di Lazarc faceva propri invece i temi dell'ecologia e del pacifismo, attraverso pratiche non violente di disobbedienza civile. In entrambi questi conflitti, i più intensi e famosi del decennio in Francia, la partecipazione dei cristiani fu tutt'altro che secondaria per quanto – come nota Pelletier – non rivendicata apertamente. Principali animatori dell'esperienza di fabbrica alla LIP furono il sindacato CFDT guidato da Charles Piaget (già militante dell'ACO e membro del PSU) ed il prete operaio Jean Raguénès, che nel Sessantotto era responsabile del centre Saint-Yves di Parigi dove si riuniva la contestazione studentesca. Anche l'arcivescovo di Besançon mons. Lallier aveva dato a più riprese sostegno agli scioperanti. Il sostegno del clero e della popolazione locale aveva caratterizzato anche il conflitto della Lazarc, nel quale a prevalere fu il protagonismo dei movimenti del cattolicesimo rurale come MRJC e Chrétiens dans le monde rural (CMR)³⁴.

Al sostegno ai conflitti sociali in Francia, nel documento di Vie Nouvelle, ACU, JEC e Témoignage Chrétien si aggiungeva la piena solidarietà alle forme di resistenza adottate nel Terzo Mondo, in particolare in Palestina e in Cile. Queste lotte di liberazione, inserite in un movimento «global et universel» avevano infatti un nemico comune, il capitalismo imperialista, e per questo assumevano

³³ Per una panoramica sintetica sulla JEC in questi anni cfr. Vincent Soulage, «Après 68, le « moment politique » d'un mouvement qui se cherche (1965-1982)» in Bernard Barbiche e Christian Sorrel, a c. di, *La jeunesse étudiante chrétienne, 1929-2009 : actes de la journée d'étude* (Lyon: LARHRA, 2011).

³⁴ Si vedano almeno Jean Divo, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté : Besançon, 17 avril 1973-29 janvier 1974* (Yens-sur-Morges: Cabédita, 2003); Donald Reid, *L'affaire Lip: 1968-1981* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020); Pierre-Marie Terral, *Larzac, terre de lutte: une contestation devenue référence* (Toulouse: Éditions Privat, 2017).

una irrinunciabile dimensione di classe. All'interno di questo movimento di lotte anticapitalistiche, dicevano gli autori del documento, il percorso collettivo si intrecciava con quello personale, dando nuova linfa ad una fede religiosa che non poteva non essere influenzata dalla partecipazione all'impegno di trasformazione della società:

Nous témoignons qu'aujourd'hui c'est au cœur de cette lutte et par elle que des hommes et des femmes découvrent le chemin d'une libération personnelle, se libèrent de l'égoïsme, de l'individualisme, de la résignation. Nous témoignons que c'est au cœur de cette lutte que des chrétiens discernent le visage du Libérateur et vivent de son amour universel, non sans s'interroger, à partir de cette pratique, sur le Salut promis par Jésus-Christ et annoncé par l'Église.

Era quindi a partire da questa posizione particolare che veniva ridefinito il rapporto con il messaggio cristiano di salvezza e di redenzione. Veniva quindi criticata un'idea di salvezza alienante, che invitava alla rassegnazione e al disinteresse per la liberazione terrena, così come un discorso teologico che giustificava l'ingiustizia come somma di peccati individuali, rifiutando di riconoscere l'esistenza (e l'esigenza) della lotta di classe.

Contro questo tipo di prospettive alienanti, che venivano individuate in uno spettro politico-religioso che andava dalla destra intransigente fino alle posizioni conciliari dell'episcopato, il documento di questi rappresentanti dei *chrétiens de gauche* riaffermava la necessità di superare il dualismo tra storia sacra e storia profana, tra fede e politica, tra liberazione temporale e salvezza spirituale:

Il n'y a salut vraiment (et vrai salut) que s'il y a vraiment libération (et vraie libération) ; le salut n'est pas en dehors de l'histoire, ailleurs, il en est la trame, le sens, l'orientation ultime. Il est l'enjeu divin de la libération et celle-ci, poursuivie en elle-même et pour elle-même n'est pas le prétexte ou l'occasion du salut, elle est chemin humain vers Dieu, elle est sacrement du Salut

Questa unione tra salvezza e liberazione era esemplificata in modo chiaro nella Bibbia: da un lato, la storia della liberazione di Israele narrata nell'Antico Testamento mostrava che non ci poteva essere risposta feconda del popolo all'appello di Dio senza una partecipazione degli uomini «à l'acte libérateur» di Dio stesso; dall'altro lato, la vita stessa di Gesù di Nazareth era vista come quella di un liberatore, in lotta per la giustizia ed un cambiamento radicale del mondo. Il Vangelo era allo stesso tempo «force critique et espérance»: un invito ad impegnarsi per la trasformazione del mondo, ma anche orizzonte utopico che richiedeva una costante messa in discussione delle realizzazioni concrete della storia (il «residuo escatologico», appunto).

Ai vescovi quindi si proponeva una discussione intorno a questo rapporto tra messaggio cristiano ed impegno politico di liberazione, chiedendo esplicitamente quali fossero i legami tra liberazione personale e liberazione collettiva, in che modo la Bibbia fosse uno strumento di liberazione collegato alle lotte presenti, e come ripensare il rapporto con Dio in formule non alienanti alla luce dell'impegno per la liberazione (prospettando anche la possibilità di un «ateismo cristiano»).

Da ultimo, il documento esplicitava le motivazioni e le modalità del proprio impegno all'interno della comunità ecclesiale. I gruppi che avevano accettato l'invito dei vescovi al confronto ritenevano infatti che l'impegno rivoluzionario nella società non potesse escludere la lotta per la trasformazione della Chiesa, intrecciando le ragioni politiche (la Chiesa, come apparato che veicola un'ideologia, era un terreno di lotta importante) a quelle più prettamente religiose (poiché il messaggio di Cristo si diffonde grazie alla Chiesa, bisogna far sì che esso venga trasmesso senza ambiguità).

Veniva quindi proposta un'analisi critica della Chiesa che riconosceva dei positivi cambiamenti di contestazione e smascheramento di un discorso teologico ed ideologico tradizionale, intrinsecamente conservatore e asservito alle classi dominanti e al potere stabilito, con l'apparizione della «possibilité et la légitimité d'un certain pluralisme». C'erano tuttavia vistosi limiti a questo processo di apertura, che rendevano ancora la Chiesa troppo prossima agli interessi della classe dominante: la proposta di collaborazione di classe, le posizioni riformiste di molte prese di posizione ufficiali, un'organizzazione sociale interna gerarchica, non democratica e rigidamente separata tra chierici e laici, l'assenza di una vera libertà di espressione e di dibattito interno (come aveva dimostrato recentemente l'espulsione del teologo salesiano Giulio Girardi dall'Institut Catholique di Parigi). La stessa accettazione del pluralismo era vista come ambigua, legata cioè ad una prospettiva di neutralità e atteggiamento *super partes* che, nella logica binaria dello scontro di classe, finiva per fare il gioco degli interessi dominanti:

L'Église hiérarchique vit encore l'illusion de l'apolitisme et de la neutralité, s'imaginant qu'elle peut rester – aujourd'hui – au-dessus des classes, au-dessus de la mêlée, croyant, lorsqu'elle parle, n'être pas idéologiquement et politiquement située. Lorsqu'elle intervient publiquement, elle le fait encore au nom de valeurs abstraites et de principes éternels dont elle ne voit pas qu'ils sont pour une large part le produit d'une histoire et la caution d'une classe³⁵.

³⁵ ACU, FGTC, JEC, Vie Nouvelle, *Libération des hommes et foi en Jesus-Christ*, «Notre Combat», n. 70, maggio 1974
395

André Laudouze, il domenicano animatore della Comunità di base di Lione *Christianisme et révolution*, commentando il documento per la sessione pastorale, sottolineò in particolare la rilevanza che in esso aveva il tentativo di tenere insieme salvezza e liberazione, da non intendere come due dimensioni separate, una religiosa e ultraterrena e l'altra umana e frutto esclusivo dell'agire politico. Per questo «la lutte idéologique à l'intérieur des Églises demeure une tâche urgente», da sostenere «en corrélation étroite avec l'action de libération politique révolutionnaire». A suo dire, l'esperienza latinoamericana ed europea dei Cristiani per il socialismo era dunque meritevole d'attenzione, per lo sforzo di rendere coerente la fede all'interno del processo rivoluzionario come fenomeno di massa³⁶. Il testo elaborato da ACU, JEC, Vie Nouvelle ed i Gruppi Témoignage Chrétien costituì la base di riferimento per la presentazione di un nuovo documento alla sessione del consiglio pastorale dei vescovi. In quell'occasione vennero prodotti tre diversi rapporti, che fotografavano una parte rilevante delle divisioni interne al cattolicesimo francese: il primo, elaborato e sostenuto dai vescovi, proponeva una via mediana nel rapporto tra salvezza e liberazione, sostenendo l'importanza dell'azione temporale, la quale tuttavia andava relativizzata alla luce del «residuo escatologico»; il secondo invece era legato alle componenti più conservatrici del cattolicesimo francese, rappresentate dal Rassemblement des Silencieux di Debray – il quale sosteneva che la salvezza, e quindi l'azione spirituale, prevaleva su quella temporale, e che l'impegno politico doveva in primo luogo difendere i diritti della Chiesa. L'ultimo rapporto invece presentava un tentativo di dialogo con la gerarchia da parte della sinistra. Venne chiamato «testo degli Undici» riferendosi al numero di gruppi e movimenti che avevano aderito a questo testo, preparato in realtà soprattutto da Philippe Warnier. Oltre alle organizzazioni che avevano presentato il testo precedente, si era aggiunto anche il Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne (MRJC), l'ultimo movimento di Azione cattolica specializzata in ordine di tempo ad affrontare una crisi di autorità. Si unirono a questo fronte anche i Chrétiens dans le monde rurale (CMR), le Equipes Enseignantes, l'Action Catholique Générale des Femmes e gli Scouts de France.

Il «documento degli Undici» condivideva con il testo del marzo 1974 il punto di partenza della propria interpretazione del rapporto tra salvezza e liberazione: che significato aveva la fede per quei cristiani che partecipavano coscientemente alla «courant de libération» contro le ingiustizie prodotte dal

³⁶ André Laudouze, *Et si c'était ça, la libération !*, «Notre Combat», n. 70, maggio 1974. Nello stesso numero venne pubblicata la traduzione francese del documento finale del convegno di Bologna dei Cps italiani.

capitalismo. Sottolineava allo stesso modo, riprendendo alla lettera alcuni brani del testo di marzo, il rilevante ma insufficiente distacco della Chiesa dal sostegno al potere stabilito, così come l'esigenza di non separare la storia della salvezza dall'azione emancipatrice degli uomini, le quali trovavano unità nell'incarnazione in Gesù «Liberateur». Rispetto al testo precedente, il discorso politico era assai più generalizzato, con minori riferimenti alla lotta di classe e alle sue concrete manifestazioni in Francia e nel mondo, e il riferimento al marxismo era confinato in un'appendice che sottolineava il carattere dinamico ed eterodosso dell'interpretazione del marxismo fornita dai cristiani³⁷. Prevaleva quindi, considerata la destinazione principale del documento, un'attenzione a collocarsi in una prospettiva di dialogo con la comunità ecclesiale, e in particolare con i vescovi. Per questo, la lotta ideologica all'interno della Chiesa era affermata in termini più misurati: pur continuando a sostenere che la fede funzionava come ideologia nel momento in cui si rendeva giustificatrice del sistema dei valori di una determinata società, non si insisteva tanto sulla necessità di un impegno globale della Chiesa a sostegno del movimento di liberazione, quanto più sul riconoscimento del pluralismo al suo interno. Concretamente, il documento degli Undici esprimeva il desiderio che fosse finalmente accettato il contributo delle scienze umane all'analisi della realtà che facevano i cristiani, a creare maggiori opportunità e spazi di dialogo e soprattutto a riconoscere fattivamente la pluralità dei discorsi teologici, che non dovevano necessariamente essere ridotti, in nome dell'unità della Chiesa, ad un discorso ufficiale unitario:

L'unité est en Jésus-Christ seul, qui fait l'Église. La recherche d'une unité à partir d'une expérience historique ecclésiale commune, même si elle a besoin de s'exprimer dans des formulations représentant un fragile et provisoire consensus, apparait comme une tâche à faire, à travers la confrontation plutôt que comme un dépôt inerte à conserver.

Da ultimo, il documento individuava cinque direzioni concrete in cui poteva svilupparsi una riforma dell'organizzazione interna della Chiesa perché fosse un «*signe de libération*»: un'attenzione pastorale maggiore nei confronti dei poveri e degli emarginati all'interno della Chiesa (divorziati, preti sposati, teologi non conformisti, prostitute, omosessuali e prigionieri); la trasparenza economica, rompendo con pratiche di collusione con il capitalismo finanziario e la speculazione

³⁷ *Sur les chrétiens qui se disent ou sont dits marxistes* : a proposito dell'ateismo, qui si affermava che i cristiani marxisti in linea generale accettavano del marxismo l'ateismo metodologico (tipico di ogni approccio scientifico), la critica della religione e l'umanesimo, mentre venivano rifiutati l'ateismo filosofico (materialismo dialettico), militante (anticlericale) e scienziato (negazione della validità di altri modi del conoscere).

immobiliare; l'impegno alla corresponsabilità dell'intero popolo di Dio, rimettendo in discussione le pratiche di potere all'interno dell'istituzione; un'azione di democratizzazione che, senza mettere in questione la specificità dei ministeri ordinati, non creasse una distanza incolmabile tra una casta sacerdotale di uomini celibi e il resto della comunità ecclesiale³⁸.

Si è insistito su questi due documenti perché rappresentano il tentativo più concreto e significativo, da parte di una rilevante componente dei *chrétiens de gauche*, di gettare ponti di dialogo e di confronto con la gerarchia ecclesiastica. Un tentativo che merita particolare attenzione sia nel contesto francese, sia inserendolo in una più ampia storia dei Cristiani per il socialismo in Europa. Abbiamo infatti potuto notare come caratteristica distintiva del fenomeno dei Cristiani per il socialismo, e più in generale del multiforme dissenso cattolico negli anni Settanta, fosse lo sforzo di conciliare la pratica politica rivoluzionaria con una lotta ideologica all'interno della Chiesa: modi e finalità con cui questa lotta si poteva manifestare erano inevitabilmente influenzati dalla scelta politica di dialogo o di scontro con la gerarchia ecclesiastica. Proprio per questo l'esperienza della sessione pastorale del 1974 riveste un ruolo fondamentale, anche in chiave comparata: in primo luogo, nel contesto francese, la disponibilità di un settore rilevante a livello nazionale dei cristiani di sinistra a confrontarsi con la Chiesa ufficiale costituiva un significativo elemento di differenziazione (insieme, come vedremo, alle scelte politiche) rispetto ad altre componenti; in più, a confronto con il caso italiano, quello francese risalta per un'attenzione ai temi del pluralismo che impone agli stessi attori in gioco modalità differenti di approccio alle questioni del rapporto tra fede e politica. Il convegno ecclesiale *Evangelizzazione e promozione umana* del 1976 non fu infatti una tribuna nella quale la sinistra cristiana italiana poté esprimersi, ed una riflessione più compiuta sul modo di intendere l'unità della Chiesa nonostante gli impegni politici differenziati venne elaborata da alcuni protagonisti dell'esperienza dei Cps italiani soltanto in una fase tardiva, se non terminale, peraltro non indirizzata alla collettività dell'episcopato italiano. Evidentemente, l'assenza di un forte partito cristiano di riferimento facilitava una presa di coscienza generalizzata sui temi del pluralismo politico.

Nel giugno 1975 il Consiglio permanente dell'episcopato francese pubblicò il documento *Libération des hommes et Salut en Jesus-Christ*, a conclusione dei lavori della sessione pastorale. In esso, a proposito dei temi sollevati dai *chrétiens de gauche* si affermava:

³⁸ Il testo *Eglise et libération* è riportato in «Vers la Vie Nouvelle», n. 9, 23 settembre 1974 e «Notre Combat», n. 74, novembre 1974.

Un certain nombre de catholiques ont à se défier d'une conception sentimentale de l'unité et d'une idéologie de dialogue ou de l'entente à tout prix. Être absent des luttes, c'est être absent de l'histoire. [...] Avec les papes Jean XXIII et Paul VI, nous reconnaissons la possibilité pour des chrétiens de faire, avec le discernement qui s'impose, une option socialiste qui puisse être en cohérence avec leur foi et la vision de l'homme qu'elle implique³⁹.

Il riconoscimento del pluralismo, sperimentato concretamente nella sessione pastorale, si legava strettamente alla contemporanea decisione di abolire il mandato della gerarchia sull'Azione cattolica, riconoscendo in quel sistema un modello ormai superato di rapporto con il laicato e più in generale di presenza della Chiesa nell'arena pubblica. La rimozione del mandato, decisa ufficialmente negli stessi giorni in cui si assisteva al ricambio al vertice della Conferenza episcopale (Etchegaray e Matagrín a sostituire Marty e Vial), riconosceva infine l'impossibilità da parte della gerarchia di controllare in modo rigido l'azione temporale dei movimenti. Come affermato esplicitamente dal relatore del dossier relativo alla rimozione del mandato:

Il faut le reconnaître clairement : c'est une page tournée par rapport à l'Action catholique définie jadis par Mgr Guerry : le mandat est supprimé ; l'apolitisme des mouvements n'est plus exigé. Dès lors, c'est une situation nouvelle dont nous prenons acte. Elle est vécue pratiquement depuis 1968⁴⁰.

Come abbiamo accennato, la disponibilità al dialogo con la gerarchia sui temi del pluralismo e dell'unità della Chiesa, che si collegavano all'impegno di riforma dell'istituzione ecclesiastica, costituivano un rilevante elemento di differenziazione delle varie anime della sinistra cristiana francese. A proposito della sessione pastorale, infatti, contro l'attiva ed anche entusiastica partecipazione di alcuni gruppi si distinguevano le realtà più radicali del dissenso francese: la rivista «La Lettre» individuava nella scelta del tema della sessione pastorale su *Salut et Libération* un consapevole obiettivo dei vescovi di frenare e limitare la partecipazione dei cattolici al movimento di liberazione, riproponendo un dualismo tra pratica politica e discorso di fede che salvava l'istituzione dalla necessità di interrogarsi sulle proprie concrete pratiche di sostegno alle spinte emancipatrici

³⁹ *Liberation des hommes et salut en Jesus-Christ*, Ed. du Centurion, Paris, 1975

⁴⁰ «La Documentation Catholique», n. 1688, 21 dicembre 1975, cit. in Tangi Cavalin, «Les évêques et l'Action catholique», in *Les évêques français de la séparation au pontificat de Jean-Paul II* (Paris: Cerf, 2013). Sul tema cfr. anche Jean-Yves Baziou, «L'abandon du mandat de l'Action catholique par les évêques», in *Voir, juger, agir : Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)*, a c. di Bernard Giroux (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022), 145–52.

della società⁴¹. Martine Sevegrand rilevava come la definizione di uno «specifico cristiano» significasse di fatto fissare nuovamente delle norme per l'impegno politico: i vescovi così si riservavano «un jour le droit, et éventuellement le devoir de choisir»⁴². Sullo stesso tema, Paul Blanquart individuava l'incompatibilità tra la corrente espressa dall'episcopato francese, che continuava a far pesare la sua autorità magisteriale, ed una corrente profetica, esemplificata in modo significativo dal documento di Santiago dei Cristiani per il socialismo latinoamericani⁴³.

Abbiamo già detto tuttavia come le differenze tra le due tendenze interne ai *chrétiens de gauche* non riguardassero soltanto il diverso peso attribuito all'azione da condurre all'interno della Chiesa e la rilevazione o meno di spazi di dialogo con la gerarchia. Altrettanto pressanti infatti erano le differenze politiche all'interno di una sinistra francese in fase di ristrutturazione e ricomposizione dopo il terremoto del Sessantotto.

Il 1974 fu un anno importante per il rinnovato Partito socialista nato al Congresso di Epinay del 1971. In maggio, in seguito alla morte di Georges Pompidou, si tennero le elezioni presidenziali, primo vero banco di prova dell'Union de la gauche tra PS e PCF. Proseguendo un impegno a sostegno del rinnovamento del Partito socialista, un'area significativa della sinistra cristiana francese si schierò apertamente a favore di François Mitterand, attraverso un appello che richiamava l'esigenza evangelica di «lutter pour la libération de tous les hommes», cambiare profondamente strutture e rapporti sociali, e sgombrare il campo dalle «dernières ambigüités de la démocratie chrétienne»⁴⁴.

Il candidato unico della sinistra perse al secondo turno contro l'avversario Valéry Giscard d'Estaing con un risicatissimo scarto di soli 425.000 voti. Sull'onda di questo risultato, che pur senza ottenere la conquista dell'Eliseo aveva dimostrato le potenzialità della sinistra «di governo», il Partito socialista tenne in ottobre le Assises du Socialisme, un convegno che intendeva certificare l'assoluta predominanza del PS nell'area della sinistra non comunista. L'evento politico più rilevante di questo convegno fu senza dubbio l'ingresso nel partito di Michel Rocard, in seguito alle sue dimissioni dalla direzione nazionale del PSU legate proprio a questo tentativo di avvicinamento al PS⁴⁵. Abbiamo

⁴¹ *Echos de la Rencontre des lecteurs des 9-10 mars 1974*, «La Lettre», n. 192-193, agosto-settembre 1974

⁴² Martine Sevegrand, *Retour aux échafaudages théologiques ?* «La Lettre», n. 187, marzo 1974

⁴³ Paul Blanquart, *Salut et libération: une formule qui révèle le conflit entre deux conceptions de la foi*, «La Lettre», n. 192-193, agosto-settembre 1974

⁴⁴ Tra i firmatari dell'appello si distinguevano il direttore di Témoignage Chrétien Georges Montaron, il filosofo Michel de Certeau, il pastore protestante Georges Casalis, Philippe Warnier, André Jeanson. Il testo dell'appello in Georges Montaron, *Les choix des chrétiens. Les élections présidentielles*, «Notre Combat», n. 70, maggio 1974

⁴⁵ Sul tema si veda Guigo, *Michel Rocard*, 79–86.

visto precedentemente come alla nascita e allo sviluppo del PSU avessero contribuito anche militanti di formazione cristiana, su tutti i dirigenti della JEC Robert Chapuis e François Soulage⁴⁶; tuttavia, nel voler rintracciare i percorsi della militanza politica dei cattolici, le Assises du Socialisme furono rilevanti soprattutto per il sensibile aumento di militanti socialisti provenienti dalla cosiddetta «terza componente», non legata cioè né alla sinistra storica della SFIO né alla nuova sinistra del PSU.

Questo arcipelago di movimenti e realtà associative che si rifacevano in modo più o meno esplicito ad una tradizione o ad un'origine cristiana si era lentamente costruito nel corso degli anni Sessanta, come abbiamo visto nel capitolo precedente, e aveva dato un rilevante contributo di forze e di riflessione alla nascita della «deuxième gauche», focalizzandosi in particolare dopo il Sessantotto sui temi del socialismo autogestionario. Esemplificativi di questa terza componente erano indubbiamente la CFDT ed una coalizione di gruppi che andava dagli ex-MRP di Objectif socialiste ai Groupes de Action Municipale (GAM), oltre a la Vie Nouvelle guidata da Warnier⁴⁷. A simboleggiare questo protagonismo dell'associazionismo cattolico alle Assises, fu significativo che a presiedere la prima giornata di lavori fosse stato chiamato André Jeanson: responsabile del settore politico e poi presidente della CFDT fino al 1970, Jeanson era diventato direttore di Objectif socialiste dopo l'ingresso di Robert Buron nel PS del 1971⁴⁸.

La Vie Nouvelle, che fin da Epinay aveva partecipato con attenzione alle iniziative di ricomposizione della sinistra, valutò le Assises come «un pas en avant positif dans la constitution d'une grande force socialiste autogestionnaire», e pur lasciando libertà di militanza ai suoi iscritti era chiaramente sempre più implicata nei destini del nuovo PS di Mitterand, cui anzi intendeva dare un contributo di valori specifico⁴⁹.

⁴⁶ François Kraus, «Les Assises du socialisme ou l'échec d'une tentative de rénovation d'un parti», *Notes de la Fondation Jean-Jaurès*, fasc. 31 (2002).

⁴⁷ Questa coalizione di gruppi aveva accettato di partecipare alle Assises nella speranza che costituisse il primo passo per la costruzione di «un projet politique commun de société» e la «constitution d'une force politique cohérente», «Le Monde», 13 giugno 1974, cit. in Laurent Jalabert, «Des Assises du socialisme au congrès de Pau: construire le grand parti des socialistes?» in *Le Parti socialiste d'Épinay à l'Élysée: 1971-1981* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015). Si rimanda anche a Ferhat, «Un chemin de Damas?»

⁴⁸ Sulla traiettoria di Objectif socialiste si rimanda nuovamente a Roberto Colozza, «Objectif 72. Un "groupe d'étude et d'action politique" dans la France de la Ve République», *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, fasc. 4 (2018): 59–81. Su Jeanson (1911-1994), che ritroveremo nell'ultimo capitolo per il suo apporto al COELI, si veda la scheda biografica a cura di Frank Georgi su <https://maitron.fr/spip.php?article87444>

⁴⁹ Cfr. la mozione del Consiglio ristretto dell'associazione del 14-15 dicembre 1974 (approvato tuttavia con 11 voti a favore e 4 contro): *Le pluralisme politique de la Vie nouvelle*, «Vers la Vie Nouvelle», n. 1, 8 gennaio 1975

Lo stesso Warnier, ospitato sulla rivista «Notre Combat», rivendicava la paternità «cristiana» della «restructuration de la gauche chez temps-ci, comme le renouvellement du parti socialiste», ritenendo che i cristiani in quanto tali avessero qualcosa di proprio da apportare al movimento socialista più in generale. Questo «specifico cristiano» non riguardava tuttavia contenuti, strategie o pratiche della lotta socialista, bensì il ruolo centrale che questi militanti di sinistra potevano e dovevano giocare nella lotta contro l'ideologia religiosa all'interno della Chiesa:

faire voter des chrétiens pour Mitterand au nom du bien commun m'apparait moins concluant que de démystifier le bien commun, l'idéologie du salut individuel dans l'au-delà, le visage aliénant d'une certaine conception de la famille humaine et de la paternité de Dieu etc...La critique du catéchisme, des sermons, du langage liturgique m'apparait aussi importante que le tracts sur la grève du coin ou le Chili [...]. Il m'apparait donc que dans les partis devrait être reconnu, soutenu, encouragé et faire l'objet des mêmes débats que les autres secteurs de lutte, un combat spécifique au sein de l'institution ecclésiastique qui, avec le mass media, l'Ecole etc...constitue, sous une forme particulière et non sans être traversée aujourd'hui de sérieuses contradictions, un appareil de reproduction de l'idéologie dominante⁵⁰.

Questo invito di Warnier ad approfondire la riflessione sui temi legati all'ideologia religiosa costituiva una novità significativa per una forza politica che sino a quel momento si era mossa in uno spettro che andava dall'anticlericalismo (tradizionalmente espresso dalla SFIO) alla difesa della laicità della politica e della separazione dei piani.

Se infatti abbiamo visto come già ad Epinay l'interesse del partito verso i cristiani fosse stato accennato, questo tentativo di avvicinamento non era stato però accompagnato da una riflessione intellettuale sui rapporti tra impegno politico socialista e pratica religiosa cristiana. L'unico momento in cui il Partito si era occupato di questi temi era stato ad un convegno del 1972 organizzato da Marie-Thérèse Eyquem e soprattutto da Roger Fajardie, noto membro della massoneria⁵¹.

Il partito quindi non sembrava molto disponibile a fornire il suo supporto ad una battaglia ideologica, dal momento che non intendeva nemmeno approfondire ruolo e significato della presenza dei cristiani al suo interno; d'altra parte, erano proprio le componenti cristiane del partito le prime a sostenere più rigidamente la separazione del piano politico da quello religioso, come dimostrava anche il rifiuto di

⁵⁰ Philippe Warnier, *Les chrétiens dans le mouvement socialiste*, «Notre Combat», n. 74, novembre 1974

⁵¹ Cfr. Vincent Soulage, «L'ouverture aux chrétiens», in *Le Parti socialiste d'Épinay à l'Élysée*. Una sintesi degli interventi al convegno è riportata in *Des chrétiens et des socialistes*, «Notre Combat», gennaio 1973

JOC ed ACO di partecipare alle Assises du Socialisme proprio per non compromettere le organizzazioni religiose in specifiche opzioni politiche⁵².

3.2.3. Un auspicio: l'assemblea di Orléans (1976)

L'iniziativa concreta per la costituzione di una sezione francese del movimento Cristiani per il socialismo nacque tra la fine del 1974 e la fine del 1975 soprattutto per l'interessamento dei Groupes de Témoignage Chrétien e del loro principale animatore Bernard Schreiner. Avendo già avuto conoscenza dell'incontro di Santiago da parte di Giulio Girardi⁵³, la rivista «Notre Combat» aveva già pubblicato i principali documenti del movimento⁵⁴, e già nel luglio 1973 una iniziativa locale di un gruppo Témoignage Chrétien di Marsiglia si era intitolata appunto *Chrétiens pour le socialisme*, senza però avere nessuno sbocco di tipo organizzativo.

La rivista «Notre Combat» nell'ottobre del 1974 decise di modificare il proprio sottotitolo da *Mensuel des chrétiens du mouvement* a *Mensuel des chrétiens pour le socialisme*. Spiegando le motivazioni alla base di questo cambiamento, Bernard Schreiner e Georges Montaron specificarono innanzitutto come la rivista non intendesse creare una organizzazione «qui regrouperait politiquement ceux des chrétiens qui ont fait l'option pour le socialisme». Tuttavia, il numero sempre maggiore di cristiani impegnati politicamente a sinistra, dimostrato anche dal risultato elettorale di Mitterand e dell'Union de la gauche, richiedeva un impegno più chiaro per trasformare la rivista in un luogo di dibattito di una corrente che si vedeva in ascesa:

Mener de front un combat pour une révolution socialiste qui tienne compte des réalités de l'ensemble de la gauche française et un combat pour une révolution évangélique qui ne néglige pas le travail critique à l'intérieur de l'Église et auprès des masses chrétiennes, implique un effort de réflexion sérieux et permanent, ainsi que des analyses précises sur les types d'actions actuellement menés. La cohérence est au prix de cet effort⁵⁵.

⁵² Per una visione critica sulle prospettive di rinnovamento del PS cfr. Hélène Hatzfeld, *Faire de la politique autrement : les expériences inachevées des années 1970* (Paris Rennes: Adels-Revue Territoires PUR, 2005).

⁵³ Giulio Girardi, *Les chrétiens et le socialisme : de Medellín à Santiago*, «Le Monde», 7-8 maggio 1972 ; *Chili : la première rencontre de Cps*, «Informations catholiques internationales», n. 408, 15 maggio 1972

⁵⁴ Nel numero di marzo 1974 era stata pubblicata una traduzione del documento di Avila dei Cps spagnoli, mentre in quello di maggio trovò spazio quello di Bologna dei Cps italiani.

⁵⁵ Georges Montaron, Benard Schreiner, *Notre Combat : un mensuel des chrétiens pour le socialisme*, «Notre Combat», n. 73, ottobre 1974

Ancora una volta venne quindi escluso l'obiettivo organizzativo, probabilmente anche alla luce delle difficoltà cui erano andati incontro ultimamente i tentativi unitari che abbiamo ripercorso precedentemente.

Fu quindi un impulso "esterno" a caratterizzare l'avvio delle discussioni sulla creazione di Cps in Francia. Le notizie sulla prima Assemblea mondiale dei Cristiani per il socialismo, che si tenne in Canada (Québec) nell'aprile 1975 spinsero i vari gruppi della sinistra cristiana francese a cercare un riferimento internazionale per la loro azione, tanto più che i temi affrontati all'incontro mondiale erano gli stessi di cui si dibatteva anche in Francia. «Notre Combat» ripubblicò in un numero monografico i principali documenti dei Cps latinoamericani ed europei, insistendo soprattutto sul fatto che questi testimoniavano l'esistenza di una vera e propria corrente di cristiani rivoluzionari che si stava diffondendo nel mondo⁵⁶. Il mese successivo all'assemblea di Québec, la rivista si apriva con una dichiarazione del nuovo Comitato di redazione⁵⁷ che, in risposta all'appello di Montaron e Schreiner, proponeva una piattaforma per il «lancement en France d'un tel mouvement» di Cristiani per il socialismo. La piattaforma riprendeva ampi brani dal documento preparatorio alla sessione pastorale del 1974, in particolare sul ruolo storicamente conservatore della Chiesa e sui limiti delle sue odierne correnti riformiste, e sottolineava come l'impegno rivoluzionario fosse il luogo in cui si concretizzava una nuova esperienza liberante di fede cristiana. Invitando tutti i cristiani a compiere un'analisi di classe dell'ideologia e della pratica religiosa, con l'obiettivo di «rompre le blocage idéologique dont ils sont victimes», la piattaforma proponeva tre fronti di lotta ed una strategia comune. I tre fronti erano la lotta ideologica all'interno della Chiesa, per smascherare l'alienazione del cristianesimo ufficiale, lo scontro con i vertici ecclesiastici in difesa delle vittime della loro repressione ed infine la creazione di nuovi spazi di libertà e di ricerca teologica, per una riscoperta della fede alla luce dell'impegno rivoluzionario. La strategia prevedeva invece il mantenimento del pluralismo politico, a fronte di un comune impegno di lotta all'interno della Chiesa, un'azione di presenza tra le masse cristiane e la sperimentazione di «nuove forme di esistenza cristiana», contro ogni marginalizzazione ma disponibili ad una larga autonomia dall'istituzione ecclesiastica⁵⁸.

⁵⁶ «Notre Combat», n. 79, aprile 1975.

⁵⁷ Il comitato era composto da importanti rappresentanti delle varie tendenze interne alla sinistra cristiana: c'erano il pastore Georges Casalis e sua moglie, i teologi Marie Dominique Chenu, Giulio Girardi, Pablo Richard. Continuava ad essere presente Bernard Schreiner, si aggiungevano Philippe Warnier e il responsabile del Cercle Jean XXIII Jean Guichard, oltre ad André Jeanson e André Laudouze.

⁵⁸ *Une revue de chrétiens au service des luttes pour le socialisme*, «Notre Combat», n. 80, maggio 1975

Nel numero successivo quindi «Notre Combat» riportò non solo il documento finale dell'incontro di Québec⁵⁹ ma anche i commenti di qualificati protagonisti dell'esperienza di Cps nel mondo. Giulio Girardi, che era entrato nel comitato di redazione della rivista, ripropose al centro del dibattito il tema che più aveva animato la sua riflessione intellettuale, e cioè il rapporto tra fede e politica. Il teologo salesiano, che l'anno prima era stato licenziato dall'istituto «Lumen Vitae» di Bruxelles, sottolineò l'esigenza di aprire il fronte di lotta contro l'ideologia religiosa, che costituiva uno spazio privilegiato per l'azione dei credenti, cercando però allo stesso tempo di proporre forme nuove di vita di fede: «c'est paradoxalement, dans la mesure où la foi n'est pas réduite au combat politique, qu'elle peut jouer à ce niveau un rôle politique»⁶⁰. Nello stesso numero, il pastore protestante Georges Casalis dava la notizia dell'esistenza a Parigi del Centre Oecumenique des Liaisons Internationales, che avrebbe costituito il segretariato per il collegamento internazionale del movimento. Un movimento in cui doveva entrare anche la Francia, poiché Cristiani per il socialismo, a suo dire

apparaît à la fois comme une évidence politique et comme une urgence spirituelle ; modestement, mais sûrement, il se veut une contribution à la victoire du socialisme, non seulement parce qu'il regroupe des chrétiens engagés dans la lutte pour une société socialiste, mais encore parce qu'il croit que le christianisme, dépouillé de ses oripeaux constantiniens est et restera indispensable à la santé des mouvements révolutionnaires et des sociétés qu'ils engendreront⁶¹.

Il COELI, di cui parleremo più estesamente nell'ultimo capitolo, era stato fondato nel 1974 da un gruppo di esuli cileni che aveva trovato ospitalità dalla casa editrice Temps Présent, in rue de Babylone 68. Presidente di questa piccola organizzazione di collegamento internazionale del cristianesimo radicale era lo stesso André Jeanson di cui abbiamo parlato a proposito della sua partecipazione, in qualità di ex segretario della CFDT e successore di Robert Buron alla guida di Objectif Socialiste, alle Assises du Socialisme. Jeanson si era già preoccupato di contattare i movimenti affinché si arrivasse alla partecipazione di una delegazione francese all'incontro di Québec. Un primo frutto di questi contatti era stata una assemblea, tenutasi il 9 gennaio 1975, cui avevano partecipato Vie Nouvelle, «Notre Combat», Chrétiens Critiques, «La Lettre», i Chrétiens Marxistes, il circolo Jean XXIII, l'ACU, dei rappresentanti del MRJC e Vaugirard 46.

⁵⁹ *La foi se vit dans la révolution*, «Notre Combat», n. 81, giugno-luglio 1975

⁶⁰ Giulio Girardi, *Politique et foi dans le combat des chrétiens pour le socialisme*, «Notre Combat», n. 81, giugno-luglio 1975

⁶¹ George Casalis, *A Québec les chrétiens pour le socialisme sont allés de l'avant*, «Notre Combat», n. 81, giugno-luglio 1975.

Dopo Québec, il Consiglio ristretto della Vie Nouvelle diede notizia ai suoi militanti che nel corso dell'estate erano partite delle discussioni con i rappresentanti di altri movimenti (ACU, JEC, Chrétiens Critiques, «Notre Combat», gruppi Témoignage Chrétien ed alcune comunità di base), in cui ci si domandava se «le large consensus sur la manière de poser les problèmes de la société, de la foi et de l'Église permet-il de contribuer au développement mondial du Mouvement 'Chrétiens pour le socialisme' en le lançant en France»⁶². Il mese successivo, le stesse organizzazioni inviarono una lettera comune ai propri militanti in cui ribadivano l'importanza di una collaborazione più stabile. Una collaborazione su alcuni temi chiave (pratiche di fede, lotta ideologica nella Chiesa, condivisione su alcuni altri terreni come la scuola non confessionale) che «pourrait, dans le contexte actuel, déboucher sur le lancement en France su mouvement Chrétiens pour le socialisme»:

En effet, nous sommes globalement d'accord avec le projet international des chrétiens pour le socialisme. Le but de Cps est indissolublement politique (faire basculer les chrétiens dans le camp du socialisme) et religieux (à partir d'une pratique historique qui est parole de Dieu, proposer une alternative au plan de la foi et au plan de l'Église). La déclaration de Québec est une base d'accord pour nous. Le pluralisme des stratégies politiques à Cps ainsi que l'attachement au Christ et à l'Église rencontrent notre adhésion.

L'iniziativa veniva considerata utile solo a condizione che non producesse un altro «grupuscule de plus», e mantenesse uno stretto legame «avec les organisations existantes sans pour autant s'y réduire»⁶³.

L'invito ufficiale alla creazione della sezione francese di Cps fu formulato il 13-14 dicembre 1975 all'incontro nazionale degli Amici di Témoignage Chrétien tenutosi ad Orléans. A questo convegno, organizzato e sostenuto dai movimenti che avevano già dato la loro disponibilità ad una più ampia collaborazione (oltre ai Groupes Témoignage Chrétien anche JEC, ACU, Equipes Enseignantes e la Vie Nouvelle), venne elaborato un appello rivolto a tutti i cristiani di sinistra perché cominciassero le consultazioni per il lancio di Cps in Francia. L'appello partiva dall'analisi dello sfruttamento capitalista e dei numerosi fronti di lotta aperti per l'instaurazione di una società socialista (dalle proteste di Lip e Lazarc al movimento femminista, dalle lotte rurali agli scioperi degli insegnanti),

⁶² *Echos du conseil restreint (6-7 septembre)*, «Vers la Vie Nouvelle», n. 15, ottobre 1975. Qualche mese prima, il bollettino del movimento guidato da Warnier aveva apprezzato l'assemblea di Québec soprattutto per «un attachement indéfectible à la foi» e il riconoscimento dell'importanza della lotta ideologica nella Chiesa («Vers la Vie Nouvelle», n. 12, 23 giugno 1975).

⁶³ *Lettera comune di ACU, JEC, Groupes TC VN ai militanti delle loro organizzazioni*, ottobre 1975, archivio Vie Nouvelle, carton 60 AS 29, pubblicata poi in «Notre Combat», n. 84, gennaio 1976.

rilevando l'impossibilità per i cristiani di rimanere neutrali di fronte allo scontro di classe in atto. Con una spiccata attenzione alla dimensione istituzionale, si affermava che il modo stesso di organizzazione della Chiesa rifletteva la sua posizione di oggettivo asservimento alle classi dominanti: la Chiesa cattolica infatti era diretta da un gruppo ridotto di permanenti, uomini celibi separati dagli altri cristiani – e per questo, nonostante con il tempo si fossero mostrati più disponibili all'ascolto della base - «une telle Église ne peut que reproduire et renforcer les attitudes de soumission».

Riprendendo la definizione di Althusser, l'appello definiva la Chiesa come un apparato ideologico che veicolava una visione del cristianesimo individualista e incapace di rilevare ed affrontare i conflitti interni alla società. Contro questa Chiesa, riflesso della società capitalista, i cristiani impegnati nelle lotte di liberazione si sforzavano di far nascere non un'altra Chiesa ma una Chiesa altra, secondo uno slogan tipico della contestazione cattolica. Se molte persone, dopo aver compiuto una scelta di classe stimulate dal Vangelo, si erano progressivamente estraniare dalle proprie comunità ed erano uscite dall'istituzione, l'appello riconosceva l'importanza di coloro che, trovando spesso sconforto, indifferenza, sospetto e ostilità, ritenevano necessario rimanere nei luoghi in cui ci si riuniva in nome di Gesù, evitando il più possibile l'isolamento. All'interno delle comunità, questi cristiani intendevano «dénoncer une appropriation privée de la religion», «parvenir à une réappropriation collective du message évangélique», e far nascere nuove comunità di fede «où la responsabilité sera partagée, où la parole sera libre, où la communication critique avec les autres communautés garantira leur ouverture».

Cristiani per il socialismo poteva quindi costituire un raggruppamento popolare di questi cristiani impegnati nelle lotte, incoraggiato dagli esempi positivi che si erano diffusi in America latina ed in Europa. Non voleva essere «un parti des chrétiens de gauche», né una «tendance chrétienne à l'intérieur de l'une quelconque des organisations de la gauche ou de l'extrême gauche», ma un luogo di testimonianza collettiva «avec la plus grande force possible» del messaggio di liberazione, giustizia e pace che veniva dal Vangelo, alla ricerca di «nouvelles manières de dire la foi en Jésus-Christ et de la vivre».

Chrétiens pour le Socialisme veut assumer la responsabilité d'être un groupe de pression dans les Églises afin de les pousser à dire la vérité sur elles-mêmes, afin qu'elles soient des lieux où chaque chrétien pourra apporter librement son témoignage, afin qu'elles prennent parti contre le matérialisme capitaliste,

afin qu'elles renoncent à toutes compromissions avec les pouvoirs – notamment avec les dictatures – qui transforment en contre-témoignage leurs appels à l'amour⁶⁴.

L'appello elaborato all'incontro di «Témoignage chrétien» di Orléans si concludeva con l'invito a contattare Claude Gault, caporedattore della rivista, per coloro che fossero interessati all'esperienza e poneva un limite temporale alla fase interlocutoria: a sei mesi dal lancio dell'appello, quindi in occasione della festa di Pentecoste del 1976, si sarebbe tenuta una nuova assemblea ad Orléans in cui si sarebbe discussa la nascita del movimento Cps in Francia.

Questo documento di convocazione che abbiamo riassunto era particolarmente focalizzato sull'importanza dell'azione di Cps all'interno della Chiesa istituzionale: non si poneva il problema del ruolo dei cristiani all'interno delle forze della sinistra, né come forza e presenza potenzialmente unificatrice (come in Italia) né come istanza critica e riformatrice (come i Cps spagnoli). Del resto, abbiamo visto come si fosse già creata una significativa frattura a livello politico all'interno dei *chrétiens de gauche*, messi in difficoltà nelle loro aspirazioni unitarie dall'Union de la gauche e in particolare dall'attrazione del Partito socialista, cui si contrapponevano, all'estrema sinistra, gli oppositori alla strategia elettorale. L'insistenza dell'appello sul fronte ecclesiale poteva quindi essere dovuta a queste frizioni di carattere politico: del resto, pur con finalità e conclusioni diverse, la più ampia area dei *chrétiens de gauche* condivideva non tanto le strategie politiche (sulle quali appunto si appellava al più vasto pluralismo) quanto l'esigenza e l'urgenza dell'apertura di un fronte di lotta ideologica all'interno della Chiesa.

I chrétiens marxistes costituivano certamente uno degli interlocutori principali degli estensori dell'appello di Orléans. Dopo l'incontro fondativo di Chevilly-Larue, il movimento era stato ufficializzato in una assemblea a Parigi nel gennaio 1975, e la rivista «Cité Nouvelle» ne divenne l'organo di stampa. L'accordo che si era trovato in questo incontro rappresentava bene la tendenza radicale di questi cristiani rivoluzionari che abbiamo descritto precedentemente: anche per loro l'obiettivo principale era la lotta ideologica in campo religioso, intesa anche, nella sua *pars costruens*, come ricerca di una fede non alienata. Tuttavia, seguendo un'impostazione espressa da Martine Sevegrand e più in generale dalla redazione de «La Lettre», questa ricerca rimaneva aperta, e non veniva escluso che la fede in Cristo non apportasse nessun elemento positivo alla pratica rivoluzionaria. Anche per questo, i chrétiens marxistes erano chiaramente più orientati verso lo

⁶⁴ *Des chrétiens pour le socialisme*, «Notre Combat», n. 84, gennaio 1976

scontro con la gerarchia ecclesiastica, interessati sì a lottare contro l'alienazione religiosa ma non necessariamente dall'interno delle strutture religiose, essendo contrari ad ogni ricerca sulla specificità dell'impegno cristiano⁶⁵. Sulla stessa linea si muovevano i *Chrétiens critiques*: il loro segretario nazionale Henry Bouyol criticò l'apertura troppo ampia che si voleva dare al movimento, coinvolgendo anche realtà che non avevano fatto una precisa scelta di classe, oltre all'influenza troppo grande dei movimenti fondatori, che a suo dire non avrebbe rispettato il volere dei gruppi locali⁶⁶. In autunno, la terza assemblea del piccolo movimento, tenutasi a Fontenay, mostrò tuttavia come l'isolamento e l'incapacità di raggiungere un pubblico più vasto fossero i problemi ritenuti più pressanti. Per questo motivo, anche al fine di impedire che la sigla fosse monopolio di uno specifico settore dei cristiani di sinistra, si decise di partecipare alle discussioni per la creazione di Cristiani per il socialismo in Francia⁶⁷.

Nella prima metà del 1976 ci furono quindi le prime dichiarazioni pubbliche delle realtà dei *chrétiens de gauche* a proposito dell'esperienza di Cps. L'obiettivo era arrivare a giugno 1976, data prevista dell'assemblea di lancio del movimento, con le idee chiare sulle sue caratteristiche e finalità.

Philippe Warnier iniziò il dibattito presentando per primo la posizione del gruppo dirigente della Vie Nouvelle, specificando che il movimento avrebbe preso la sua decisione ufficiale alla riunione del Consiglio nazionale di giugno, quindi qualche giorno prima dell'incontro previsto ad Orléans. Warnier affermava che Cps interessava La Vie Nouvelle nella sua doppia prospettiva politica ed ecclesiale: da un lato portare masse cristiane nel campo socialista, e dall'altro inventare nuove forme di espressione della fede. Non nascondeva però le perplessità che questo progetto suscitava, e che dipendevano in larga misura dalle modalità con cui si sarebbe inteso questo raggruppamento di cristiani di sinistra: oltre alle classiche preoccupazioni sulla possibile degenerazione di un "partito dei cristiani di sinistra", a preoccupare La Vie Nouvelle erano soprattutto due elementi, che vedremo saranno centrali nello sviluppo successivo dell'esperienza: da un lato, la probabile contrarietà delle organizzazioni operaie cristiane (ACO e JOC), su cui torneremo, e più in generale il rischio che una focalizzazione di tipo prettamente politico (lo schieramento 'socialista') isolasse il movimento da altre forze progressiste all'interno della Chiesa francese; dall'altro lato, la Vie Nouvelle così come le altre organizzazioni che per prime avevano aderito all'appello di *Témoignage Chrétien* non

⁶⁵ Jacques Chatagner, *La deuxième assemblée des chrétiens marxistes*, «La Lettre», n. 199, marzo 1975

⁶⁶ Henry Bouyol, *Pour l'histoire des Cps en France*, «Cité Nouvelle», n. 575, dicembre 1975

⁶⁷ Jacques Chatagner, *La troisième Assemblée générale des Chrétiens marxistes*, «La Lettre», n. 208, dicembre 1975

intendevano essere completamente assorbite in un unico movimento che le sostituisse, ma intendevano Cps come una piattaforma di collegamento che fosse in grado, attraverso una rappresentanza nazionale ed un radicamento sul territorio, di raggiungere anche i cosiddetti «isolati»⁶⁸.

Su un piano simile si poneva la dichiarazione di Francis Molle e Mirelle Nicault, dirigenti delle Equipes Enseignantes. Il movimento si riconosceva nella corrente cristiana socialista cui faceva riferimento il documento di Québec, ma riteneva necessario partire da una comune analisi del contesto politico francese e da una pratica condivisa di riflessione, invenzione ed azione⁶⁹.

L'Equipe nationale della JEC era invece esplicita nell'individuare la finalità principalmente ecclesiale di Cps. Dopo aver affermato che la fede non era un affare privato, che veniva sollecitata dalle lotte per la giustizia, e che la Chiesa doveva essere un luogo in cui vivere in modo collettivo il riferimento a Gesù Cristo liberatore, i dirigenti Benoit Habert e Philippe Parazon ritenevano fosse utile un vasto raggruppamento di cristiani che combattesse per trasformare la Chiesa. I tre obiettivi che elencavano per Cps erano la sperimentazione di nuove forme di espressione della fede, il contributo ad un reale pluralismo all'interno della Chiesa istituzionale ed, infine, portare la Chiesa a schierarsi più concretamente in favore degli oppressi⁷⁰. In questa dichiarazione la militanza socialista veniva data come presupposto, e non si davano finalità politiche di traghettamento elettorale ai Cristiani per il socialismo, come invece si affermava nel testo di Warnier.

I chrétiens-marxistes, attraverso la loro rivista di riferimento, criticavano la tendenza degli organizzatori dell'assemblea a definire i cristiani esclusivamente sulla base della loro appartenenza alla Chiesa istituzionale, rimanendo così prigionieri di una tradizione che spostava l'impegno rivoluzionario in «réforme des Églises instituées», con il rischio concreto di «être déporté, inscrits sur le terrain de l'adversaire»⁷¹.

Finalmente, il 6-7 giugno 1976 si tenne ad Orléans l'incontro *Foi, Communautés Chrétiennes et Socialisme*, organizzato ufficialmente da cinque movimenti nazionali: Vie Nouvelle, Groupes

⁶⁸ Philippe Warnier, *La Vie Nouvelle et Cps*, «Notre Combat», n. 86, febbraio 1976. Il testo era già stato pubblicato nel bollettino interno del movimento: cfr. Id., *Chrétiens pour le socialisme*, «Vers la Vie Nouvelle», n. 17, dicembre 1975

⁶⁹ Francis Molle, Mirelle Nicault, *Les équipes enseignantes et chrétiens pour le socialisme*, «Notre Combat», n. 86, febbraio 1976

⁷⁰ Benoit Habert e Philippe Parazon, *La JEC et Cps*, «Notre Combat», n. 88, aprile 1976

⁷¹ *Chrétiens pour le socialisme. Contribution au débat*, «Cité Nouvelle», n. 576, gennaio 1976

Témoignage Chrétiens, ACU, JEC ed Equipes Enseignantes. A nome degli organizzatori, Mirelle Nicault fece un intervento introduttivo davanti alla platea di 400 spettatori.

Nicault, riprendendo stralci dell'appello di convocazione, riconosceva esplicitamente che l'invito alla creazione di Cps non veniva solo dall'eco suscitata dall'incontro di Québec, ma anche più concretamente dalle pressioni che provenivano dal COELI e in particolare dai teologi cileni che ne facevano parte. Già la relazione introduttiva tuttavia frenava sulle possibilità immediate della creazione di Cps: l'incontro di Orléans sarebbe stato ancora interlocutorio, per un confronto di pratiche politiche e di obiettivi di lotta all'interno della Chiesa. Nicault disse chiaramente che Cps non sarebbe dovuto essere un gruppuscolo aggiuntivo, ma un movimento di massa che, per questo motivo, non poteva fare a meno della presenza dei movimenti stessi. Oltre a questi, si riconosceva il valore positivo della presenza di alcuni teologi, militanti politici e sindacali esterni ai 5 movimento organizzatori che tuttavia erano interessati alla creazione di Cps⁷².

Il convegno si svolse suddividendo i lavori in 13 commissioni su varie tematiche, cui seguirono una sintesi elaborata da Philippe Warnier, una prima ipotesi di lavoro sulla creazione di Cps e il dibattito in assemblea.

Le tredici commissioni riflettevano i temi all'ordine del giorno della sinistra cristiana francese, tutti uniti dal *fil rouge* della lotta all'ideologia religiosa: l'atelier sulla sessualità denunciava il ruolo della Chiesa nella repressione sessuale, quello sulla scuola criticava il supporto delle scuole cattoliche all'ideologia dominante e predicava la necessità di una redistribuzione del potere all'interno delle scuole pubbliche, mentre significativamente un atelier sulle lotte politiche all'interno dell'esercito e le pratiche di non violenza andò praticamente deserto. Il gruppo di lavoro sull'internazionalismo identificava nella pratica internazionale dei cristiani un passaggio dal soccorso paternalista alla cooperazione internazionale fino alla più recente scoperta della solidarietà mondiale degli oppressi, che doveva unire azione umanitaria e lotta per la giustizia ad una coerente strategia di alternativa socialista e rivoluzionaria. Era questa partecipazione alla dimensione internazionale delle lotte, si affermava, che permetteva una riformulazione non solo della propria fede individuale ma anche della

⁷² Mirelle Nicault, *Le sens de la rencontre*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976. Venne pubblicizzata la presenza di alcuni teologi (Paul Abela, Christian Biot, Hervé Chaigne, Giulio Girardi, Emile Morin, René Simon, Pablo Richard, Françoise Vandermeersch), i sindacalisti Christian Dufour e André Jeanson, responsabili di partito come Louis Giacometti (PCF) Marie Thèrese Eyquem (PS), Jean Guichard (PSU), oltre ad osservatori di Dialogue Apostolique, Franciscains et Socialisme ed il segretario nazionale dei Chrétiens critiques Henri Bouyol.

missione di riconciliazione universale della Chiesa: la Chiesa poteva dirsi universale solamente situandosi dal lato degli oppressi, per liberare con essi tutta l'umanità.

All'interno dell'atelier sui partiti politici veniva criticato il tipo di analisi della Chiesa proposto dalle principali forze politiche della sinistra francese, le quali pur apprezzando uno spostamento elettorale o militante dei cristiani da un lato si trovavano in difficoltà nel criticare l'istituzione ecclesiastica, e dall'altro sminuivano l'impatto sociale della fede: riducendo la religione ad un affare personale, non vedevano il peso che essa poteva avere sulle pratiche politiche, fosse uno stimolo alla trasformazione della società o un ostacolo di carattere conservatore. A proposito dell'impegno politico dei cristiani invece, veniva ribadita la volontà di non costituire un partito cristiano autonomo o una tendenza organizzata all'interno di un partito, e si sottolineava l'esigenza di indagare gli aspetti che qualificavano questo tipo di impegno:

Il ne s'agit pas de déterminer si nous militons pour le Socialisme parce que nous sommes chrétiens ou l'inverse : mais de voir à travers notre histoire collective ou personnelle les constantes qui se dégagent dans les comportements de chrétiens⁷³.

Mentre il gruppo di lavoro sul sindacato aveva espresso una forte critica agli organizzatori per non aver creato una piattaforma sufficientemente larga per accogliere le associazioni operaie cristiane (ACO e JOC), gli ultimi gruppi si soffermarono invece sulle pratiche di riformulazione della fede. Sulla scia dell'uscita del libro di Fernando Belo, di cui abbiamo riconosciuto anche l'impatto in Italia, un atelier si occupava esplicitamente del tema della lettura materialista della Bibbia, che peraltro stava diventando una delle principali fonti di interesse della «Lettre»⁷⁴. L'atelier dedicato al tema della liturgia e delle celebrazioni eucaristiche fu invece piuttosto indicativo di un limite più generale della sinistra cristiana che, per il caso francese, è stato sottolineato dalla storiografia: l'incapacità, comune a larga parte degli ambienti del dissenso internazionale, di portare avanti una riflessione concreta e coerente sui temi liturgici⁷⁵. Mentre infatti un questionario diffuso prima dell'assemblea per orientare

⁷³ *Luttes dans les partis politiques, idéologie religieuse et évangile*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976

⁷⁴ Il libro, uscito in francese nel 1974 per l'editore Cerf fu seguito nel 1976 da *Approches matérialistes e la Bible* di Michel Clévenot, il collaboratore de «La Lettre» che più si spese in questo periodo per la divulgazione della lettura materialista. Sul più che decennale percorso di lettura biblica di Clévenot cfr. Bernard Giroux, «La Jeunesse étudiante chrétienne après Mai 68 : Que faire de sa vieille Bible ?», in *Voir, juger, agir : Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022), 131–44. Per un panorama più ampio cfr. Sabine Rousseau, «Lectures militantes de la Bible dans les années 1970», *Siècles*, fasc. 29 (1 giugno 2009): 123–34.

⁷⁵ Cfr. Tranvouez, *L'ivresse et le vertige*, 161–94.

la discussione era stato assai dettagliato nell'indicare alcuni elementi su cui ci si poteva concentrare (come ad esempio il ruolo dei ministri, il senso della festa, il significato dei simboli della Pasqua), la sintesi della discussione rilevò un andamento per temi piuttosto generali (la distinzione tra una pratica liturgica di destra ed una di sinistra, quest'ultima spesso praticata a fatica, in piccoli gruppi, fuori dall'istituzione), e una generale sensazione di impossibilità di trovare un linguaggio nuovo per la celebrazione: «Entre une liturgie de droite qui regarde en haut et une liturgie de gauche qui se regarde dans un miroir – si affermava nella conclusione – il reste à trouver une liturgie qui soit évocatrice du vécu et provocation à vivre»⁷⁶. Si trattava del riconoscimento di un limite che in quello stesso periodo veniva condiviso anche da Bernard Besret, forse uno degli sperimentatori più attivi di questa ricerca nel campo della celebrazione: ormai allontanatosi da Boquen e dalla vita monastica, aveva riflettuto criticamente sull'eredità dell'esperienza dell'abbazia, riconoscendo che la «extraordinaire créativité liturgique» aveva creato sì «un climat émotif de qualité» ma non era stata in grado di «inventer une véritable pédagogie de la foi»⁷⁷.

A ulteriore testimonianza di queste difficoltà, la sintesi del gruppo di lavoro dedicato a *Pratique marxiste, pratique chrétienne* riportava il rifiuto di celebrare un minuto di silenzio in occasione della festa di Pentecoste. Qui si notava anche un'altra importante caratteristica dei chrétiens de gauche che rendeva difficile il percorso unitario, e cioè le numerose differenze di approccio al rapporto tra fede e marxismo. Il tema era chiaramente centrale per l'identità di larghissima parte dei partecipanti al convegno, e più in generale della loro area politico-religiosa di riferimento. Molti gruppi nel corso degli anni Sessanta e Settanta avevano fatto anche ufficialmente dichiarazioni di adesione ideologica al marxismo o di impegno in nome del socialismo: in reazione a questo, intorno alla metà degli anni Settanta cominciò ad articolarsi una risposta da parte della gerarchia ecclesiastica. Esaurita infatti la fase interlocutoria successiva al riconoscimento del pluralismo di militanze, che aveva portato alla luce importanti divisioni in seno al cattolicesimo francese in occasione della Sessione pastorale del 1974, uno dei suoi protagonisti, mons. Matagrin, cominciò un percorso di pubblica critica del marxismo, e di denuncia dei limiti del dialogo con il cristianesimo. Il 4 gennaio 1976 pubblicò un primo messaggio sul bollettino della sua diocesi, cui seguì il mese successivo una vera e propria nota

⁷⁶ *Célébration, eucharistie et pratique militante*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976. Gli altri atelier avevano per temi *Dire le contenu de notre foi aujourd'hui à partir d'une pratique militante*, *Jésus et sa signification pour notre pratique militante*, *Catéchèse et pratique militante*, e si trovarono ad affrontare simili problemi.

⁷⁷ Bernard Besret, *De commencement en commencement : itinéraire d'une déviance* (Paris: Éditions du Seuil, 1976), 48.

episcopale che suscitò vaste reazioni tra i chrétiens de gauche: venne diffuso un appello, firmato da tutti i movimenti organizzatori di Orléans, e a titolo personale anche da diversi teologi e laici, in cui si esprimeva il disaccordo con la nota del vescovo di Grenoble, sottolineando l'unità nell'opposizione al testo di Matagrín nonostante gli approcci politici e religiosi differenziati. La dichiarazione, secondo l'appello, si inseriva in una congiuntura politica di repressione anticomunista – legata ai successi dell'Union de la gauche in Francia e del Pci in Italia – e faceva continue confusioni su una distinzione che per i chrétiens de gauche era invece fondamentale, e cioè il marxismo come filosofia, come metodo di analisi o pratica rivoluzionaria. Matagrín veniva accusato di non prendere in considerazione la complessità dei dibattiti che si svolgevano in seno al marxismo, e in cui molti cristiani avevano preso parte trovando compatibilità tra il loro modo di vivere la fede e la loro interpretazione del marxismo⁷⁸.

L'unità su questi temi si trovava quindi nei momenti in cui la libertà di ricerca e il riferimento politico e ideologico al marxismo venivano messi in discussione. All'interno della galassia dei chrétiens de gauche invece le differenze erano molteplici, ed emergevano bene dalla sintesi dei lavori dell'atelier sul rapporto tra marxismo e cristianesimo. Si individuavano da un lato coloro che cercavano di capire quali aspetti del marxismo fossero compatibili con la fede, giustificando innanzitutto la validità dell'analisi socio-economica: questo era il minimo comune denominatore a tutta l'area cattolica che aveva fatto una scelta di carattere socialista; c'era poi chi arrivava ad affermare che il metodo marxista mettesse in questione la fede, permettendo di approfondirla e di liberarla dalle scorie alienanti, ma rifiutava un approccio marxista globale alla realtà, in quanto negatore della trascendenza ed eccessivamente meccanicista – secondo una impostazione che abbiamo visto nelle riflessioni di Warnier e de La Vie Nouvelle. Dall'altro lato c'erano invece posizioni più radicali che rifiutavano di affrontare la questione delle compatibilità, ritenendo che non si potessero separare artificialmente l'analisi socio-economica del marxismo e il materialismo dialettico, e che sfociavano in posizioni di «ateismo cristiano» o di messa tra parentesi della questione della fede⁷⁹.

Cercando di trarre un bilancio sul lavoro delle commissioni, Warnier sottolineava come a fronte di un retroterra sociologico comune («cristiani in ricerca», militanti, appartenenti soprattutto alle classi medie) ci fossero differenze significative che rimandavano soprattutto all'opposizione politica tra la

⁷⁸ *Soixante personnalités chrétiennes : des simplifications sommaires et des définitions caricaturales*, «Le Monde», 4 febbraio 1976, riportato anche in *Réponses à Mgr Matagrín*, «Notre Combat», n. 87, marzo 1976

⁷⁹ *Pratique marxiste, pratique chrétienne*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976.

sinistra socialista (strategia elettorale, presa del potere, controllo degli apparati dello Stato) ed estrema sinistra (trasformazione dei rapporti sociali nelle lotte, contestazione e distruzione degli apparati). Chiedendosi se queste differenze fossero conciliabili, Warnier sottolineava, ma solo in seconda battuta, che c'era stato un accordo generale sulla denuncia dell'ideologia religiosa, intesa come un ostacolo all'avanzata del socialismo e alla scoperta di una fede non alienata. Da ultimo, riprendendo le considerazioni emerse negli ultimi atelier, l'animatore nazionale della Vie Nouvelle sottolineò l'incapacità di passare ad una fase costruttiva nella riappropriazione della fede, a fronte di una volontà «quasi patetica» di superare questo scoglio: «Nous balbutions, nous avons un immense effort à faire mais peut-être sommes nous persuadés qu'il faut le faire»⁸⁰.

Il dibattito successivo riguardò però soprattutto l'ipotesi di lavoro sulla costituzione di Cristiani per il socialismo presentata da Bernard Schreiner a nome degli organizzatori. In essa, dopo aver ricordato la scelta socialista di molti cristiani, la necessità di lottare contro il cristianesimo dominante in quanto ostacolo alla trasformazione della società e l'impegno per la trasformazione della Chiesa, venivano elencate le caratteristiche che poteva assumere il movimento di Cristiani per il socialismo. In Francia, Cps poteva rappresentare un luogo di discussione e approfondimento per tutti i cristiani che avevano compiuto una scelta di classe, solidale con gli altri movimenti Cps nel mondo e con un triplice compito: dare testimonianza alle masse cristiane della coerenza tra i progetti socialisti e le esigenze del Vangelo; lottare contro l'ideologia religiosa, per trasformare le Chiese in luoghi di libertà non più complici del capitalismo; favorire la ricerca di una riformulazione della fede. Delineando invece i caratteri che Cps non avrebbe dovuto avere, è possibile notare che la principale preoccupazione dei movimenti organizzatori del convegno di Orléans fosse il suo carattere di massa: dopo aver specificato ancora una volta l'intenzione di non creare un partito cristiano e di garantire il pluralismo politico interno, l'ipotesi di lavoro affermava il rifiuto di fare di Cps un gruppo settario e dogmatico, senza una base reale, un gruppo marginale in più senza influenza nelle Chiese. Per questo motivo si considerava necessaria una presenza dei movimenti all'interno degli organi dirigenti di Cps, che si prevedeva potesse nascere entro la fine dell'anno⁸¹.

Il dibattito fu aperto da Eric Brauns, Louis Giacometti, Yvonne e Marcel Lepetit, membri di un piccolo gruppo parigino di cristiani militanti nel Partito comunista. Questi non intendevano

⁸⁰ Philippe Warnier, *Convergences et divergences*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976

⁸¹ *Chrétiens pour le socialisme : une hypothèse de travail pour la France*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976

rappresentare la posizione ufficiale del Pcf, dal momento che non esisteva una corrente cristiana organizzata all'interno del partito di Georges Marchais.

Il rapporto del PCF con il mondo cattolico era stato segnato da un'esperienza che rimaneva profondamente ancorata nella memoria storica del partito, e cioè la strategia della «mano tesa». L'appello del segretario del partito Maurice Thorez negli anni del Fronte popolare ai cattolici rimase infatti come riferimento centrale della politica del PCF anche negli anni seguenti, nonostante negli anni Trenta questa mano fosse stata generalmente e sdegnosamente rifiutata.

Dopo aver riconosciuto l'apporto dei cattolici alla Resistenza, anche tra le file dei partigiani comunisti, un nuovo interesse per l'evoluzione del mondo cattolico si era avuta negli anni del Concilio, salutando in modo particolarmente positivo l'enciclica di Giovanni XIII *Pacem in Terris*. Alla riunione del Comitato centrale del marzo 1966, il segretario Waldeck Rochet affermò di apprezzare gli sforzi di «modernizzazione» che stava compiendo la Chiesa cattolica, dichiarando ancora una volta la disponibilità del partito ad una collaborazione sul campo della giustizia sociale e della pace. Al Congresso del 1970 venne poi adottata la tesi 30 che ufficializzava questa disponibilità all'incontro: «c'est à l'ensemble de la grande masse des chrétiens que nous proposons l'action commune», un interessamento che veniva giustificato dal nuovo segretario Marchais in un'intervista al giornale «La Croix» insistendo particolarmente sull'evoluzione della gerarchia.

Il rapporto presentato da Marchais al Congresso straordinario dell'ottobre 1974 affermava di non cercare «avec les croyants une impossible conciliation idéologique», e che il partito non intendeva «choisir à leur place comment ils doivent être chrétiens»⁸². Qualche mese prima lo stesso Marchais era stato invitato al raduno nazionale della JOC *Objectif 74* (luglio 1974), a dimostrazione da un lato della fascinazione delle organizzazioni operaie dell'Azione cattolica per il programma dell'Union de la gauche e dall'altro anche della disponibilità dei vescovi ad accettare questo tipo di compromissioni politiche in cambio, evidentemente, della rinuncia da parte dei militanti cristiani a coinvolgere nella loro critica alla società anche l'istituzione ecclesiastica. I pronunciamenti di Marchais infatti seguivano una strategia di avvicinamento alla Chiesa che si rivolgeva principalmente alle organizzazioni giovanili dell'Azione cattolica (JOC ed ACO) e intendeva offrire garanzie alla gerarchia ecclesiastica sull'assenza di prospettive di ateismo militante.

⁸² La relazione di Marchais al XXI Congresso del PCF è riportata in «Cahiers du Communisme», novembre 1974

Solo tre giorni dopo l'incontro dei *chrétiens de gauche* ad Orléans, Marchais tornò a fare un nuovo appello ai cristiani durante un discorso a Lione: «oggi, in Francia, l'azione comune dei comunisti e dei cristiani deve assumere una dimensione nuova. Essa può e deve rivestire una importanza decisiva». Ancora una volta ci si rivolgeva ai cristiani come lavoratori, riconoscendo le motivazioni religiose che spingevano i cristiani all'impegno politico per la giustizia, e tuttavia si rifiutava di prendere posizione rispetto alle loro opzioni religiose: quarant'anni dopo, la nuova *main tendue* non cadeva nel vuoto⁸³. A queste affermazioni si aggiungeva l'aggiunta di un vero e proprio settore di lavoro della Direzione nazionale del partito incaricato specificatamente delle relazioni con i credenti, il quale – a dimostrazione dell'interesse estremamente specifico del Partito per ACO e JOC – a volte era designato espressamente come settore delle relazioni con «les milieux et mouvements chrétiens»⁸⁴.

La posizione espressa dal PCF nei confronti dei cristiani non suscitava particolare entusiasmo nell'area di riferimento dei Cristiani per il socialismo. André Laudouze su «Notre Combat» criticò la sottovalutazione del partito di Marchais del reale peso ideologico dell'apparato ecclesiastico, motivo per cui veniva rifiutata ogni attenzione alle lotte portate dai cristiani all'interno della struttura ecclesiale per permettere lo spostamento delle masse cristiane nel campo rivoluzionario⁸⁵.

In più, con una significativa coincidenza con il dibattito che si sarebbe svolto in Italia non molto tempo dopo, lo stesso Eric Brauns, militante cristiano nel partito, pose la questione della riforma dello Statuto nelle parti che riguardavano l'adesione al marxismo-leninismo⁸⁶. Come il PCI, anche il PCF arrivò a rivedere il suo Statuto durante il XXIII Congresso nel 1979, sostituendo il riferimento al marxismo-leninismo con quello, meno pesantemente connotato, del «socialismo scientifico».

Questa strategia del PCF era inserita all'interno del difficoltoso e a tratti schizofrenico tentativo del partito di Marchais di presentarsi come una forza politica pronta a governare il Paese (attraverso l'Union de la gauche) e conseguentemente a rivedere il proprio schieramento internazionale seguendo

⁸³ Belouet, «D'une main tendue à l'autre». Cfr. anche il primo studio di Etienne Fouilloux, *40 ans de « main tendue » et ceux qui l'ont prise*, «Autrement», n.8, febbraio 1977

⁸⁴ Tra il 1976 e il 1985 il settore fu diretto da Maxime Gremetz, che curò anche la prefazione ad un volume che raggruppava al suo interno le varie dichiarazioni sul tema da parte dei segretari del Partito: Georges Marchais e Georges Hourdin, *Communistes et chrétiens, communistes ou chrétiens* (Paris: Editions Sociales, 1976). Nell'archivio del PCF presso gli Archives départementales de La Seine-Saint-Denis sono conservati il fondo del settore (261J29) e il fondo personale di Gremetz (298J).

⁸⁵ *Débat sur christianisme populaire et communisme populaire*, «Notre Combat», n. 90, giugno 1976

⁸⁶ Eric Brauns, *Questions d'un chrétien communiste à son parti*, «Notre Combat», gennaio 1977

la via tracciata da Berlinguer con l'eurocomunismo. A differenza dell'adesione del PCE, che creava problemi ai partiti fratelli per la propria posizione più apertamente ostile a Mosca, l'esigenza del PCF era quella di differenziarsi da un Partito socialista che stava rapidamente conquistando il primato tra le forze della sinistra. Questa esigenza portò il partito francese a oscillare maggiormente nei suoi rapporti con Mosca, aderendo con meno convinzione alla proposta alternativa del Pci. Per questo motivo dopo un primo allineamento con Berlinguer nel gennaio 1974 in occasione della Conferenza di Bruxelles dei partiti comunisti occidentali, il PCF si divise da PCE e PCI sulla rivoluzione dei garofani in Portogallo, sostenendo pubblicamente la possibilità di un colpo di Stato guidato dal Partito comunista portoghese. Dopo questo incidente però continuarono gli incontri dei partiti eurocomunisti, fino all'incontro di Madrid del marzo 1977.

Come Carrillo, anche Marchais si distinse per una spinta al cambiamento fatta anche di dichiarazioni personali e improvvisate che scavalcavano il rigido processo decisionale collettivo del partito: nel maggio 1975 ruppe il primo tabù, parlando esplicitamente di «stalinismo» - un concetto fino a quel momento rifiutato dal partito come revisionista. Il 7 gennaio 1976 espresse in una intervista televisiva la necessità di sbarazzarsi del riferimento alla dittatura del proletariato, provocando l'ira di diversi intellettuali – compreso Althusser⁸⁷. Da ultimo, la parabola eurocomunista del PCF cominciò il suo tratto discendente nelle forti critiche espresse al dissenso sovietico, passando per la rottura dell'Union de la gauche fino al distacco definitivo con gli altri partiti europei in occasione dell'intervento militare sovietico in Afghanistan, giustificato dal partito di Marchais in una dichiarazione dell'11 gennaio 1980.

Tornando alla visione di Cps da prospettata dai cristiani del PCF, elemento centrale era significativamente la questione del pluralismo politico dei cattolici: il fenomeno (giudicato positivo) della secolarizzazione, avrebbe dovuto portare i cristiani di sinistra ad evitare il rischio di costruire una nuova sintesi politico-religiosa a sostituzione della precedente, non parlando esplicitamente di «pericolo integrista» (come in Italia), bensì più genericamente di «ricadere nella stessa problematica dominante nella Chiesa». Perciò, Cps si sarebbe dovuto limitare nei suoi compiti, mostrando la

⁸⁷ Sulla politica del PCF in questo periodo cfr. da ultimo Roger Martelli, Jean Vigreux, e Serge Wolikow, *Le parti rouge : une histoire du PCF, 1920-2020* (Malakoff: Armand Colin, 2020), 210–15. Per un focus sull'eurocomunismo francese in comparazione con l'esperienza italiana si rimanda a Di Maggio, *The Rise and Fall of Communist Parties in France and Italy*, 157–210.. Per una ricapitolazione delle varie fasi dell'atteggiamento del PCF rispetto ai cristiani si vedano Christian Grenier, *La strategie du PCF par rapport aux masses chrétiennes. Quelques éléments de réflexion*, «La Lettre», n. 202-203, giugno-luglio 1975 e J. Chatagner, *Les stratégies des partis*, «La Lettre», n. 218, ottobre 1976.

compatibilità tra scelta socialista e cristianesimo, senza però fare una propria autonoma proposta politica⁸⁸. In occasione della pubblicazione degli atti del convegno di Orléans sulla rivista «Notre Combat», Marcel Lepetit precisò le motivazioni squisitamente politiche legate a questo tipo di preoccupazione: esse rimontavano essenzialmente alla larga maggioranza di militanti e simpatizzanti del Partito socialista tra i dirigenti dei movimenti organizzatori. Volendo evitare che Cristiani per il socialismo diventasse «l'anticamera cristiana del PS», occorreva che il nuovo movimento si focalizzasse sulle problematiche di fede, definendo obiettivi di carattere ecclesiale⁸⁹. A proposito della riappropriazione della fede infatti, il gruppo di cristiani comunisti sottolineava come non dovesse trattarsi di uno sforzo volontaristico e conflittuale, ma che dovesse nascere da un reale confronto tra tutti i cristiani indipendentemente dalle loro concezioni politiche, dal momento che nessuna di queste era proprietaria esclusiva delle verità di fede⁹⁰. Le stesse preoccupazioni vennero espresse qualche mese più tardi in occasione del lancio di Cps, cui i Cristiani comunisti dichiararono di non voler partecipare come fondatori, limitandosi a dare la propria disponibilità ad entrare eventualmente nei gruppi locali che si sarebbero formati⁹¹.

Il direttore de «La Lettre» Jacques Chatagner si oppose direttamente a questa autolimitazione dei compiti di Cps, nell'idea che la lotta ideologica dovesse necessariamente essere legata ad una strategia politica verso la Chiesa, in accordo con le strategie dei partiti della sinistra⁹².

Warnier tornò invece ad esprimere i punti più rilevanti per La Vie Nouvelle, che riguardavano soprattutto il carattere di massa del movimento e la sua apertura al più ampio fronte progressista, il rapporto di collaborazione autonoma con i partiti e la presenza «non marginale» all'interno della Chiesa, tenendo con l'istituzione un rapporto non esclusivamente conflittuale⁹³.

⁸⁸ *Sur le projet de Cps en France : ce qu'en pensent des chrétiens, membres du Parti Communiste français*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976

⁸⁹ Marcel Lepetit, *CPS doit-il définir une stratégie politique propre ?*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976

⁹⁰ *Sur le projet de Cps en France : ce qu'en pensent des chrétiens, membres du Parti Communiste français*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976.

⁹¹ Cfr. Verbale di una riunione tra Parrazon (JEC), Nicault (EE), Warnier (VN), Dravet (Franciscains et Socialisme), Lepetit, Giacometti, Brauns (Chrétien communistes), s.d. (ma prima metà 1977), in Archives Nationales du Monde du Travail, La Vie Nouvelle [d'ora in poi ANMT, VN], 2009-37-309, Débat Cps

⁹² Jacques Chatagner, *Des ambiguïtés à lever*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976

⁹³ Philippe Warnier, *Le point de vue de la Vie Nouvelle*, «Notre Combat», n. 92, ottobre 1976. Gli stessi punti erano stati indicati da Warnier in un documento interno per i responsabili locali del movimento: «Fiche technique» pour Cps, «Bulletin des animateurs», n. 2, ottobre 1976, insistendo sull'apertura ad ACO e JOC e sul dialogo con chi si definiva non marxista.

A poca distanza dall'assemblea di Orléans, i rappresentanti di Témoignage Chrétien, EE, JEC, ACU e Vie Nouvelle si riunirono per fare un bilancio di quanto si era visto nei due giorni di convegno. Bernard Schreiner sottolineò la «diversité inquiétante» emersa dal dibattito, che riguardava non solo il posizionamento politico ma anche il piano ecclesiale, specialmente sulle questioni del marxismo e della lotta di classe all'interno della Chiesa. Il direttore di «Notre Combat» riteneva quindi che occorresse riflettere sul tipo di pluralismo che avrebbe caratterizzato Cps, e soprattutto rafforzare l'unità interna del gruppo dirigente intorno ai punti fondamentali «afin de pouvoir ne pase tre court-circuités par les chrétiens marxistes ou une base trop spontanéoiste». Mentre i rappresentanti delle Equipes Enseignants ritenevano fosse necessario un maggiore lavoro di approfondimento, sembrò inizialmente prevalere la posizione più ottimista di Warnier: l'animatore nazionale de La Vie Nouvelle affermò infatti che lo scopo principale dell'incontro di Orléans, cioè un serio confronto di posizioni, era stato raggiunto, e l'azione del gruppo dei Cinque aveva costretto tutti i partecipanti ad un posizionamento rispetto alla loro proposta. Questo fatto poneva i movimenti in una posizione di forza che non poteva essere sprecata, e perciò Warnier propose che dopo l'estate venisse elaborata una piattaforma per il lancio di Cristiani per il socialismo, da prevedere nella tarda primavera dopo le elezioni amministrative⁹⁴.

3.3.3. La rottura: l'assemblea di Lille (1977)

La fine dell'assemblea di Orléans portò all'inizio di una diffusione dei gruppi locali, in attesa che venisse decisa e formalizzata una rete nazionale di riferimento. Già prima di Orléans erano nati alcuni collettivi che prendevano il nome di Chrétien pour le socialisme, con l'intenzione di proporsi come organismi unitari a livello locale capaci di raggiungere anche gli «isolati» che non avevano militanza politica o religiosa. Erano in fase di costituzione dei gruppi locali in tutta la Francia, per quanto in moltissimi casi non si arrivasse oltre ad una riunione informativa tra i rappresentanti dei movimenti⁹⁵. Erano apparse informazioni anche sull'avvio di gruppi Cps a Pau, Parigi Nord, Angers, Nizza e Troyes⁹⁶. In alcune città in cui erano già presenti organizzazioni attive sul fronte della contestazione

⁹⁴ Verbale della riunione dei 'Cinque', 10 giugno 1976, in ANMT, VN 2009-37-309, Débat Cps

⁹⁵ Un primo censimento di gruppi fatto dai dirigenti de La Vie Nouvelle nel febbraio 1977 contava 33 realtà locali in cui si era quantomeno tenuta una prima riunione. Cfr. *Fichier Cps*, febbraio 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

⁹⁶ Notizie dai gruppi, «Notre Combat», n. 96, aprile 1977

religiosa i gruppi Cps che vennero creati rispondevano pressoché totalmente alle realtà già preesistenti: così ad esempio il gruppo di Nantes, creato da Jean Guichard e dal Cercle Jean XXIII, o quello di Nancy, egemonizzato dai *Chrétien-marxistes*, così come il gruppo di Marsiglia⁹⁷.

Nonostante una serie di scambi intrattenuti con i movimenti, l'ACO annunciò pubblicamente la sua decisione di non partecipare all'esperienza di Cristiani per il socialismo, dopo aver già rifiutato di intervenire all'assemblea di Orléans. Attraverso la pubblicazione di una lettera che i suoi dirigenti avevano indirizzato a *La Vie Nouvelle*, l'ACO giustificava la sua decisione sulla base di una radicale distanza interpretativa rispetto ai confini rispettivi dell'azione politica e della scelta religiosa. Se infatti, coerentemente con i principi della pastorale d'ambiente che avevano caratterizzato l'Azione cattolica specializzata, il dinamismo operaio costituiva un luogo privilegiato dell'incontro di Gesù con i lavoratori, era solo all'interno delle organizzazioni storiche del movimento operaio che si potevano discutere modelli alternativi di società e proporre di conseguenza strategie politiche efficaci. Segnalando così la distanza profonda dalle posizioni dell'area rivoluzionaria dei *chrétiens de gauche*, l'ACO dichiarava esplicitamente che «entre chrétiens nous nous refusons à faire cette analyse et nous ne nous reconnaissons aucune compétence particulière pour définir un autre modèle de société [...] Regrouper des chrétiens pour le socialisme comme la manifestation visible de l'Église à naître nous apparaît comme une nouvelle forme de cléricisme».

In Cristiani per il socialismo, i rappresentanti dell'ACO notavano quindi la tentazione integrista del partito cristiano, anche se significativamente – a differenza ad esempio del caso italiano – l'aggettivo «integrista» non veniva utilizzato, preferendo appunto il termine «clericismo». Da ultimo, la distanza era profonda anche in merito all'azione all'interno della Chiesa: l'ACO infatti si era più volte pubblicamente dichiarata a favore del socialismo, e aveva affermato che la sua prassi di incontro collettivo della classe operaia con Gesù aveva certamente degli effetti in termini di ricomposizione del linguaggio della fede ed approccio ai sacramenti. Nella lettera di rifiuto di partecipare a Cps, i responsabili dell'organizzazione operaia parlavano di un contributo «au lent renouvellement de l'Église universelle», che evidentemente strideva con il senso di urgenza di trasformazione della Chiesa (che portava quindi anche ad un atteggiamento conflittuale) che emergeva dall'appello dei Cristiani per il socialismo⁹⁸.

⁹⁷ Vedi la descrizione dei gruppi riportata in «La Lettre», n. 225, maggio 1977

⁹⁸ ACO: *pourquoi nous disons non aux Chrétiens pour le Socialisme*, «Notre Combat», n. 97, maggio-giugno 1977

Warnier rispose al segretario generale dell'ACO Jean Body, criticando aspramente il metodo di risposta pubblica a seguito di una serie di incontri privati ancora interlocutori. In particolare, l'animatore de la Vie Nouvelle negò la volontà di Cps di costituirsi in organizzazione politica cristiana, e segnalò il controsenso della rigida separazione tra piano religioso e piano politico, a maggior ragione da parte di una realtà come l'ACO, che finiva per mettere così implicitamente in discussione se stessa: come si poteva affermare infatti che l'incontro dei lavoratori con Dio avvenisse al di fuori delle strutture della Chiesa se l'ACO stessa era, a tutti gli effetti, una struttura di Chiesa?⁹⁹ Analizzando questo scambio, il sociologo André Rousseau ricondusse le differenze di impostazione tra i promotori di Cps e i dirigenti dell'ACO ad una diversità di strategia in campo ecclesiale che sottostava ad un diverso *milieu* sociale e culturale di riferimento. Si opponevano così una strategia d'avanguardia e una strategia «d'apparato» o «di riconoscimento»: la prima era rappresentata da una piccola borghesia intellettuale radicalizzata che importava nel campo religioso i propri interessi politici attraverso pratiche conflittuali con l'autorità ecclesiastica; la seconda, di estrazione operaia, limitava la propria critica religiosa al fine di garantire la legittimità della propria azione sociale e politica¹⁰⁰.

Questa divisione, particolarmente chiara nel contesto francese ma per molti versi comune anche alle altre realtà analizzate in questo lavoro, ha il pregio di mettere in relazione due modelli alternativi ma, trovando l'origine di queste diversità nel background sociale dei suoi protagonisti, rischia di sottovalutare le dinamiche di lungo periodo che connettono queste due «strategie». Abbiamo infatti ricordato come il metodo qui espresso dall'ACO si fosse costruito nel corso del tempo come caratteristico della pastorale d'ambiente esemplificata dalla JOC e, in generale, avesse costituito uno dei metodi privilegiati del rapporto tra Chiesa e società nel secondo dopoguerra, attraverso l'Azione cattolica specializzata. Complessivamente questo modello era andato in crisi tra la metà degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, attraverso le numerose crisi di autorità che abbiamo richiamato, e che nel caso francese trovarono una risposta prima nel riconoscimento del pluralismo politico dei cattolici e poi nell'abbandono del mandato episcopale sui movimenti di Azione cattolica stabilito nel

⁹⁹ Lettera di Philippe Warnier a Jean Body, segretario generale ACO, 10 novembre 1976, In ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹⁰⁰ André Rousseau, *Chrétiens pour le socialisme et Action Catholique Ouvrière*, «Social Compass», n. 1, 1978, pp. 101-123. Questa tesi è stata aggiornata e riproposta più recentemente dall'autore in André Rousseau, «Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978)», *Histoire@Politique*, fasc. 3 (2016).

1975. Per molti versi si può dire quindi che Cristiani per il socialismo costituissero un tentativo di risposta alla crisi di questo modello di relazione della Chiesa con la società, trovando nella militanza politica attiva e diretta la sua caratteristica essenziale. Si trattava di un tipo di risposta che esigeva quindi non solo una ridefinizione del rapporto tra fede e politica, oltre la tradizionale separazione dei piani, ma anche una nuova riflessione sul senso dell'unità della Chiesa in una realtà politicizzata e plurale. Allargando lo spettro d'indagine e andando oltre le specificità del caso francese, appare forse più chiaro che oltre alla differenza sociale (il cui peso non può certamente essere negato) a prevalere fosse la scelta strategica tra una soluzione di continuità ed una di rottura nel proporre alla Chiesa il confronto con la società in profonda trasformazione negli anni Settanta. L'ACO, nel suo rifiuto di portare la contestazione all'interno della Chiesa, intendeva evidentemente proporre un modello di comportamento dei cattolici fondato sulla separazione della sfera politica dalla sfera religiosa, che sembrava concedere all'organizzazione un sensibile vantaggio in termini di pratica politica concreta, sulla quale i vescovi avevano rinunciato al potere di direzione.

A complicare il quadro, si può rilevare in aggiunta come questa scelta non si limitasse al solo binomio Azione cattolica – chrétiens de gauche. Ad un livello più basso, all'interno dei chrétiens de gauche (come abbiamo ampiamente mostrato nel raccontare i conflitti interni a Cps) si rilevava infatti un'ulteriore divisione, pur condividendo la prospettiva di una rottura con il modello di Azione cattolica precedente (tra riformisti e rivoluzionari). A un livello superiore invece, oltre all'estremo costituito dal fronte conservatore e reazionario (fino alle punte anticonciliari rappresentate dallo scisma della Fraternità San Pio X del vescovo Marcel Lefebvre), si stava delineando un'ulteriore alternativa, esemplificata dai movimenti carismatici che avrebbero guadagnato estrema popolarità nel decennio successivo e particolarmente inquadrata organizzativamente e ideologicamente in movimenti come Comunione e liberazione in Italia¹⁰¹.

¹⁰¹ Sui movimenti carismatici in Francia cfr. Olivier Landron, *Les communautés nouvelles: nouveaux visages du catholicisme français* (Paris: Cerf, 2004). Sul caso Lefebvre da ultimo Olivier Landron, *A la droite du Christ: les catholiques traditionnels en France depuis le concile vatican II: 1965-2015* (Paris: Cerf, 2015); Yves Chiron, *Histoire des traditionalistes* (Paris: Tallandier, 2022). Quest'ultimo volume, che aggiorna la bibliografia di riferimento, sottovaluta tuttavia il valore fortemente politico, oltre che ecclesiale, della ribellione del vescovo. Su questi aspetti sono fondamentali le ricostruzioni di Giovanni Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio: i tradizionalisti alla riconquista di Roma* (Roma: Laterza, 2011); Daniele Menozzi, «Il caso Lefebvre. Un esito scismatico dell'ideologia di cristianità davanti alla svolta conciliare», in *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione* (Torino: Einaudi, 1993).

Significativamente, nel corso del pontificato montiniano, il manifestarsi dell'*affaire* Lefebvre non sembrò suscitare particolare interesse nella sinistra cattolica: André Mandouze (su «Le Monde», 10 agosto 1976) ne parlò in termini di problemi «istituzionali» classici, Georges Montaron su «Témoignage chrétien» (19 agosto 1976) la descrisse come una

Il rifiuto delle organizzazioni operaie dell’Azione cattolica rappresentò una importante difficoltà per i movimenti impegnati nella nascita di Cps. Abbiamo visto infatti come la più ampia partecipazione dell’area della sinistra cristiana dovesse essere una qualità essenziale della nuova formazione, per evitare che si creasse un ennesimo piccolo gruppo isolato e scarsamente rappresentativo, incapace quindi di incidere sul fronte ecclesiale. A questo si aggiungeva una considerazione di carattere ideologico, legata alla maggiore credibilità che avrebbe avuto un movimento di ispirazione socialista con una solida base operaia, che ACO e JOC avrebbero potuto garantire. Che questo rifiuto avesse creato sfiducia nelle concrete possibilità di creazione di Cps lo dimostra ad esempio una lettera di Pierre Dunand, responsabile del gruppo La Vie Nouvelle di Bayonne, a Philippe Warnier: raccontando le difficoltà, le reticenze ed il vero e proprio disinteresse che aveva riscontrato nel tentativo di impiantare un gruppo Cps nella sua città, Dunand riferì all’animatore nazionale di un suo recente viaggio in Spagna, in cui aveva avuto modo di conoscere la realtà dei Cristiani per il socialismo. Il responsabile di Bayonne giudicava come elementi che avevano favorito la nascita del movimento in Spagna, oltre alla situazione politica del paese e l’impegno clandestino di molti cattolici, soprattutto la pressoché totale sparizione dei movimenti di Azione cattolica (in particolare dell’ACO) e l’inesistenza di gruppi cattolici all’interno del movimento socialista. In Francia invece, come abbiamo potuto vedere, l’Azione cattolica operaia godeva ancora di buona salute, aveva attraversato senza troppe difficoltà la crisi d’autorità degli anni Settanta, e l’esperienza dell’Union de la gauche unita al riconoscimento del pluralismo politico da parte della gerarchia aveva consentito ai cattolici di impegnarsi più attivamente all’interno di partiti e sindacati. Sembrava quindi che non ci fossero spazi, a livello politico ed ecclesiale, perché un esperimento del genere potesse impiantarsi fruttuosamente in Francia¹⁰². Questa testimonianza mostra quindi come anche nella percezione dei protagonisti dell’epoca fosse piuttosto evidente come la soluzione prospettata dal cristianesimo progressista emerso dalla contestazione del Sessantotto costituisse una alternativa al modello di Azione cattolica ereditato dal dopoguerra.

Per cercare di rispondere al rifiuto di ACO e JOC, i rappresentanti dei cinque movimenti si impegnarono per reclutare dei dissidenti operai che dichiarassero la loro disponibilità a partecipare alla nascita di Cristiani per il socialismo, in modo da dimostrare che, stante la posizione ufficiale

questione «secondaria», e «La Lettre», più radicalmente, etichettò semplicemente come «falso» il conflitto tra Lefebvre ed i vescovi francesi (gennaio 1977).

¹⁰² Lettera di P. Dunand a Ph. Warnier, 8 maggio 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

espressa dall'ACO, esisteva una realtà operaia cristiana interessata a Cps¹⁰³. Da questo testo, preparato in buona parte da Max Dravet di Franciscains et Socialisme, emerse un piccolo Collectif Ouvrier che avrebbe avuto una sua rappresentanza autonoma all'interno della nuova formazione di Cristiani per il socialismo, costituendo però una realtà pressoché solo di facciata.

Sulla base del dibattito di Orléans, i movimenti che avevano organizzato l'incontro presentarono ad una conferenza stampa una piattaforma per il lancio di Cps, il 2 dicembre 1976. Il testo fu elaborato in una serie di riunioni tra settembre e dicembre da parte di sette dirigenti nazionali dei cinque movimenti, motivo per il quale venne ricordato come «piattaforma dei sette»¹⁰⁴.

Il documento, che ottenne il sostegno di Georges Casalis e di Franciscains et Socialisme¹⁰⁵ era composto di quattro parti: le prime tre proponevano rispettivamente un'analisi della società, della Chiesa, e dei cristiani rivoluzionari, mentre l'ultima riguardava più direttamente il progetto di costituzione di Cristiani per il socialismo in Francia¹⁰⁶. Dopo aver elencato i numerosi fronti di lotta aperti nella società, che mostravano lo stato di profonda crisi del capitalismo internazionale, la piattaforma affermava che le organizzazioni della sinistra rappresentavano una seria alternativa al sistema di potere attuale. A proposito della Chiesa francese si continuavano a sostenere le posizioni elaborate tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà del decennio successivo: la Chiesa, ancora capace di incidere nella formazione e diffusione di valori sociali e politici, costituiva un ostacolo alla lotta per il socialismo, motivo per cui occorreva agire per una sua trasformazione; e la lotta di classe che imperversava nella società creava delle fratture anche all'interno del corpo ecclesiale, il quale per questo era diviso lungo tutto lo spettro politico e sociale. La piattaforma individuava tre forze principali all'interno della Chiesa in questo momento storico, seguendo la tripartizione già proposta da Warnier: una frangia integrista-tradizionalista, rappresentante dei difensori dell'ordine politico e religioso stabilito, contraria ad ogni trasformazione in senso progressista e visceralmente anticomunista; una corrente, maggioritaria nell'episcopato e nel laicato organizzato, realmente aperta

¹⁰³ *En désaccord avec l'ACO des militants ouvriers chrétiens disent oui a CPS*, «Notre Combat», n. 97, maggio-giugno 1977

¹⁰⁴ Si trattava di Mirelle Nicault (EE), Philippe Warnier (VN), André Laudouze (TC), Jean Marie Stock (ACU), Bernard Schriener (Notre Combat), Benoit Habert (JEC), Philippe Parazon (JEC). I verbali delle riunioni (2 settembre, 30 settembre e 20 novembre 1976) sono consultabili in ANMT, VN, 2009-27-309, Débat Cps.

¹⁰⁵ Vedi anche il resoconto sul bollettino del movimento *Reflexions sur Franciscains et socialisme et Cps*, «Espaces7», n. 3, febbraio 1977

¹⁰⁶ Secondo la divisione dei compiti stabilita nella riunione del 2 settembre 1976, la prima parte fu preparata da Jean-Marie Stock, la seconda da Parazon e Habert, la terza da Warnier e l'ultima da Schreiner. ANMT, VN, 2009-27-309, Débat Cps

sul piano religioso e critica nei confronti delle ingiustizie della società, il cui limite maggiore consisteva nell'incapacità di rimettere globalmente in causa la società capitalistica; un'ultima corrente, infine, rappresentata dai cristiani di sinistra.

L'analisi si concentrava soprattutto sul secondo gruppo, il quale si dimostrava incapace di prendere seriamente le distanze dal capitalismo attraverso il rifiuto di una prospettiva di classe e la preconizzazione di una sorta di terza via riformista, vista come più aderente alle esigenze evangeliche di riconciliazione, universalità e amore fraterno. Così facendo, affermava il documento, la Chiesa dava un apporto implicito all'ideologia dominante, sia attraverso la riproduzione al proprio interno di principi organizzativi gerarchici ed antidemocratici (come la netta separazione tra clero e laicato) sia attraverso un discorso etico e religioso idealista, moralizzante ed individualista.

Si tornava a criticare il riconoscimento ambiguo del pluralismo da parte della gerarchia, la quale ancora coltivava l'illusione che la pratica politica e sociale potesse differenziarsi senza effetto sull'unità di fede della comunità ecclesiale, cercando in questo di mettere al riparo l'istituzione da conflitti che però la attraversavano necessariamente. Per questo, nel rifiuto di fare una nuova Chiesa ma con l'intento di rompere le solidarietà della Chiesa con l'ideologia dominante, i Cristiani per il socialismo

luttent pour un véritable pluralisme, qui ne nie pas les conflits politiques et théologiques qui traversent les Églises. Ce pluralisme sera fondé sur la confrontation de communautés dont les pratiques sociales et les expressions de foi seront différentes. Cette confrontation ouvrira un chemin difficile vers une unité qui, donnée par Jésus-Christ, est paradoxalement à construire par les chrétiens, comme promesse et comme tâche¹⁰⁷.

A proposito dei cristiani di sinistra, la piattaforma riconosceva un tratto comune nell'influenza della pratica rivoluzionaria sulla fede, e conseguentemente nell'uguale sforzo di critica alla teologia dominante che poneva questi nuovi cristiani in un perenne atteggiamento di ricerca, con l'esigenza di dare testimonianza di questa esperienza. Questi tratti comuni, si diceva, avrebbero permesso di superare le numerose differenze di sensibilità e di atteggiamento presenti all'interno di questa corrente.

Concludendo, le caratteristiche in positivo e in negativo che Cristiani per il socialismo avrebbe dovuto avere erano le stesse riportate nell'ipotesi di lavoro preparata ad Orléans, con una maggiore insistenza

¹⁰⁷ *Plate-forme pour Cps*, «Notre Combat», n. 94, dicembre 1976-gennaio 1977

sulla massima apertura del movimento e sull'assenza di un'unica strategia in campo politico. A livello organizzativo, si continuava a sottolineare la necessità di garantire l'autonomia dei movimenti che avrebbero fatto parte di Cps, i quali avrebbero dovuto far parte di un Consiglio nazionale assieme ai rappresentanti dei gruppi di base. Per gli interessati alla proposta di Cps, veniva convocata un'assemblea generale costitutiva nell'aprile del 1977¹⁰⁸.

Nello stesso periodo tuttavia fu pubblicata un'altra piattaforma per il lancio di Cps, che si pose quindi inevitabilmente come concorrente a quella dei movimenti. Lo scontro tra le due anime della sinistra cristiana francese divenne quindi inevitabile.

La piattaforma elaborata dai responsabili della rivista «La Lettre», il Cercle Jean XXIII ed i chrétiens-marxistes si discostava da quella dei "sette" nei punti sostanziali su cui il disaccordo si era già creato precedentemente: il conflitto con l'istituzione ecclesiastica e il carattere politico autonomo di questa azione di lotta all'ideologia religiosa. Nell'analisi proposta da questa seconda piattaforma era proprio l'ideologia religiosa il perno attorno al quale ruotavano tutte le «contraddizioni della coscienza cristiana» in quest'epoca di crisi del capitalismo. L'esistenza di questa ideologia faceva sì che a livello politico, istituzionale e teologico permanesse sempre un «residuo cristiano» che non poteva essere sottoposto a critica. Il radicalismo de «La Lettre» e della componente che si riuniva attorno alla rivista intendeva opporsi proprio alla permanenza di questo residuo, intendendo sottoporre ad una critica corrosiva ogni aspetto dell'esperienza cristiana, alla luce della prassi e della teoria marxista. Per questo motivo, il terreno specifico d'azione di un movimento come Cristiani per il socialismo avrebbe dovuto essere

celui de l'idéologie religieuse sous toutes ses formes et quel que soit le domaine, explicitement religieux, ou politique, moral, où elle exerce son influence. Il ne s'agit pas de réunir les chrétiens qui, d'ores et déjà à une organisation politique de la gauche, mais de contribuer, par cette lutte spécifique, à renforcer le mouvement de passage des masses, influencées par l'idéologie religieuse, de la passivité politique ou du conservatisme à une attitude active et critique de lutte pour une transformation révolutionnaire de notre société.

Da ultimo, fu anche l'aspetto organizzativo a diventare acceso teatro di scontro: la seconda piattaforma infatti vedeva Cristiani per il socialismo come una federazione di gruppi di base, in cui i movimenti nazionali non avrebbero dovuto avere una posizione ed una rappresentanza autonoma,

¹⁰⁸ *Plate-forme pour Cps*, «Notre Combat», n. 94, dicembre 1976-gennaio 1977

contribuendo invece allo sviluppo della militanza a livello locale¹⁰⁹. Fu soprattutto su questo punto che si giocò la partita decisiva tra i due fronti dei chrétiens de gauche che, in questo ennesimo tentativo di dare vita ad una esperienza unitaria, si erano trovati ora formalmente distinti su due diverse piattaforme.

Senza menzionare quest'ultimo fronte di scontro, Martine Sevegrand riassunse il conflitto tra le due piattaforme facendo riferimento a tre differenze essenziali, e cioè la priorità degli obiettivi, l'analisi della Chiesa, la critica alla teologia dominante. Per la redattrice de «La Lettre», le divergenze di fondo riguardavano l'impegno nella lotta all'ideologia religiosa, la volontà di incontro o di scontro con la gerarchia e la ricerca militante di nuovi modi di vivere la fede attraverso la lettura materialistica della Bibbia¹¹⁰, mentre Warnier attaccava l'idealismo della seconda piattaforma riconducendolo all'influenza del gauchismo: il rifiuto della «prise du pouvoir ecclésial», cioè delle mediazioni istituzionali e del riconoscimento dell'unità della Chiesa, corrispondeva in campo religioso al rifiuto della strategia elettorale e della presa del potere in campo politico¹¹¹.

La seconda piattaforma aveva ricevuto l'appoggio di una parte del movimento dei Chrétiens critiques, che tuttavia aveva deciso di sciogliersi nell'ottobre 1976. Commentando polemicamente le motivazioni alla base dell'autodissoluzione del movimento, il segretario nazionale Henry Bouyol attribuiva un ruolo fondamentale alle divergenze in ambito politico, che avevano creato una profonda divisione tra chi intendeva coinvolgere il movimento in azioni e manifestazioni di partiti e sindacati e chi invece intendeva salvaguardarne rigidamente l'indipendenza. Rispetto ai Cristiani per il socialismo invece, Bouyol ribadiva quanto affermato in precedenza riguardo l'ambigua vicinanza alla Chiesa istituzionale e alla sinistra storica della piattaforma dei Cinque. A questo aggiungeva anche una considerazione a proposito del carattere più politico o più religioso di Cristiani per il socialismo, che ne avrebbe cambiato finalità e obiettivi. Non si era ancora capito infatti, a suo dire, se il movimento intendesse essere una federazione di gruppi cristiani e comunità di base o piuttosto un comitato di lotta e di azione a sostegno di esperienze di fede innovative e di riflessione critica e militante sul Vangelo¹¹².

¹⁰⁹ *Chrétiens pour le socialisme. Pour une plate-forme sans ambiguïtés*, «Notre Combat», n. 94, dicembre 1976-gennaio 1977, pubblicata anche in «La Lettre», n. 218, ottobre 1976

¹¹⁰ Martine Sevegrand, *Cps. Le débat est engagé en France*, «La Lettre», n. 222, febbraio 1977

¹¹¹ Philippe Warnier, *Chrétiens pour le socialisme : sur une plate-forme pleine d'ambiguïtés*, «Aleph», n. 27, marzo-aprile 1977

¹¹² Henry Bouyol, *Après la dissolution des Chrétiens critiques*, «La Lettre», n. 222, febbraio 1977

L'evidente tensione suscitata dalla presenza di due piattaforme rivali, l'una rappresentante una strategia «contro-istituzionale» e l'altra «anti-istituzionale»¹¹³ non poté che spaventare i movimenti. A marzo il Consiglio ristretto de La Vie Nouvelle dovette prendere nuovamente la decisione a proposito dell'opportunità o meno di partecipare al lancio di Cps, considerato soprattutto che a livello locale erano emersi dubbi che lasciavano trasparire lo scarso entusiasmo di numerosi gruppi¹¹⁴. Warnier cercò nuovamente di riassumere la questione e di proporre alla Vie Nouvelle di prendere parte a Cristiani per il socialismo, nella convinzione che il movimento potesse

donner un nouveau dynamisme, une plus grande force et un regain d'espérance à tous ceux qui vivent leur fois au cœur du combat pour le socialisme. [...] Cps peut donner une voix collective à tous ces chrétiens et permettre une expression évangélique en rupture avec l'idéologie dominante. Il y va de la crédibilité et de l'avenir d'une Église fidèle à Jésus le Libérateur.

L'animatore nazionale de La Vie Nouvelle insistette ancora sull'importanza di una forte presenza dei movimenti all'interno dei Cristiani per il socialismo, dal momento che «notre non-participation à Cps risque de laisser le champ libre à un rassemblement trop groupuscolaire et à une stratégie purement politique sous-estimant la dimension 'foi' et la dimension 'Église' de Cps»¹¹⁵. Nonostante lo scarso entusiasmo, Warnier riuscì ancora una volta a convincere il gruppo dirigente del suo movimento ad investire nel lancio di Cps¹¹⁶. Nel corso del mese successivo partecipò insieme ai rappresentanti degli altri movimenti alla stesura di un appello per l'assemblea costituiva che cercasse di ricomporre le fratture create con la pubblicazione delle due piattaforme.

L'appello, che convocava l'assemblea a Lille nel weekend di Pentecoste (28-29 maggio 1977) fu preparato come testo scarno ed essenziale che cercava di ricondurre al minimo comune denominatore la diversità di prospettive emerse all'interno dell'area dei chrétiens de gauche: senza riproporre un'analisi della Chiesa e della società che sarebbe stata considerata divisiva, si affermavano semplicemente la solidarietà con le lotte di liberazione dei lavoratori, la lotta all'ideologia religiosa

¹¹³ Questa la definizione sintetica di A. Rousseau, *Chrétiens pour le socialisme et Action Catholique Ouvrière*, «Social Compass», n. 1, 1978, pp. 101-123

¹¹⁴ Da un sondaggio condotto tra gennaio e febbraio, su 94 gruppi locali di Vie Nouvelle che avevano risposto risultava che in 23 si dicevano interessati all'esperienza, ben 53 si dicevano contrari e 18 in fase di studio del problema. Cfr. Verbale del Consiglio ristretto Vie Nouvelle, 5-6 marzo 1977, ANMT, VN, 2009-37-3

¹¹⁵ Philippe Warnier, *Chrétiens pour le socialisme ?* Lettera al Consiglio Ristretto de La Vie Nouvelle, 3 febbraio 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹¹⁶ Il Consiglio ristretto votò sulla partecipazione all'assemblea di Cps con 15 voti a favore, 3 contrari e 5 astensioni. Cfr. *Les groupes Vie Nouvelle et Cps*, «Vers la Vie Nouvelle», n. 4, aprile 1977.

vista come ostacolo al socialismo, il rifiuto di una strategia politica unitaria e l'atteggiamento di ricerca della fede rinnovata. Rispetto a ciò che Cristiani per il socialismo avrebbe dovuto essere in Francia, veniva ripreso alla lettera il testo della piattaforma dei Sette, salvo il punto sull'ideologia religiosa: nella piattaforma si era detto che Cps avrebbe lottato contro l'ideologia del cristianesimo dominante, i silenzi e gli errori delle Chiese, in modo che esse rinunciassero ai compromessi con il potere; nel testo dell'appello invece si affermava semplicemente la lotta contro l'ideologia religiosa nella società e il suo appoggio ai poteri stabiliti, eliminando così il riferimento allo scopo di purificazione dell'istituzione ecclesiastica che questa lotta avrebbe dovuto avere. Ultimo segnale di compromesso con i chrétiens marxistes si poteva trovare nella soluzione organizzativa, che veniva formalizzata per la prima volta: la proposta era l'elezione di un collettivo nazionale di animazione di Cps di una ventina di persone che sarebbe stato composto al 40% dai rappresentanti dei movimenti e al 60% dai rappresentanti dei gruppi locali¹¹⁷. Si trattava di una soluzione che andava incontro alla spiccata preferenza delle realtà riunite attorno a «La Lettre» per un coordinamento leggero, dal momento che prima della pubblicazione della piattaforma dei chrétiens marxistes era stato previsto un collettivo d'animazione con maggiori poteri di direzione e in cui i movimenti erano più rappresentati¹¹⁸.

Nonostante il testo di compromesso, i rappresentanti di «La Lettre», «Cité Nouvelle», Chrétiens marxistes e il Cercle Jean XXIII decisero di accompagnare alla loro firma dell'appello un post-scriptum in cui si dichiaravano contrari a molti punti del testo di convocazione pur confermando la loro partecipazione all'assemblea.

Da uno scambio di lettere tra Stock e Chatagner del 7 aprile 1977 risultava che i problemi fondamentali erano in realtà legati alla dimensione organizzativa, e cioè le modalità di iscrizione e il numero di delegati di ogni componente¹¹⁹: il controllo dell'assemblea sarebbe stato infatti cruciale per le decisioni in merito a obiettivi e fisionomia dei Cristiani per il socialismo, motivo per cui i due fronti in conflitto cercarono in diversi modi di spostare il rapporto di forza a loro favore. In una lettera ai responsabili dei cinque movimenti, poi pubblicata sulla sua rivista, Jacques Chatagner lamentava

¹¹⁷ *Appel à l'Assemblée constitutive des Cps France 28-29 mai 1977*, «Notre Combat», n. 96, aprile 1977, pubblicato anche in «La Lettre», n. 225, maggio 1977

¹¹⁸ Alla riunione del 13 gennaio 1977 si era stabilita una rappresentanza del 50% di gruppi locali e 50% di movimenti, rinunciando anche a soluzioni precedenti che avrebbero previsto l'inserimento di autorevoli "personalità" politiche o ecclesiastiche all'interno del collettivo d'animazione. ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹¹⁹ Lettera di Stock a Chatagner e risposta, 7 aprile 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

proprio la scarsa partecipazione della sua componente alla preparazione dell'assemblea, chiedendo che ad un mese dall'incontro di fine maggio ci fosse maggiore coinvolgimento nelle decisioni¹²⁰.

Possiamo ricostruire un quadro della preparazione dei movimenti in vista dell'Assemblea di Lille attraverso una lettera che Warnier scrisse ai 12 delegati che erano stati scelti per rappresentare La Vie Nouvelle. L'animatore nazionale del movimento considerava urgente dividersi equamente nei gruppi di lavoro, in modo da supportare il più possibile le posizioni condivise con la JEC e Témoignage Chrétien, e far passare l'idea che il gruppo locale Cps non avrebbe dovuto essere «une nouvelle organisation mais la coordination souple de ce qui existe», in modo da salvaguardare l'autonomia dei movimenti nazionali coinvolti. Soprattutto, Warnier indicava come prioritario mantenersi saldi sull'identità «chrétienne et ecclésiale de Cps (en renforçant au besoin les formulations)», sulla presenza di militanti a titolo personale e sull'ampia rappresentanza dei movimenti all'interno del collettivo nazionale¹²¹. Rimanevano quindi saldi due punti centrali, che sarebbero stati al cuore dello scontro: il mantenimento dell'autonomia dei movimenti federati all'interno di Cps e la sua disponibilità al dialogo con la gerarchia. Il primo elemento avrebbe garantito l'impatto nazionale attraverso una adeguata rappresentanza negli organismi rappresentativi, mentre il secondo intendeva rompere l'isolamento all'interno della Chiesa e favorire il riconoscimento pieno della liceità della militanza socialista dei cristiani.

Nel frattempo, i responsabili dei movimenti estendevano un invito formale all'assemblea di Lille a numerose personalità della sinistra cristiana, come Gonzalo Arroyo, Christian Biot, Georges Casalis, Marie-Dominique Chenu, André Jeanson, Georges Montaron e Françoise Vandermensch¹²².

I rappresentanti dei movimenti, a ulteriore dimostrazione del rapporto non esclusivamente conflittuale che intendevano mantenere con la gerarchia, inviarono una lettera al Segretario generale aggiunto della Conferenza episcopale Pierre Molin per informare i vescovi dell'Assemblea di Lille. In questo testo l'esperienza di Cristiani per il socialismo veniva descritta come un progetto «fondamentalment évangélique avant d'être politique», pienamente inserito nella linea proposta dal documento episcopale *Pour une pratique chrétienne de la politique* che prevedeva la libera associazione di

¹²⁰ Jacques Chatagner, *Mise au point*, 20 aprile 1977, pubblicata in «La Lettre», n. 225, maggio 1977

¹²¹ Lettera di Warnier alla delegazione Vie Nouvelle dell'Assemblea di Lille, 17 maggio 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹²² Lettera di Laudouze, Parazon, Stock e Warnier a diverse personalità, 5 aprile 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

cristiani «d'une même tendance politique». Si trattava di un progetto evangelico, perché prendeva atto della volontà di molti cristiani di vivere la propria fede nella lotta per il socialismo; un progetto ecclesiale, perché intendeva proporre un luogo per esprimere la propria fede a questi cristiani; ed infine, un progetto apostolico, perché l'originalità assoluta del messaggio cristiano, che «nous voulons l'annoncer», poteva dare il suo contributo alla lotta per il socialismo. Annunciando il doppio scopo per cui i Cristiani per il socialismo intendevano combattere l'ideologia religiosa (purificare la fede dalle compromissioni con il capitalismo ed eliminare il blocco politico-religioso che impediva la militanza socialista per i cristiani), la lettera si concludeva con un invito al confronto e al dialogo:

Seule à nos yeux cette confrontation [de nos expressions de foi], vécue en Église, en fidélité avec une tradition à réinterpréter et à réassumer en permanence et dans un esprit de réel pluralisme n'excluant pas l'engagement évangélique de l'ensemble des chrétiens contre l'injustice peut construire l'unité ecclésiale dont nous nous voulons les artisans et dont les évêques sont les ministres¹²³.

Anche in questo caso quindi il rapporto con la gerarchia veniva impostato a partire dal tema del pluralismo, rigettando ogni opzione di scontro totale con l'istituzione ecclesiastica e anzi rivendicando il valore positivo dell'azione di Cps per la ricostruzione su nuove basi dell'unità della Chiesa in un mondo attraversato da forti tensioni politiche e sociali.

L'Assemblea di Lille, svoltasi il 28 e 29 maggio 1977, fu segnata da diversi momenti di tensione e polemica, negli stessi giorni in cui venne a crearsi la frattura all'interno dei Cristiani per il socialismo italiani. Un episodio apparentemente secondario permette di cogliere la profonda distanza che separava le due anime della sinistra cristiana che si stavano scontrando sulla fondazione di Cristiani per il socialismo. Il gruppo dei Chrétiens marxistes guidato da Paul Blanquart protestò sulla scelta della celebrazione eucaristica di Pentecoste, da loro considerata troppo tradizionale, e minacciarono di disertarla: non certo un buon segno per un movimento che si proponeva tra i suoi obiettivi quello di essere un luogo per una ricerca comune sulla fede e la sua riformulazione. Grazie alla mediazione del sacerdote Joseph Robert, ex prete operaio che aveva partecipato all'esperienza de «La Quinzaine» e quindi risultava gradito ai Chrétiens marxistes, si riuscì a celebrare la messa, ma questo non impedì che sui temi principali il conflitto rimanesse aperto¹²⁴. In particolare, fu proprio sui due elementi su

¹²³ Lettera di Philippe Parazon, Jean Marie Stock, André Laudouze, Hervé Chaigne e Philippe Warnier a p. Pierre Molin, 26 aprile 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹²⁴ Sull'episodio cfr. anche Yvon Tranvouez, «Géographie de la gauche catholique» in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

cui abbiamo visto si erano concentrati Warnier e La Vie Nouvelle che si consumò la rottura all'assemblea: il carattere ecclesiale di Cps e la composizione organizzativa del suo gruppo dirigente. I chrétiens marxistes presentarono un emendamento al testo dell'appello per la fondazione di Cps in cui intendevano eliminare il riferimento all'obiettivo di trasformazione delle Chiese – in questo opponendosi al carattere “riformista” ed “ecclesiale” del movimento. Con un margine non molto elevato (146 a 100) l'emendamento venne bocciato, salvando così la prospettiva del gruppo dei “sette” per un atteggiamento conciliante e di dialogo con il resto della comunità ecclesiale. Dall'altro lato però, i movimenti nazionali furono sconfitti sui temi organizzativi, vedendo la loro rappresentanza nel Collettivo nazionale di Cps restringersi a soli 5 posti complessivi su 17¹²⁵. Si era creato quindi il paradosso di un movimento che aveva le caratteristiche ideologiche rispondenti agli sforzi de La Vie Nouvelle e delle altre organizzazioni nazionali salvo poi essere composto in prevalenza da piccoli e incerti gruppi locali che faticavano a trovare un collegamento omogeneo a livello nazionale.

I commenti successivi all'assemblea di Lille dimostrarono che la questione organizzativa era in realtà stata il punto dirimente per misurare la vittoria di una componente sull'altra. André Laudouze, che anche nelle riunioni preparatorie si era mostrato meno disponibile al compromesso con i Chrétiens marxistes, scrisse su «Témoignage Chrétien» un articolo particolarmente polemico in cui, denunciando le pratiche «gauchiste» di controllo dell'assemblea, sosteneva l'impossibilità di portare avanti l'esperienza di Cristiani per il socialismo per come era emersa dal weekend di Pentecoste¹²⁶. Chatagner su «La Lettre» al contrario parlava di «voie ouverte», poiché il risultato dell'assemblea di Lille aveva dimostrato l'esistenza di un nucleo di gruppi locali attivi e capaci di far partire Cps¹²⁷.

3.2.4. Riflusso: l'assemblea di Parigi e la fine di *Chrétiens pour le Socialisme* (1977-1978)

Tra il pessimismo dei rappresentanti dei movimenti nazionali e l'ottimismo dei gruppi legati ai Chrétiens marxistes, cominciò un rapido disimpegno su Cristiani per il socialismo, a partire proprio

¹²⁵ *Un lancement difficile. La rencontre Cps de Lille*, «Notre Combat», n. 97, maggio-giugno 1977

¹²⁶ André Laudouze, *Les Cps dans l'impasse. Une naissance qui ressemble fort à un avortement*, «Témoignage Chrétien», 2 giugno 1977

¹²⁷ Jacques Chatagner, *Après Lille la voie est ouverte*, «La Lettre», n. 227-228, luglio-agosto 1977

dalle personalità che più avevano combattuto perché si arrivasse alla sua fondazione. Il Consiglio nazionale della Vie Nouvelle tornò nuovamente ad esprimersi sul suo ruolo all'interno della nuova formazione l'11 e 12 giugno. In vista dell'incontro, Warnier mandò una lettera informativa su quanto accaduto all'Assemblea di Lille, proponendo al Consiglio nazionale due strade possibili da perseguire: da un lato era possibile a questo punto ritirarsi dal processo Cps e cercare nuove forme di coordinamento con i partner che si erano rivelati più stabili; dall'altro lato invece, per rispetto dei gruppi locali in cui partecipavano militanti della Vie Nouvelle e soprattutto per i rappresentanti degli altri movimenti nazionali, si poteva provare ad essere presenti e combattivi all'interno del Collettivo nazionale di Cps per far valere le proprie posizioni¹²⁸.

Nonostante Warnier avesse insistito sulla necessità di continuare l'esperienza nell'idea che il ritiro de La Vie Nouvelle avrebbe scoraggiato gli altri movimenti lasciando di fatto Cristiani per il socialismo al solo controllo dei Chrétien marxistes, il Consiglio nazionale questa volta decise di ritirare la propria candidatura dal Collettivo nazionale di Cps, limitandosi a sostenere i gruppi locali¹²⁹. L'indisponibilità del movimento a continuare a seguire le indicazioni di Warnier può essere spiegata anche alla luce del complicato processo che caratterizzò la fine del suo mandato di animatore nazionale. Si erano infatti proposti come sostituti di Warnier due membri della direzione nazionale che rischiavano seriamente di dividere il movimento: Jean Mérat, rappresentante di un'ala più radicale (tanto che lui stesso aveva pubblicamente dichiarato il proprio agnosticismo religioso) e Michel Combes, dell'ala più moderata. Lo scontro proseguì tra la fine del 1976 e l'inizio del 1977 e si risolse infine con la scelta del Consiglio nazionale del giugno 1977 di eleggere un collettivo di animazione per evitare eccessive frizioni all'interno del gruppo dirigente¹³⁰. Considerati quindi lo stato di tensione interna al movimento e l'uscita di scena di Warnier non dovrebbe stupire la scelta di allontanarsi da un'esperienza che era partita con prospettive tutt'altro che rosee. Lo stesso Warnier informò il gruppo dei "Cinque", invitandoli a rimanere nel collettivo Cps e in generale a mantenere i contatti, pensando insieme anche ad iniziative pubbliche sui temi dei cristiani di sinistra¹³¹.

¹²⁸ Lettera dell'Equipe Foi al Consiglio Nazionale de La Vie Nouvelle, 2 giugno 1977, ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹²⁹ *À propos de Chrétien pour le socialisme*, «Vers la Vie Nouvelle», n. 7, luglio 1977

¹³⁰ E' possibile ricostruire la vicenda attraverso i verbali delle riunioni e le lettere dei protagonisti conservati in ANMT, VN, 2009-37-1,2,3.

¹³¹ Philippe Warnier, *Pour une collaboration effective des Cinq en 1977/1978*, 17 giugno 1977 in in ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

Facendo seguito alle decisioni prese, Warnier inviò una lettera al collettivo provvisorio di Cps, informandolo del ritiro della candidatura de La Vie Nouvelle ad uno dei posti previsti per i movimenti all'interno del collettivo nazionale¹³².

La ritirata della Vie Nouvelle non poteva non avere importanti effetti sugli equilibri interni alle due componenti di Cps. Se già le Equipes Enseignantes avevano partecipato in modo piuttosto defilato all'Assemblea, la federazione dei gruppi «Témoignage Chrétien» manifestò fin da subito la propria indisponibilità a continuare l'esperienza in questo clima di conflitto, e anche l'ACU si era dimostrata particolarmente reticente¹³³. L'unico movimento nazionale dei "Cinque" che inizialmente decise di partecipare a Cps fu la JEC, che entrò nel Collettivo d'animazione, insieme ai Chrétiens marxistes, «La Lettre», Franciscains et Socialisme (il cui rappresentante, Hervé Chaigne, era anche stato eletto nel nuovo collettivo d'animazione della Vie Nouvelle), oltre ad un piccolo «Collectif Ouvrier» rappresentato dai dissidenti dell'ACO. Questo nucleo dirigente elesse come segretario generale Lucienne Roul, insegnante di scuola superiore e animatrice di primo piano del Cercle Jean XXIII di Nantes. Quella della JEC fu tuttavia una permanenza molto breve, conclusasi nel febbraio 1978, quando il suo Consiglio nazionale decise di «ne plus participer à l'instance nationale de Cps, cette coordination lui paraissant à écarter des objectifs et des préoccupations qu'il s'était donné»¹³⁴.

L'abbandono dei movimenti nazionali dell'esperienza di Cps si inseriva in un contesto di profondi cambiamenti politici e religiosi che non potevano che avere un influsso determinante sulla galassia dei chrétiens de gauche. In particolare, tra la seconda metà del 1977 e il 1979 una serie di eventi mostrò il declino ormai irreversibile di quell'opzione politica e religiosa che a partire dal Sessantotto aveva prodotto il fenomeno dei cristiani rivoluzionari e della militanza socialista dei cristiani. Andando con ordine, sicuramente un forte impatto ebbe la dichiarazione del Consiglio permanente dell'episcopato *Le marxisme, l'homme et la foi chrétienne*, pubblicata il 20 giugno 1977 a firma di mons. Derouet, presidente della Commissione sociale dei vescovi francesi. Il testo, frutto di un lavoro di analisi e consultazione coordinato in realtà soprattutto da mons. Matagrín, intendeva per molti versi chiudere la discussione che si era aperta con l'affermazione del pluralismo, confermando cioè in tutto

¹³² Philippe Warnier, *Lettre au collectif national d'animation de Cps*, 22 giugno 1977, in ANMT, VN, 2009-37-309, Débat Cps

¹³³ L'ultima informazione pubblica che il movimento diede su Cps nelle pagine della sua rivista risale all'autunno 1977 («Aleph», n. 29, settembre-ottobre 1977).

¹³⁴ *Compte-rendu du comité national di 4-5 février 1978*, «Aristide Infos», n. 4, marzo 1978

e per tutto la tradizionale incompatibilità tra la fede cristiana e il marxismo: «logiquement le croyant qui collabore sans réserve avec les communistes travaille à sa propre disparition»¹³⁵.

L'inevitabile serie di commenti dell'area della sinistra cristiana insistette sugli elementi tradizionali della polemica sulle dichiarazioni dei vescovi di questo tenore, a dimostrazione di come la realtà francese di maggiore dialogo ed apertura si stesse progressivamente assimilando ad altri contesti europei, non a caso in vista delle elezioni legislative del marzo 1978. Era infatti evidente l'attenzione particolare se non esclusiva al Partito comunista francese, come veniva criticato da molti esponenti cristiani del Partito socialista e del PSU; da questa attenzione derivava direttamente il tipo di marxismo descritto dai vescovi, monolitico ed ortodosso, dialettico e totalizzante, e cioè proprio quel marxismo che gli stessi chrétiens de gauche intendevano riformare, invitando la Chiesa ad andare oltre le immagini caricaturali per comprendere il percorso di ricerca originale, sulla fede e sul pensiero politico, che stavano compiendo da ormai diverso tempo. Questa chiusura da parte dei vertici della Chiesa francese, a malapena mitigata da una dichiarazione di poco successiva della Commissione episcopale del mondo operaio (*Foi et marxisme en monde ouvrier*)¹³⁶, non poteva che scoraggiare gli sforzi di chi aveva cercato un dialogo all'interno della Chiesa ufficiale su questi temi¹³⁷.

L'autunno di quell'anno portò due ulteriori shock alla sinistra cristiana: la scoperta della propria scarsa rilevanza politica e la rottura dell'Union de la gauche. Si tratta di eventi che portarono inevitabilmente ad una riconfigurazione (quando non ad un vero e proprio abbandono) della militanza politica, acuita da una temperie internazionale che stava cambiando di segno: momenti simbolici di nuovo clima furono il nuovo peso dato alla dissidenza sovietica (in particolare con la denuncia dei gulag di Solženicyn), la scoperta dei campi di concentramento maoisti (che mettevano fine alla parabola positiva della rivoluzione culturale cinese che aveva investito il Sessantotto), oltre alla guerra tra Vietnam e Cambogia (con il genocidio perpetrato dagli Khmer rossi) – che segnava la fine dell'apogeo del terzomondismo.

¹³⁵ Conférence épiscopale française, *Le Marxisme, l'homme et la foi chrétienne. Déclaration du Conseil permanent* (Paris: Centurion, 1977).

¹³⁶ La Commissione era guidata da mons. Alfred Ancel, vescovo ausiliare di Lione, noto per la sua vicinanza alle posizioni dell'ACO e della JOC. Non a caso, il vescovo si distinse nel corso degli anni Settanta per il dialogo con il PCF, come mostrò ad esempio nel 1979 la pubblicazione presso la casa editrice del partito del suo Alfred Ancel, *Dialogue en vérité : chrétiens et communistes dans la France d'aujourd'hui* (Paris: Éditions sociales, 1979).

¹³⁷ Si veda ad esempio il numero monografico di «Notre Combat» n. 102, febbraio 1978, con i commenti, tra gli altri, di André Laudouze, Philippe Warnier, Hervé Chaigne.

In ottobre il giornale «La Croix» pubblicò un importante sondaggio sul comportamento elettorale dei cattolici. Vi erano stati altri sondaggi in quegli anni che si erano interessati della questione, e in diversi ad esempio avevano sottolineato il successo avuto dai partiti di sinistra, specialmente il PS, in zone tradizionalmente cattoliche e conservatrici, come l'ovest del Paese. Le conclusioni cui avevano portato queste rilevazioni erano state accolte con favore dalla *gauche chrétienne*, che vedeva un generale spostamento dei comportamenti elettorali dei cattolici da destra a sinistra. Il sondaggio de «La Croix» arrivò quindi come un forte contraccolpo per le attese e le speranze di coloro che si erano impegnati fattivamente per garantire questo passaggio. Distinguendo infatti l'elettorato cattolico in funzione della partecipazione alla messa, una distinzione che si richiamava agli studi sulla secolarizzazione, il sondaggio rivelava che i cattolici praticanti, pur essendo diventati una minoranza rispetto ai non praticanti, risultavano ancora fortemente legati al voto conservatore. Come sintetizzò il caporedattore di «Témoignage Chrétien» Claude Gault, il pluralismo aveva spostato a sinistra i militanti lasciando però gli elettori nel campo della destra, elemento che rimase come un dato costante nella storia del comportamento politico dei cattolici francesi¹³⁸.

Sul fronte politico invece il 24 settembre 1977 venne sancita l'impossibilità di trovare un accordo tra PS e PCF per la revisione del programma comune, portando alla decisione di presentarsi da soli alle elezioni. Si rompeva così un disegno che aveva dato buone prove negli anni precedenti, accompagnando la svolta eurocomunista del PCF e su cui avevano speso energie molti dirigenti e militanti che lottavano per una "sinistra di governo", tra cui – lo abbiamo visto – molti provenienti dal mondo cattolico e protestante. Le accese speranze per una vittoria della sinistra alle elezioni legislative del 1978, che per molti aspetti avevano indotto i rappresentanti dei Cinque movimenti a realizzare Cristiani per il socialismo anche in vista della campagna elettorale, vennero messe in seria difficoltà dalla rottura dell'alleanza e si infransero definitivamente al secondo turno delle elezioni, il 19 marzo 1978, quando la coalizione di centro-destra riuscì a confermare la propria maggioranza all'interno dell'Assemblea nazionale. Mentre con un tono più afflitto che propositivo André Laudouze su «Notre Combat» invitava la sinistra cristiana a continuare la lotta nella società e nella

¹³⁸ Claude Gault, *Les chrétiens dans les partis de gauche*, «Témoignage Chrétien», 3 giugno 1976. Su questi temi cfr. Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain* (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993). Si veda anche l'analisi di Michele Marchi, «Dai cattolici nella Repubblica alla Repubblica senza cattolici? Il caso francese dal tornante bellico alla fine del mondo bipolare», *Storia e problemi contemporanei* 60 (2012).

Chiesa nonostante le divisioni della sinistra¹³⁹, al contrario Jacques Chatagner vedeva proprio nel fallimento della strategia dell'Union de la gauche la possibilità di ritrovare una unità di fondo, non strumentale, tra i cristiani di sinistra. Questa posizione del direttore de «La Lettre» venne espressa in un resoconto della seconda Assemblea di Cristiani per il socialismo, che si tenne a Parigi il 13-14 maggio 1978. A questo incontro parteciparono come osservatori dei rappresentanti di JEC, Equipes Enseignantes e Vie Nouvelle, oltre ad alcuni delegati di altre formazioni europee di Cps. Assistette anche il fondatore del COELI Gonzalo Arroyo, a dimostrazione di come il vincolo internazionale fosse rimasto prevalente. Nonostante Chatagner cercasse di sottolineare la vitalità del movimento, all'assemblea erano presenti solo un centinaio di persone, e il censimento dei gruppi locali attivi mostrò che questi non erano più di venti, a fronte dei quasi cinquanta che erano stati previsti solo l'anno precedente. Ciononostante, dall'assemblea emersero alcune indicazioni operative, che si inserivano direttamente nel solco in cui si stavano muovendo le ricerche de «La Lettre» in quel periodo: critica dell'ideologia religiosa a livello locale (senza però una proiezione nazionale, a causa delle diversità di posizione dei vari gruppi) e sostegno e attivazione di gruppi di lettura materialista della Bibbia¹⁴⁰.

Gli sforzi dei dirigenti del movimento Cps si concentrarono in questo periodo sulla dimensione internazionale, che a queste date costituiva di fatto l'ultimo residuo di attivismo anche per altre realtà europee, come quella italiana. Il seminario europeo Cps tenutosi a Milano nel 1979 costituì ad esempio il primo incontro internazionale cui partecipò una delegazione dei Cristiani per il socialismo francesi, che fino a quel momento avevano solo mandato osservatori¹⁴¹. Riservandoci l'ultimo capitolo per parlare più direttamente delle questioni legate al collegamento internazionale, possiamo comunque affermare che l'esperienza di Cristiani per il socialismo in Francia non sopravvisse al cambio di decennio: dopo una assemblea poco frequentata e quasi non documentata tenutasi a Lione nel dicembre 1979¹⁴², il movimento venne spegnendosi gradualmente insieme ai suoi principali gruppi ispiratori, colpiti dalla profonda crisi di militanza che coinvolse tanto le organizzazioni della sinistra quanto le realtà del cristianesimo progressista¹⁴³.

¹³⁹ André Laudouze, *Continuer le combat*, «Notre Combat», n. 104, aprile 1978

¹⁴⁰ Jacques Chatagner, *Après la deuxième Assemblée CPS/France. Sur la bonne vie*, «La Lettre», n. 238, giugno 1978.

¹⁴¹ Cfr. Lucienne Roul, *Les enjeux du séminaire de Milan (CPS-Europe)*, «Notre Combat», n. 112, marzo-aprile 1979

¹⁴² Cfr l'appello di convocazione dell'assemblea in «La Lettre», n. 253, novembre 1979

¹⁴³ Una scheda preparata dal Comitato di collegamento europeo di Cps nel maggio 1982 affermava che a quelle date Cps in Francia contasse sette piccoli gruppi locali senza un'organizzazione permanente. Cfr. *I cristiani per il socialismo in*

Il fallimento di Cps si ripercosse non solo sui gruppi riformisti sconfitti a Lille, ma anche sui redattori della seconda piattaforma. Guardando al numero di abbonati della rivista «La Lettre», che passò tra 3100 abbonati nel 1972 a 1950 nel 1978, Tranvouez ha identificato due momenti di drastico calo: il primo nel 1974, che abbiamo visto essere un anno di particolari difficoltà e tentativi di ricomposizione della sinistra cattolica; il secondo invece proprio tra il 1977 e il 1978, quando il fallimento di Cps segnò la rottura interna alla sinistra cristiana, e di conseguenza la perdita per «La Lettre» dei lettori favorevoli all'Union de la gauche e al dialogo con la gerarchia, non compensata dall'apporto dei *Chrétiens marxistes*¹⁴⁴.

Con la fine del decennio poteva anche dirsi conclusa la fase di partecipazione attiva e militante delle associazioni cristiane alla rifondazione del Partito socialista francese. Al Congresso di Metz dell'aprile 1979 ci fu infatti la resa dei conti definitiva tra Michel Rocard, leader più in vista della *deuxième gauche*, e la corrente legata a Mitterand, che si consumò anche attraverso una vera e propria strumentalizzazione della presenza dei cristiani – accusati di far parte della minoranza di Rocard. Ai tradizionali attacchi anticlericali di Jean Poperen, che aveva sempre guardato con sospetto la presenza cristiana nel partito, si aggiunsero infatti quelli del CERES, tanto da spingere Patrick Viveret (ex animatore della JEC e compagno di Rocard dai tempi del PSU) a proporre un emendamento che dichiarasse esplicitamente la tolleranza religiosa del partito, «refusant toutes les chasses qu'on pourrait donner aux chrétiens». Questo scontro segnò simbolicamente la fine della parabola socialista dell'«ouverture aux chrétiens», tra un partito che tornava a disinteressarsi della questione ed un insieme di militanti che, tra privatizzazione o perdita della fede, non aveva più la forza per fare della sua esistenza una questione politica¹⁴⁵.

La vittoria dei socialisti alle elezioni del 1981 arrivò dunque in un momento in cui la questione dell'impegno politico dei cristiani a sinistra era arrivato ad una *impasse* e non era stato capace di superare le molteplici divisioni. Al contrario, un importante effetto mobilizzatore ebbe l'avvio del pontificato di Giovanni Paolo II, le cui posizioni per un cattolicesimo identitario ed un'occupazione dello spazio pubblico da parte dei cristiani ricostruirono una unità del corpo ecclesiale proprio come «reazione contro la frammentazione dei gruppi, contro la perdita di sé rappresentata dall'accettazione,

Francia. Scheda del movimento in Europa a cura del Comitato di collegamento europeo, «Cps Notizie», n. 3, maggio-giugno 1982

¹⁴⁴ Yvon Tranvouez, «Geographie de la gauche catholique», in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*.

¹⁴⁵ Cfr. Vincent Soulage, «L'ouverture aux chrétiens» in *Le Parti socialiste d'Épinay à l'Élysée*.

nel 1972, del pluralismo»¹⁴⁶. Così, mentre i gruppi della gauche chrétienne si esaurivano, lasciando praticamente soltanto alle riviste come «La Lettre» e «Témoignage Chrétien» un ruolo testimoniale, nel 1984 la Chiesa francese si mobilitò in massa contro la riforma scolastica di Alain Savary, per una difesa intransigente del finanziamento e dei privilegi della scuola privata¹⁴⁷. Il fallimento di Cps rappresentò quindi l'ultimo tentativo di quell'esperienza, avviata dopo gli sconvolgimenti del Sessantotto, di federare la sinistra cristiana al fine di portare la sfida del pluralismo politico all'interno della Chiesa francese.

¹⁴⁶ Frédéric Le Moigne, «Alla ricerca di un episcopato politico» in Biagioli e Botti, *La laicità dei cattolici*, 57.

¹⁴⁷ Michele Marchi, «Alla prova della laicità» in Biagioli e Botti, *La laicità dei cattolici*.

4. LA «MOUVANCE INTERNATIONALE» DI CRISTIANI PER IL SOCIALISMO: L'AZIONE DEL COELI E DEL COORDINAMENTO EUROPEO (1974-1984)

Dopo il successo dell'incontro latinoamericano di Cristiani per il socialismo dell'aprile 1972, i suoi organizzatori avevano già l'idea di creare, a partire dai contatti formati in quei giorni, un segretariato internazionale che favorisse la diffusione oltre confine delle prospettive espresse nel Documento di Santiago. Si dovette tuttavia aspettare lo shock causato dal golpe di Pinochet perché l'impegno dei dirigenti dei Cps cileni si focalizzasse su questo aspetto. Infatti, mentre in molti si ritiravano a vita privata o sceglievano la via della lotta clandestina, un gruppo prese la via dell'esilio, e ripartì in Francia.

Uno dei collaboratori dei Cps cileni, il missionario olandese Hernan Leemrijse, si attivò già nei mesi immediatamente successivi per la creazione del segretariato internazionale. Leemrijse, ricostruendo i contatti con il mondo cattolico olandese, suggerì agli esuli cileni di creare in Europa un centro di informazione e di documentazione con una sigla meno provocatoria di "Cristiani per il socialismo", così da non attirare le attenzioni negative della Santa Sede e poter svolgere con maggiore tranquillità un lavoro di collegamento tra i nascenti gruppi Cps in Europa¹.

Nel giro di qualche mese, Gonzalo Arroyo e Pablo Richard riuscirono a consolidare i loro rapporti con gli attivisti francesi e ad ottenere ospitalità per una nuova organizzazione in Rue de Babylone 46, sede della casa editrice Temps Présent e della redazione della rivista «La Lettre».

I due teologi cileni, assieme a Leemrijse, stabilirono quindi di fondare il Centre Oecumenique de Liaisons Internationales (COELI), con indirizzo e rappresentanza legale francese e conduzione (inizialmente in segreto) dei tre esuli. La presidenza del Centro venne affidata ad André Jeanson, il quale si era distinto, durante e dopo la sua presidenza del sindacato CDFT, per l'attenzione ai diritti umani e in particolare alla causa degli esuli cileni². Dopo aver vinto alcune reticenze provenienti dalla resistenza cilena, che riteneva prioritario non formare gruppi Cps autonomi in Europa ma creare soltanto gruppi d'appoggio per l'America latina³, fu stabilito che lo scopo principale del COELI

¹ Lettera di Hernan Leemrijse a Pablo [?] e Mauricio [?], 29 dicembre 1973 in KADOC KU Leuven, Archief Centre Oecuménique de Liaisons Internationales (BE/942855/1938) [d'ora in poi KADOC, COELI], b.1. Su Hernan Leemrijse cfr. la nota biografica sul sito http://www.iglesia.cl/detalle_noticia.php?id=10132

² Di questo impegno ha lasciato traccia nel suo archivio personale, conservato presso l'archivio della CFDT, Fonds André Jeanson, CP/5/47-60

³ Cfr. la lettera di Ignacio González [pseudonimo?] a Manuel [?], 8 aprile 1974, KADOC, COELI, Briefwisseling, 1.6.26

dovesse essere la produzione di un bollettino a larga diffusione internazionale che pubblicasse materiali dei gruppi Cps di ogni parte del mondo, anche dei gruppi clandestini, con funzione di coordinamento e di scambio di informazioni e contatti tra i vari gruppi, a cui doveva aggiungersi un impegno privilegiato per l'informazione e la denuncia della situazione cilena.

Intorno alla metà del 1974, quando le decisioni in merito alla creazione del Centro cominciarono ad essere operative, erano infatti già presenti i Cristiani per il socialismo in Spagna (con anche un gruppo di emigrati spagnoli in altri paesi europei), Canada e soprattutto in Italia, dove la battaglia per il divorzio aveva fatto assumere al movimento caratteristiche assai rilevanti: Richard, Leemrijse e Arroyo, in una lettera in cui informavano degli sviluppi del Centro un rappresentante della resistenza cilena, affermavano che quello italiano «es hoy un tremendo movimiento y con muy buena línea», che guardava all'esperienza dei Cristiani per il socialismo in Cile «como paradigma»⁴.

Nel marzo 1974 si era infatti tenuta una prima riunione con i rappresentanti dei Cps europei, con i quali si era discussa l'identità dei Cristiani per il socialismo. Già a queste date veniva rilevata l'esistenza di due opzioni diverse: la prima tendeva a considerare il movimento come un'organizzazione leggera e dall'ampio spettro d'azione, diretta ad un'azione fondamentalmente di critica ideologica e posta come luogo di incontro e di preghiera per i cristiani rivoluzionari; la seconda invece premeva maggiormente sulla dimensione politica, «expresión social de los cristianos revolucionarios», pur non essendo un partito. Il fatto che, nella discussione, il riferimento all'azione politica dei Cristiani per il socialismo si limitasse alla sola descrizione dell'azione di contrasto alla Democrazia cristiana, portava evidentemente a considerare i Cps italiani come maggiori rappresentanti di questa linea più politica del movimento. Dalla riunione emerse la decisione di non dare «normas y soluciones definitivas. Dentro de los límites de una definición clara por el socialismo habrá que buscar la forma que más convenga a la realidad nacional».

Un altro punto di frizione che venne individuato in questa prima riunione fu la definizione o meno di una strategia autonoma dai partiti della sinistra, il cui corollario era la possibilità del pluralismo politico interno al movimento. Il dibattito su questi temi divideva sostanzialmente i settori dell'estrema sinistra da quelli legati alla sinistra storica: i primi vedevano «una convergencia entre una definición estratégica revolucionaria y la línea profética del cristianismo»; i secondi invece difendevano un rapporto tra fede e prassi politica che «es sólo posible en la estragía actual del

⁴ Lettera di Richard, Leemrijse e Arroyo a Manuel [?], 6 maggio 1974, KADOC, COELI, Briefwisseling, 1.6.25

P[artido] C[omunista]». Nell'immediato si trovò un punto d'accordo nella difesa del pluralismo, trovando il minimo comune denominatore nella cosiddetta «línea SAB (conclusiones de los encuentros de Santiago, Avila, Bologna)», che individuava uno spettro di impegno politico che copriva tutto l'arco della sinistra storica e nuova che si richiamava esplicitamente al marxismo⁵.

Dunque fin dalle prime fasi del coordinamento internazionale era emersa la questione che sarebbe stata centrale lungo tutto il decennio successivo, e cioè la definizione delle caratteristiche dei Cristiani per il socialismo. Se da un lato si trattava di una decisione necessaria per costruire un efficace collegamento, dall'altro lato era evidente la grandissima difficoltà di ricondurre ad una unità rigida le numerose manifestazioni della sinistra cristiana su scala globale, tanto più che le linee di frattura tra diverse interpretazioni del movimento e dei suoi scopi attraversavano anche le singole realtà nazionali dei Cristiani per il socialismo.

Il primo numero del bollettino «Liaisons Internationales», in francese e con una tiratura da 450 copie uscì nel settembre 1974: conteneva al suo interno un approfondimento sul Cile, con un focus privilegiato sulla situazione della Chiesa, un commento di Giulio Girardi sui Cristiani per il socialismo in Italia, un rapporto anonimo sul movimento spagnolo e il recente documento dei Cps dell'emigrazione spagnola⁶. I numeri successivi continuarono a seguire questa linea editoriale, dando informazione sulla costituzione dei movimenti Cps in Austria, Germania Ovest e Portogallo e insistendo particolarmente sulla situazione cilena⁷.

L'impegno di informazione e denuncia della situazione in America latina continuò negli anni successivi: in particolare, il Coeli partecipò attivamente ai lavori del Tribunale Russell II, focalizzato appunto sulla violazione dei diritti umani in America latina. Il 15 gennaio 1976 presentò infatti alla riunione del Tribunale tenutasi a Roma un dossier di un centinaio di pagine sul rapporto privilegiato tra le Chiese latinoamericane e l'imperialismo americano. Da un resoconto delle attività del Centro del 1975 risulta anche l'impegno per la costituzione di una "parrocchia cilena" a Parigi e la creazione, insieme ad altre organizzazioni umanitarie, di un comitato di solidarietà per i prigionieri politici cileni⁸. Questa azione del COELI può confermare in sede storiografica la tesi sollevata dalle ultime

⁵ COELI, *Jornada Cristianos por el Socialismo – Paris, 16 de marzo 1974*, in CdP, Archivio Paci, 29.2

⁶ «Liaisons Internationales», n. 1, settembre 1974

⁷ A dimostrazione dell'intensa attività di contatto e di informazione sulla situazione cilena cfr. le lettere di Hernan Leemrijse a vari rappresentanti della resistenza tra il 1974 e 1975, in KADOC, COELI, Briefwisseling, 1.6

⁸ Cfr. *Reunion du directoire* 29 gennaio 1976 e la sintesi *Evaluación Coeli 1975*, 29 gennaio 1976 in KADOC, COELI, b. 4

ricerche sulla solidarietà europea con il Cile, che rivendicano un ruolo propulsivo degli esuli nel sollevare l'attenzione sulla condizione del proprio paese e nella mobilitazione dell'opinione pubblica internazionale⁹.

Verso la fine del 1974 il COELI iniziò ad assumere sempre più le caratteristiche di un segretariato internazionale dei Cristiani per il socialismo, allargando progressivamente la portata del suo impegno dalla tutela e preservazione dell'eredità dell'esperienza cilena ad un vero e proprio tentativo di collegamento delle esperienze del dissenso cattolico globale. Non si trattava del primo esperimento di contatto tra realtà diverse del cristianesimo radicale in Europa e nel mondo. Tra il 1969 e il 1973, lo abbiamo visto, si era creato un collegamento internazionale tra diversi gruppi europei della contestazione sacerdotale. Gli olandesi di «Septuagint» e i francesi di «Echanges et Dialogue» coordinarono assemblee e riunioni internazionali tutte incentrate sul rinnovamento della figura del prete. I primi incontri si proponevano come direttamente antagonistiche della Chiesa ufficiale: furono infatti organizzate negli stessi giorni e negli stessi luoghi in cui si tenevano le riunioni del Sinodo dei vescovi specificatamente dedicato al tema del sacerdozio, al fine di mostrare l'esistenza di una alternativa a quanto veniva deciso a livello istituzionale¹⁰.

L'ultimo incontro in ordine di tempo di questa rete internazionale fu l'assemblea di Lione del novembre 1973, di cui abbiamo avuto modo di vedere i riflessi sulla sinistra cristiana francese. Di fatto, questa assemblea composta per più di due terzi da rappresentanti di movimenti francesi, costituì però più un momento di confronto interno – con l'individuazione delle linee di differenziazione che porteranno al fallimento della prospettiva di Cristiani per il socialismo – che un progetto di coordinamento internazionale¹¹. Come sintetizzato dalla rivista «Esprit» al termine dell'incontro:

«Internationalisme chrétien, concept encore flou, sans doute trop rapidement jeté dans le tumulte d'une assemblée souvent agitée et dont on perçut alors l'hétérogénéité. Mais concept qui tout de

⁹ Christiaens, Goddeeris, e Rodriguez Garcia, «A Global Perspective on the European Mobilization for Chile (1970s-1980s)». Da ultimo si veda Caroline Moine, «Les mobilisations de solidarité internationale avec le Chili après le 11 septembre 1973: un tournant transnational?», *Ventesimo Secolo* 46 (novembre 2020): 11–32.

¹⁰ Sulle riunioni internazionali, dalle quali nacque anche la volontà di creare in Italia un movimento di contestazione sacerdotale, cfr. Crocella, «Una singolare espressione del dissenso cattolico negli anni Settanta: il movimento 7 novembre 1971»; Horn, *The Spirit of Vatican II*.

¹¹ Horn riporta la testimonianza di Robert Detry, che lamentava l'assenza di una chiara prospettiva internazionale nella riunione. Cfr. Horn, *The Spirit of Vatican II*, 107–9. Non a caso Pelletier parla dell'incontro di Lione come momento di «implosione» della sinistra cristiana francese: Pelletier, *La crise catholique*, 171–77.

même renvoie à une importance réalité : l'existence partout dans le monde de nouveaux chrétiens¹².

Il mondo cattolico, in sue varie componenti, nella prima metà degli anni Settanta prendeva quindi atto della «mouvance» dei cristiani di sinistra, una realtà non omogenea ma innovativa che cercava prospettive unitarie a partire dall'individuazione di un nuovo rapporto tra fede e politica, nel tentativo di conciliare un doppio impegno per la rivoluzione nella società e la riforma nella Chiesa. Così, il tentativo di connessione internazionale proposto dal COELI per i movimenti di Cristiani per il socialismo, partiva da questo presupposto di esistenza di una «mouvance» di cristiani rivoluzionari, il cui obiettivo era lo stesso che, lo abbiamo visto, aveva animato le discussioni nei contesti nazionali: un tentativo di federazione e raggruppamento in ottica anti-dispersiva delle piccole realtà del dissenso cattolico, per ricondurre ad un minimo di unità politica e religiosa il maggior numero possibile di esperienze radicali sorte dal post-concilio e dal Sessantotto.

Mentre i dirigenti del COELI erano impegnati nell'organizzazione della prima assemblea mondiale, i rappresentanti dei movimenti europei decisero di costituire un organo di collegamento regionale che favorisse forme più agili di incontro. Questa decisione veniva incontro ad una esplicita volontà dei Cps italiani, spagnoli e portoghesi¹³, ma era anche funzionale alla strategia che stava emergendo in vista dell'incontro mondiale, per un «ridimensionamento degli impegni» del COELI al fine di evitare «il rischio della “Internazionale cristiana”». A questo proposito, Pablo Richard aveva individuato quattro coordinamenti da attivare: uno in Sudamerica (Perù, Argentina, Cile, Ecuador, Colombia), uno in America centrale (Costarica, Portorico, Panama, Cuba, Messico, Haiti), uno in America del Nord (USA e Canada) e uno infine per l'Europa meridionale (Italia, Spagna, Portogallo). La Francia non era ancora presa in considerazione, dal momento che le prospettive per un'unificazione delle diverse istanze presenti all'interno della sinistra cristiana francese venivano considerate piuttosto scarse¹⁴.

Nel marzo 1975 a Lione si incontrarono i rappresentanti dei movimenti Cps di Italia, Portogallo, Spagna, Germania Ovest, Olanda e Belgio. In questo primo incontro vennero stabilite delle prime

¹² Georges Baguet, *Le corps et le pain (chrétiens dans la révolution)*, «Esprit», n. 1, gennaio 1974

¹³ Cfr. il resoconto di Paci della riunione del COELI del 10 novembre 1974, CdP, Archivio Paci, 29.7

¹⁴ Lettera di Marcello Vigli a Roberto De Vita e Romano Paci, 10 gennaio 1975, in ISRT, Carte De Vita b. 2, f. 13, in cui si fa il resoconto della riunione del coordinamento internazionale tenutasi a Lisbona il 2-3 gennaio 1975 in occasione del primo convegno dei Cps portoghesi. Cfr. anche il verbale della riunione del direttorio COELI 12 novembre 1975, che confermava l'attivazione di tutti questi collegamenti eccetto quello nordamericano, in KADOC, COELI, b.4

linee di riflessione comune, focalizzate sui temi della migrazione europea, la legislazione sull'aborto e i partiti democristiani¹⁵.

Mentre gli europei iniziavano il loro percorso di collegamento autonomo, finalmente nell'aprile 1975 si tenne il convegno mondiale a Québec. Questo incontro costituì per molti aspetti la diretta evoluzione di quello di Santiago: nel corso di tre anni si era quindi allargato il bacino geografico di interesse, a queste date soprattutto attraverso il passaggio della teologia della liberazione dall'America latina all'Europa e al Nord-America. L'organizzazione di un incontro mondiale era stata tra gli obiettivi del COELI fin dalla sua fondazione, e divenne una concreta possibilità intorno alla metà del 1974, quando il gruppo canadese dei *Chrétiens Politisés* si offrì di ospitare l'assemblea. Considerata la difficile situazione per molti dei rappresentanti dei movimenti latinoamericani, che si trovavano in esilio o lottavano in clandestinità contro i regimi repressivi dei propri paesi, si decise – a differenza dell'incontro di Santiago – di non dare pubblicità all'incontro per tutelare il loro anonimato.

Oltre alla presentazione di rapporti su casi nazionali preparati dai vari rappresentanti Cps, e ad una scheda sull'evoluzione del cristianesimo radicale in Asia ed Africa ad opera del sociologo belga François Houtart, i circa 60 delegati si riunirono in cinque gruppi di lavoro, dai quali emerse un documento finale condiviso. Dopo una prima parte elaborata principalmente da Gonzalo Arroyo in cui veniva proposta una analisi della crisi economica mondiale come prodotto dell'espansione incontrollata del capitalismo, si annunciava come fatto nuovo la scoperta, da parte di molti cristiani, di un luogo in cui la fede acquistava la sua forza «radicalmente sovversiva», e cioè l'impegno nella «prassi storica» di liberazione:

Se il Regno diviene presente quando i poveri sono evangelizzati, siamo convinti che questo avviene unicamente nella misura in cui sono i poveri stessi a portare la buona nuova della liberazione per tutti gli uomini; cioè nella misura in cui essi si appropriano del Vangelo e lo annunciano, in gesti e parole, rifiutando una società che li sfrutta e li emargina¹⁶.

¹⁵ *Costituito a Lione un comitato europeo (CpS)*, «COM/Nuovi Tempi», 13, 13 aprile 1975. Cfr. anche l'ordine del giorno della riunione comunicato da Hernan Leemrijse a Roberto De Vita in una lettera del 31 gennaio 1975, CdP, Archivio Paci, 29.10

¹⁶ *Documento finale del primo congresso mondiale dei Cps (Québec)*, in Ramos Regidor e Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, 374.

Questi cristiani, senza voler lasciare il Vangelo ostaggio delle classi dominanti, si trovavano quindi costretti a cercare alternative teologiche ed ecclesiali, perché l'istituzione ecclesiastica non compiva il suo dovere di denuncia profetica delle ingiustizie: anzi, la stessa fede della maggioranza dei cristiani si esprimeva in modo alienato e giustificatore dell'ideologia dominante.

Solo nella conclusione del documento si arrivava ad un tentativo di definire le caratteristiche che facevano dei Cristiani per il socialismo una realtà inserita in questa generale corrente di liberazione politica e religiosa. Le principali caratteristiche con cui il documento di Québec identificava i Cps erano il rifiuto del partito cattolico, il conseguente inserimento dei cristiani rivoluzionari all'interno delle organizzazioni del movimento operaio, e la ricerca di una unità nel condurre la lotta ideologica all'interno della Chiesa, per la quale era possibile, ma non necessario, che nei singoli contesti venissero a crearsi anche organizzazioni strutturate¹⁷. Queste caratteristiche, su cui come abbiamo visto si era già discusso precedentemente, erano state confermate nella riunione del gruppo di lavoro sulle questioni organizzative, la cui sintesi complessiva era rimasta di carattere confidenziale, per i soli dirigenti dei diversi movimenti nazionali. In questa sintesi veniva enfatizzata l'importanza dell'inserimento dei cristiani nelle organizzazioni di classe, favorendo forme di pluralismo che da un lato evitassero la riproposizione dell'unità politica in un solo partito ma dall'altro salvaguardassero l'esistenza di un impegno politico attivo e concreto. Le azioni da portare avanti come Cristiani per il socialismo venivano distinte tra polo politico e polo religioso: rispetto al primo, era fondamentale lo smascheramento dell'interclassismo e della dottrina sociale della Chiesa e la promozione della militanza socialista tra i cristiani, senza però dare alle organizzazioni politiche e sindacali una impronta specificatamente cristiana; nel secondo invece era importante produrre analisi teoriche e teologiche sul rapporto tra fede e politica, favorire la nascita di forme di «Iglesia popular», impegnarsi nella ricerca di forme nuove della pratica sacramentale e soprattutto agire all'interno della Chiesa, evitando l'isolamento ma anche il recupero da parte dell'istituzione¹⁸.

In questo gruppo di lavoro vennero anche precisati i compiti e le responsabilità del COELI per il futuro, sotto la spinta di movimenti nazionali che, interessati al collegamento internazionale, erano

¹⁷ *Documento finale del primo congresso mondiale dei Cps (Québec)*, in Ramos Regidor e Gecchelin, 367–78.

¹⁸ *Asamblea de Québec, Quinto Taller: cuestiones de organización*, ANMT, Vie Nouvelle, AS 60. Queste caratteristiche erano state abbozzate in un documento preparatorio del settembre 1974 (consultabile in CdP, Archivio Paci 29.3), che venne approvato in una riunione del Coeli cui si avevano partecipato Romano Paci e Josep Ribera per i Cps italiani e spagnoli nel novembre successivo (cfr. il resoconto di Romano Paci della riunione, 10 novembre 1974, in CdP, Archivio Paci, 29.7)

tuttavia molto gelosi della propria autonomia d'azione e paventavano, come abbiamo visto, i rischi di direzione di una troppo rigida "Internazionale cristiana". Venne infatti stabilito ufficialmente che il COELI avrebbe continuato a svolgere un lavoro di contatto e di informazione tra i movimenti, ma fu chiarito che esso non avrebbe avuto diritto di rappresentatività di tutta la corrente dei Cristiani per il socialismo¹⁹: si rinunciava così all'eventualità di formalizzare un coordinamento internazionale gestito dall'organizzazione parigina, e al posto di un unico centro promotore vennero creati vari centri regionali. Per questo motivo, il COELI decise di rafforzare, sulla base delle indicazioni dell'Assemblea, la diffusione del bollettino di collegamento, aggiungendo all'edizione francese (300 copie) anche una edizione in spagnolo (350 copie)²⁰. Nel frattempo, Hernan Leemrijse rassegnava le sue dimissioni da segretario esecutivo del Coeli per ritornare in missione in America latina, e al suo posto venne eletto il francese André Mairlot²¹.

Abbiamo visto come il documento fosse stato accolto in modo ambivalente in Francia, inteso come importante stimolo per alcuni e come una svolta moderata per altri. Anche i Cps italiani non furono soddisfatti del documento di Québec: considerata la fisionomia del movimento nazionale, sempre messa in questione ma fondamentalmente schiacciata sul polo politico, i dirigenti italiani considerarono il documento come troppo poco attento alla dimensione politica, su cui non venivano date indicazioni concrete²².

Giulio Girardi, rappresentante italiano al convegno di Québec, insistette sull'importanza del collegamento internazionale, che doveva necessariamente rispondere alla dimensione internazionale del capitalismo delle multinazionali. Girardi riteneva che rispetto a Santiago, il salto di qualità dell'incontro di Québec fosse l'acquisizione di questa nuova dimensione «transnazionale», alla ricerca di analisi e di forme di resistenza a livello mondiale²³.

Terminata l'esperienza di Québec, i movimenti europei tornarono ad incontrarsi in estate per dare una struttura definitiva al comitato di collegamento che si era deciso di creare alla riunione di Lione. Il comitato era composto da rappresentanti dei movimenti dei Cristiani per il socialismo che si erano

¹⁹ *Asamblea de Québec, Quinto Taller: cuestiones de organización*, ANMT, Vie Nouvelle, AS 60

²⁰ *Evaluación Coeli*, 29 gennaio 1976, KADOC, COELI, b.4.

²¹ *Reunion du directoire*, 29 gennaio 1976. Del direttorio ora facevano parte il presidente André Jeanson, i francesi Jacques Chatagner, Georges Casalis, André Mairlot, Patrick Mony, il belga François Houtart, l'italiano Giulio Girardi e i fondatori cileni Gonzalo Arroyo e Pablo Richard.

²² Cfr. la relazione sulla situazione dei Cps italiani fatta da Girardi alla riunione del direttorio del Coeli dell'8 aprile 1976, KADOC, COELI, b.4

²³ Giulio Girardi, *Verso una dimensione "transnazionale"*, «COM-Nuovi Tempi», n. 18, 18 maggio 1975

radicati stabilmente in alcuni paesi europei (Italia, Spagna, Portogallo, Belgio, Germania Ovest, Olanda) e da alcuni osservatori provenienti da realtà interessate all'esperienza (Francia, Austria, Gran Bretagna). Significativamente, nel comitato veniva invitato anche un rappresentante del Coeli, anch'egli però con il ruolo di osservatore e non di partecipante a pieno titolo. La segreteria tecnica del Comitato di collegamento fu affidata ai Cps italiani, a conferma della loro posizione di forza relativa rispetto agli altri movimenti nazionali²⁴. L'importanza del movimento italiano fu visibile anche nella prima scelta operativa che venne stabilita in un nuovo incontro del Comitato di collegamento, tenutosi l'8 e 9 novembre 1975 a Grenoble. In questa sede infatti, oltre alla diffusione di comunicati di solidarietà con i comunisti portoghesi e con la resistenza spagnola in occasione della morte di Franco, fu decisa l'organizzazione di un seminario europeo. Tra i temi che erano stati indicati nella riunione di marzo fu deciso quello che veniva considerato come il più impellente per gli italiani, e cioè l'analisi del ruolo della Democrazia cristiana in Europa²⁵.

Nel corso dell'anno successivo, attraverso una serie di riunioni fu quindi preparato il seminario, che si svolse a Woundschoten, nella periferia di Utrecht, nel novembre 1976. Il protagonismo italiano fu evidente sin dall'inizio: in marzo fu predisposto un documento preparatorio che chiedeva ai vari movimenti europei di censire i gruppi democristiani nei propri paesi, individuando gli aspetti economici e sociali che ne avevano favorito lo sviluppo, le caratteristiche ideologiche e soprattutto il rapporto con la Chiesa istituzionale²⁶. Nel corso dell'estate fu stabilito che i Cps italiani avrebbero curato una relazione introduttiva di carattere complessivo. Questa relazione fu preparata tra l'ottobre e il novembre 1976 sulla base di alcune indicazioni del suo Comitato nazionale: occorreva dare un taglio prettamente politico alla disamina, focalizzandosi sulla rete internazionale delle Democrazie cristiane europee che si stava rafforzando in vista delle elezioni del Parlamento europeo, tratteggiando un vero e proprio «euroconservatorismo» i cui tratti e legami con i settori conservatori della gerarchia cattolica andavano individuati²⁷.

²⁴ *Un piano di lavoro per il movimento europeo*, «COM/Nuovi Tempi», n. 24-25, 6 luglio 1975

²⁵ *Nouvelles Cps*, «Liaisons Internationales», n.7, settembre-novembre 1975. Cfr. anche il resoconto della riunione fatto per i Cps italiani in CdP, Archivio Paci, 29.14

²⁶ Il documento preparatorio è riportato in allegato ad una lettera di Giorgio Girardet e Filippo Gentiloni ai membri del Comitato europeo di collegamento, 1 marzo 1976, in CdP, Archivio Paci 29.15.

²⁷ Verbale della riunione del Comitato nazionale dei Cps italiani, 16-17 ottobre 1976, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

La relazione introduttiva, dopo una rapida disamina sulla nascita delle Democrazie cristiane alla fine dell'Ottocento, individuò alcuni tratti caratteristici della cosiddetta ideologia democristiana che si era sviluppata a partire dal secondo dopoguerra. L'anticomunismo, con variabili gradi di intensità e declinazione, costituiva secondo i Cps italiani il pilastro centrale di questa ideologia. Altri fattori, presenti in modo differenziato nelle varie organizzazioni, erano invece l'interclassismo (considerato funzionale ad ogni progetto conservatore perché negatore della conflittualità di classe) e l'ideologia della terza via. Quest'ultima, vista come soluzione di centro tra capitalismo e socialismo, «siempre ha terminado por desplazarse hacia una parte, la que daba mayores garantías antisovéticas en materia de política exterior y anti obrera en política interna»²⁸.

La relazione si concludeva con un riferimento al coordinamento continentale delle Democrazie cristiane. L'European Union of Christian Democrats (EUCD), fondata nel 1965 come istituzione di collegamento dei partiti democristiani europei, aveva cominciato a discutere della possibilità della creazione di un unico gruppo politico già dall'inizio degli anni Settanta, ma solo quando venne decisa l'elezione diretta da parte dei cittadini del Parlamento europeo fu portata avanti un'azione concreta in questo senso: dopo una serie di discussioni, l'8 luglio 1976, in una riunione dell'Ufficio politico della EUCD a Lussemburgo fu stabilita la nascita del Partito popolare europeo²⁹.

Questa decisione venne interpretata dai Cristiani per il socialismo come un progetto voluto fortemente da Franz Josef Strauss, leader della CSU tedesca, con l'obiettivo esplicito di riportare l'Europa più saldamente sotto l'egemonia statunitense e frenare l'avanzata delle sinistre in Francia e nei paesi mediterranei.

Era significativo che si facesse risalire una unificazione democristiana a trazione tedesca, nonostante il protagonismo della Dc italiana nei rapporti internazionali (esemplificata dal fatto che la presidenza dell'EUCD era stata di Mariano Rumor): infatti, per quanto una tesi così semplificatoria non sia stata riconosciuta dalla storiografia, è interessante notare che la posizione dei rappresentanti democristiani tedeschi fosse chiaramente orientata in senso conservatore, come dimostrava ad esempio la vittoria nella battaglia politica per rimuovere il riferimento cristiano dal nome del nuovo partito europeo, così

²⁸ *Informe introductivo. Fe cristiana y estrategia de las democracias cristianas europeas*, in CdP, Archivio Paci, 29.17

²⁹ Sulle origini dell'internazionalismo democratico-cristiano cfr. Paolo Acanfora, «Christian Democratic Internationalism: The “Nouvelles Equipes Internationales” and the Geneva Circles between European Unification and Religious Identity, 1947–1954», *Contemporary European History* 24, fasc. 3 (2015): 375–91. Sulla nascita del Partito popolare europeo cfr. Thomas Jansen e Steven Van Hecke, *At Europe's Service: The Origins and Evolution of the European People's Party* (Berlin, Heidelberg: Springer, 2011).

da poter includere anche gli schieramenti conservatori dei nuovi paesi entrati nella Comunità (soprattutto l'Inghilterra)³⁰. Individuare una predominanza del gruppo tedesco si rivelava quindi particolarmente utile per la critica politica dei Cristiani per il socialismo, dal momento che attaccava una ideologia democratico-cristiana più facilmente individuabile nel quadro di una dicotomia destra-sinistra, tanto più che era assai nota in Italia la forte ostilità tedesca all'avvicinamento del Pci all'area di governo.

A questa analisi politica si affiancava infine un commento sull'azione di sostegno della gerarchia ecclesiastica ai partiti democristiani, ritornata in auge proprio quell'anno in occasione delle elezioni italiane. La relazione mostrava di recepire il dibattito che era maturato nei Cps italiani a proposito del Convegno ecclesiale italiano su *Evangelizzazione e promozione umana*: si affermava infatti che la Chiesa cattolica aveva allargato il suo raggio d'azione, preferendo al sostegno politico diretto un'azione più pervasiva in campo culturale, su temi di libertà, partecipazione, identità cristiana e temi etici, funzionale al condizionamento di settori giovani e progressisti e al rilancio di una politica democristiana³¹. I Cps italiani quindi cercavano di estendere, nei loro contatti internazionali, il loro modo di intendere la critica all'ideologia religiosa, tesa soprattutto ad individuare le continuità politiche che sottostavano ad un apparente cambiamento di prospettiva ed apertura «riformista», in vista di quella che di lì a poco sarebbe diventata, nella loro lettura, una vera e propria strategia di «ricomposizione» del mondo cattolico.

Al seminario parteciparono rappresentanti dei movimenti di Spagna, Portogallo, Belgio, Olanda e Germania Ovest, cui si aggiunsero alcuni osservatori provenienti da Francia, Austria, Gran Bretagna, Norvegia e Canada, oltre ad una delegazione del COELI. Gli osservatori francesi, in particolare, erano tutti rappresentanti della corrente legata alla seconda piattaforma di lancio Cps, che era stata diffusa proprio in quel periodo³². Evidentemente, questo gruppo radicale dimostrava una maggiore capacità di collegamento internazionale rispetto all'area politicamente vicina al PS, come dimostrato anche dal fatto che Jean Guichard pochi giorni prima avesse organizzato a Parigi un incontro su cristianesimo e marxismo cui avevano partecipato, in rappresentanza dei rispettivi movimenti Cps, il

³⁰ Sui fondamenti ideologici alla base della costituzione del Partito popolare europeo cfr. Jacopo Cellini, «The Idea of Europe at the Origins of the European People's Party. The Making of the European Manifesto and of the EPP's Political Programme», *Journal of European Integration History* 24 (2018): 79–94.

³¹ *Informe introductivo. Fe cristiana y estrategia de las democracias cristianas europeas*, in CdP, Archivio Paci, 29.17

³² Non a caso a dare pubblicità all'evento fu proprio Martine Sevegrand, che pubblicò un resoconto del seminario su «La Lettre», n. 220, dicembre 1976.

portoghese Fernando Belo, lo spagnolo Juan García-Nieto e l'italiano Filippo Gentiloni³³. Belgio, Olanda e Germania intervennero al seminario di Utrecht con dei contributi modulati sulla base dello schema preparatorio italiano, e gli stessi Cps italiani presentarono un documento di venti pagine sulla Dc italiana, che ripeteva e sintetizzava le analisi compiute dal gruppo dirigente³⁴.

Suscitando il disappunto del COELI, il seminario si concluse senza l'approvazione di un documento finale condiviso³⁵. Poiché la Dc non rappresentava un problema politico immediato per gli altri partecipanti, la discussione virò infatti verso una critica generalizzata al sostegno della Chiesa ufficiale alle classi dominanti; non si riuscì così ad elaborare una analisi comune della specificità dell'appoggio della gerarchia ecclesiastica ai partiti cristiani. Al variabile interesse per il tema si sommava tuttavia anche una diversa considerazione sull'opportunità politica di un documento pubblico di denuncia, che rischiava di isolare le realtà più piccole, come quella tedesca, dal proprio contesto religioso di appartenenza³⁶.

L'ambiguo risultato del seminario sulla Dc rendeva evidente ancora una volta come la prevalenza dei contesti nazionali nell'interesse dei vari movimenti avesse reso difficile un impegno internazionale coerente e condiviso che andasse al di là dello scambio di contatti e di informazioni, anche a livello europeo. Questo fatto era esplicitamente riconosciuto ad esempio dal documento sull'internazionalismo dei Cps italiani riuniti al loro terzo Convegno nazionale nel gennaio 1977. Come abbiamo avuto già modo di notare nel primo capitolo, la solidarietà alle lotte di liberazione veniva ora sostituita da un impegno prevalentemente rivolto sul piano interno: «il miglior sostegno che possiamo offrire a livello internazionale è quello di affrontare le lotte che sono quotidianamente davanti a noi, battendo nel nostro paese uno dei tentacoli dello stesso nemico che è il sistema unico mondiale di oppressione capitalistica e neocolonialistica»³⁷.

Un caso a parte in questa generalmente fallimentare esperienza di collegamento è costituito forse dal rapporto tra Cps spagnoli ed italiani, i due movimenti più "anziani" in Europa e quelli in cui il rapporto con il Partito comunista costituiva una questione politica centrale. Al di là del reciproco

³³ Cfr. J. Chatagner, *Quel christianisme? Quel marxisme ?*, «La Lettre», n. 221, gennaio 1977

³⁴ L'intervento italiano (in traduzione francese) e quello belga (in traduzione spagnola) sono consultabili in CdP, Archivio Paci 29.17; quello olandese in CdP, Archivio Paci, 15.8, quello tedesco (sintetizzato in italiano) pubblicato in *Cdu e Csu discordi ma tutte e due a destra*, «COM/Nuovi Tempi», n. 41, 12 dicembre 1976

³⁵ Riunione direttorio Coeli 2 dicembre 1976 e lettera di André Mairlot al Comitato europeo di collegamento Cps, 15 dicembre 1976, KADOC, COELI, b. 4

³⁶ *Il seminario europeo di Cristiani per il socialismo sulle Dc*, «COM/Nuovi Tempi», n. 38, 21 novembre 1976

³⁷ *Namibia, Vietnam, Libano, Olp, Spagna e Cile in lotta*, «COM/Nuovi Tempi», n. 2, 16 gennaio 1977

rapporto di conoscenza attraverso le riviste d'area³⁸, e il grande interesse suscitato dagli eventi della transizione spagnola in Italia, vi era anche una rete di rapporti personali che favoriva l'incontro: José María Díez-Alegria per esempio era in contatto costante con gli ambienti del dissenso italiano, e proprio per un suo intervento pubblico a favore della legge sul divorzio era stato espulso dalla Gregoriana nel 1970. Giulio Girardi era poi in stretto contatto con i gruppi cristiani spagnoli, e spesso era invitato per conferenze e dibattiti.

La figura che però forse aveva suscitato più interesse in una parte dei dirigenti dei Cps italiani fu Alfonso Comín, per gli importanti risultati che aveva ottenuto all'interno del Partito comunista spagnolo. In Italia era diventato noto specialmente nel suo intervento alla sessione straordinaria del Comitato centrale del PCE, svoltasi in esilio a Roma alla fine di luglio 1976³⁹. In un momento particolarmente delicato nei rapporti interni tra la fazione di sinistra e quella di estrema sinistra dei Cps italiani, per i militanti cristiani del Pci il suo discorso costituiva un modello esplicito di riferimento. Non a caso, nel tentativo di fare pressioni sul segretario Enrico Berlinguer, Roberto De Vita aveva richiamato proprio l'elaborazione dell'altro partito eurocomunista, prevalentemente opera di Comín:

A nostro avviso, ci sembra che l'elaborazione teorica e la prassi politica più organica e più avanzata nei rapporti tra credenti e non credenti, militanti nei partiti comunisti, sia quella elaborata e sperimentata dal Partito comunista spagnolo, dove militano, come in quello italiano, un numero rilevante di cristiani, preti e laici; tale elaborazione risulta anche da documenti impegnativi (per esempio il documento del Comitato centrale del febbraio 1975 [...]) e da vari interventi, svolti anche nella riunione del CC del PCE tenuta a Roma (in particolare, oltre ai passi contenuti nella relazione introduttiva di Dolores Ibarruri, l'intervento di Alfonso Comín, esponente del Cps spagnolo e nostro collaboratore, membro del CC del PCE, contenente affermazioni forse sconcertanti ma storicamente significative come quella che, come Cps, vogliamo essere "comunisti nella Chiesa e cristiani nel PC", che esprimono anche la nostra posizione)⁴⁰.

Abbiamo avuto modo di vedere come, nonostante gli sforzi di De Vita e Paci, il Partito comunista italiano non eguagliò il partito fratello nella produzione di documenti ufficiali che riconoscessero in modo esplicito il valore rivoluzionario della militanza dei cristiani, e tuttavia proprio l'esempio che

³⁸ Si rimanda ad esempio al numero monografico di «Iglesia Viva», n. 60, 1975, in cui veniva ospitata la traduzione di un articolo di Peppino Orlando.

³⁹ Alfonso Carlos Comín, *Noi cristiani comunisti operiamo nel partito come militanti*, «COM/Nuovi Tempi», n.28, 8 agosto 1976

⁴⁰ *Lettera di Roberto De Vita a Berlinguer e alla segreteria del Pci, Firenze, 16 settembre 1976*, CdP, Archivio Paci, 41.1

veniva dall'estero poteva spingere i militanti comunisti italiani a trovare modelli di riforma del partito facendo riferimento ad esperienze interne all'ambito eurocomunista.

Questa azione di penetrazione dei Cristiani per il socialismo all'interno dei partiti comunisti occidentali non era comunque vista come fatto positivo da parte dei dirigenti del COELI. Gonzalo Arroyo in particolare ebbe modo di esprimere importanti riserve su questo. In un articolo per il bollettino, il teologo cileno commentava la dichiarazione del PSUC sui cristiani che abbiamo già esaminato nel secondo capitolo, trovando in essa importanti incoerenze. Tra queste, Arroyo mostrava di non accettare l'affermazione secondo cui i cristiani entrarono nel Partito comunista per una opzione di classe; a suo dire, invece, la scelta della militanza veniva a seguito di una radicalizzazione etica a partire dal Vangelo, ed era poi l'impegno pratico nelle lotte a portare alla "scoperta" politica del partito. Si trattava di una questione importante perché, dal punto di vista cristiano, affermare l'esclusiva opzione di classe significava tornare a proporre la separazione tra fede e politica che i Cps avevano sempre combattuto, perché riconducibile ad una pretesa apoliticità della Chiesa che in realtà la poneva a servizio delle classi dominanti⁴¹. Arroyo fu più esplicito in una successiva riunione del direttorio del COELI nell'identificare la svolta ideologica eurocomunista come responsabile principale di questo tipo di posizioni da parte dei cristiani rivoluzionari. L'influenza dell'eurocomunismo, che Arroyo vedeva particolarmente nei Cps italiani e soprattutto spagnoli

pourrait produire, à la longue, des effets négatifs. D'un point de vue purement politique et ce à court terme, cette pratique peut atteindre des objectifs positifs ; mais à la longue, on court le risque d'oublier l'objectif fondamental des Cps qui est de redécouvrir la foi engagée par la critique idéologique de la foi officielle⁴².

Il rischio quindi era di un rapporto troppo stretto con dei partiti che, a queste date, si stavano preparando alla conquista democratica di Paesi occidentali, e che per farlo avevano avviato una precisa politica religiosa. Contrari alle pratiche sovietiche di persecuzione, i partiti comunisti occidentali avevano dichiarato il loro pieno rispetto della libertà religiosa, come ricordato anche da Berlinguer nella sua lettera al vescovo Bettazzi, e questo atteggiamento mal si conciliava con il supporto a gruppi religiosi radicali che facevano della critica all'istituzione ecclesiastica il fulcro della loro azione politica. Come abbiamo visto, per moltissimi aspetti la linea del dissenso cattolico era

⁴¹ Gonzalo Arroyo, *La déclaration de PSUC*, «Liaisons Internationales», n. 11-12, ottobre 1976-gennaio 1977

⁴² Riunione Direttorio Coeli, 10 febbraio 1977, KADOC, COELI, b.4

incompatibile con la strategia dei comunisti italiani e spagnoli, la quale tendeva a cercare la pacificazione con la Chiesa ufficiale, contro ogni “guerra religiosa”. In parte lo stesso poteva dirsi per il socialismo francese, nel quale si attenuavano gli spiriti anticlericali a favore di una militanza di cristiani che tuttavia tendevano alla separazione tra dimensione religiosa e dimensione politica o, nel caso di personaggi come Philippe Warnier, comunque cercavano una conciliazione con l’istituzione. La nascita, difficile e fallimentare, dei Cristiani per il socialismo francesi nel giugno 1977 si inserì in un contesto di crisi generalizzata della prospettiva Cps in Europa⁴³. Abbiamo visto infatti come tra la fine del 1976 e la metà del 1977 i Cps fossero in uno stato di forte tensione politica interna, mentre gli spagnoli seguivano la difficile transizione alla democrazia.

Giulio Girardi, intervenendo ad una riunione del COELI alla fine del 1977, aveva significativamente titolato la sua relazione sulla condizione dei Cps europei *Crisi dei Cristiani per il socialismo?*. In questo contributo, il teologo salesiano riprendeva le analisi e gli interrogativi sull’ambigua «ricomposizione» del mondo cattolico che si stavano svolgendo in Italia, estendendo il fenomeno a tutta Europa:

un duplice movimento simultaneo, di restaurazione e di apertura, mediante il quale esse [le Chiese] tendono a riassorbire un certo numero di organizzazioni e di cristiani che avevano cercato dalla parte delle Comunità di base o dei Cristiani per il socialismo le vie del loro rinnovamento. Si manifesta una tendenza che tende a riconquistare la casa paterna, sia per ritrovarvi un luogo di sicurezza, sia per promuovere in modo più “realista”, e dall’interno, il rinnovamento delle istituzioni.

A questo mutamento di «clima ecclesiale» corrispondeva anche una nuova situazione politica di riflusso della militanza rivoluzionaria e di dispersione delle «energie liberate dieci anni fa» con le lotte del Sessantotto, di cui lo spostamento a sinistra di molti cristiani aveva rappresentato uno dei fenomeni innovatori. Per uscire da questa situazione di crisi, Girardi suggeriva da un lato di evitare eccessivi schematismi nell’analisi del mondo cattolico, per non condannarsi alla marginalità, e dall’altro lato di recuperare una fruttuosa creatività teologica, cui prima era stata preferita invece l’azione politica: in questo modo, i Cristiani per il socialismo avrebbero potuto dare un loro apporto

⁴³ Un commento di Denis Perrot, che aveva presieduto l’Assemblea di Lille dei Cps francesi, ricapitolava le difficoltà con cui aveva dovuto confrontarsi un movimento nato «nel dolore della storia locale»: Denis Perrot, *Chrétiens pour le socialisme en France*, «Liaisons Internationales», n. 14, maggio-luglio 1977

«unitario ed autonomo» sia al rinnovamento delle Chiese sia alle forze del movimento operaio, senza essere sfruttati dai partiti o isolati dalle istituzioni ecclesiastiche⁴⁴.

In questa situazione di crisi generalizzata, era normale che ci fosse un sostanziale stallo delle iniziative internazionali: dopo il seminario europeo sulla Democrazia cristiana infatti c'era stata soltanto una riunione del comitato di collegamento nel febbraio 1977, nella quale peraltro si era insistito sulle differenze profonde tra i diversi movimenti nazionali, specie tra Europa mediterranea e Nord Europa⁴⁵.

Al fine di rilanciare le iniziative internazionali, furono ancora gli italiani a proporre un nuovo incontro dei Cristiani per il socialismo europei. Nel gennaio 1978 un collettivo composto da Giorgio Girardet, Filippo Gentiloni, José Ramos Regidor, Piero Barbaini e Domenico Jervolino predispose una piattaforma di vari argomenti possibili per un convegno da tenere a Milano l'anno successivo⁴⁶. Il mese successivo, la riunione del comitato di collegamento si tenne ad una settimana dal Congresso di fondazione del Partito popolare, in vista delle prime elezioni a suffragio universale del Parlamento europeo che si sarebbero tenute la primavera successiva. Questa coincidenza fece sì che il tema della Comunità europea e del ruolo delle Chiese al suo interno fosse scelto come argomento principale del nuovo seminario⁴⁷. Al Comitato nazionale dei Cps italiani Piero Barbaini presentò una bozza con tema *I cristiani nella trasformazione della società occidentale. Analisi di classe del sistema politico europeo e ruolo del cristianesimo come alienazione religiosa o come liberazione*. In questa bozza, dopo aver cercato di delineare i tratti della Chiesa cattolica e delle Chiese riformate «nell'attuale fase critica dell'Occidente», il loro atteggiamento rispetto alla Comunità europea e l'opposizione ad un'unità costruita ai vertici da parte dei partiti democristiani, si tentava una più completa definizione del fenomeno Cps in Europa.

Barbaini affermava, partendo da una «analisi storica», che la componente cristiana fosse un dato storico della società europea, sottoposta a cambiamenti nel corso del tempo ed ora sottoposta ad una

⁴⁴ Giulio Girardi, *Crise de Cps?* «Liaisons Internationales», n. 17, marzo-giugno 1978. Per il testo in italiano della relazione si veda *Crisi dei Cristiani per il socialismo?* «Materiali di Documentazione», n. 5, ottobre 1978.

⁴⁵ Relazione di Giorgio Girardet al Comitato Nazionale Cps Italia sulle relazioni internazionali, 25 novembre 1977, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

⁴⁶ Verbale Comitato Nazionale, 21-22 gennaio 1978, CdP, Archivio Paci 39.12

⁴⁷ *A Lovanio il nono "collegamento" dei Cps europei*, «COM/Nuovi Tempi», n. 9, 5 marzo 1978. Il Comitato pubblicò anche una dichiarazione in cui criticava la nascita del Partito popolare in nome della sua costanza opposizione ai partiti di ispirazione cristiana. Cfr. *Comunicato del comitato di collegamento dei Cps europei (Lovanio, 25-27 febbraio 1978)*, in «Liaisons Internationales», n. 16, dicembre 1977-febbraio 1978

doppia pressione: da un lato il passaggio da fenomeni di dissenso e diaspora a tentativi di aggregazione per la riappropriazione del cristianesimo da parte del popolo credente; dall'altro, l'incontro finalmente fecondo tra cristianesimo e movimento operaio «nell'Occidente latino» (intendendo con questa definizione geografica Italia, Francia, Spagna, Portogallo, Paesi Bassi, America latina). Al crocevia di queste due pressioni si trovava quindi il fenomeno dei Cristiani per il socialismo, la cui identità era costituita dalla «omogeneità e organicità dialettica tra rivoluzione religiosa e rivoluzione socio-politica nel cambiamento della società occidentale». Su questa base essenziale, i Cps portavano avanti la lotta contro l'alienazione religiosa per liberare il cristianesimo dal monopolio della casta sacerdotale nella convinzione che il messaggio di liberazione del Vangelo costituisse un essenziale elemento critico progressivo nel processo di costruzione della nuova società socialista guidato dal movimento operaio⁴⁸. Il mese successivo, seguendo anche i commenti di Girardet alla bozza di Barbaini, il Comitato nazionale dei Cps italiani decise di circoscrivere l'argomento, evitando di analizzare direttamente il fenomeno dei Cristiani per il socialismo: si decise così che il seminario, da tenere a Milano nell'aprile del 1979, si sarebbe incentrato sul ruolo delle Chiese nei confronti «delle grandi operazioni condotte dalla borghesia in Europa», concentrandosi sul ruolo della rete delle Democrazie cristiane nella costruzione della Comunità europea⁴⁹. Si tornava quindi a riproporre un seminario di studio incentrato sostanzialmente sulla critica alla Democrazia cristiana, un tema che risultava evidentemente meno divisivo rispetto all'interrogativo sull'identità e le prospettive del movimento internazionale dei Cristiani per il socialismo in un momento di difficoltà generalizzata e, ancora una volta, legato agli interessi prevalenti del gruppo italiano.

Al Convegno di Milano parteciparono delegazioni dai sei paesi in cui ancora esisteva, in forme ormai più o meno residuali, una presenza strutturata di Cristiani per il socialismo: Repubblica Federale Tedesca, Belgio, Olanda, Francia, Spagna e Italia, cui si aggiungevano come osservatori un gruppo norvegese, uno austriaco e dei rappresentanti di organizzazioni provenienti dall'Europa dell'Est, come la Berliner-Konferenz e l'organizzazione Pax dalla Polonia⁵⁰.

⁴⁸ Piero Barbaini, Nota informativa sul collegamento internazionale, rapporto al Comitato Nazionale Cps, 13-14 maggio 1978, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

⁴⁹ Cfr. Lettera di Giorgio Girardet al Comitato Nazionale Cps, 2 giugno 1978 e Nino Lisi, *Circolare*, 9 giugno 1978, entrambe in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139. Cfr. anche *Milano: sarà sull'Europa il 2° seminario internazionale dei Cristiani per il socialismo*, «COM/Nuovi Tempi», n. 5, 4 febbraio 1979 e *Les chrétiens et les Eglises face a la construction de l'Europe*, «Liaisons Internationales», n. 20, maggio 1979

⁵⁰ *Cps: il seminario europeo punto d'incontro e confronto per i cristiani nella sinistra*, «COM/Nuovi Tempi», n. 15, 15 aprile 1979

Alla relazione di apertura di Gonzalo Arroyo sulla situazione politica ed economica mondiale, che riprendeva i temi già sollevati qualche anno prima a Québec a proposito dello strapotere delle multinazionali e della rinnovata disponibilità del capitalismo a forme di restrizione delle libertà democratica attraverso l'azione della Commissione Trilaterale, seguì un'introduzione di Girardi sul ruolo delle Chiese nella costruzione dell'Europa. Il teologo salesiano notava come una visione ecclesio-centrica dell'Europa avesse spinto le Chiese ad identificarsi con la civiltà e la cultura europea, le quali venivano sacralizzate in virtù delle loro potenzialità come veicolo per l'annuncio cristiano. Contro questo ecclesio-centrismo, Girardi riteneva che la proposta di Cps per un cambiamento di punto di vista avrebbe permesso alla Chiesa di cambiare sé stessa e l'immagine che aveva dell'Europa. Adottando la prospettiva dei poveri e del Terzo Mondo, la Chiesa infatti avrebbe riconosciuto come lo sviluppo occidentale fosse causa di sottosviluppo nei paesi dipendenti, e come il suo supporto allo sfruttamento capitalista avesse portato le classi oppresse verso l'ateismo. In questo modo, avrebbe potuto riconoscere come l'ateismo marxista fosse un alleato prezioso per il cristianesimo, continuando nel mondo moderno la lotta di Cristo contro la religione ufficiale⁵¹.

Alle due introduzioni seguì una tavola rotonda partecipata da alcuni importanti esponenti dell'area Cps, rappresentanti di vari gruppi nazionali. Vi parteciparono il portoghese Fernando Belo, gli spagnoli Alfonso Comín e José María Diez-Alegria, il francese André Mandouze, il teologo olandese Rochus Zuurmond, Gerhard Borné, pastore protestante di Berlino, don Enzo Mazzi dell'Isolotto e il teologo valdese Paolo Ricca. Il resoconto della rivista COM/Nuovi Tempi si limitò a constatare «la diversità delle posizioni e delle preoccupazioni, di autenticità cristiana, di efficacia pastorale, di serietà politica», ancora una volta rimandando le differenze di impostazione ad una linea di confine tra paesi dell'Europa del Sud e di un Nord «più ricco e meno politicizzato»⁵².

La mozione conclusiva denunciava quindi ufficialmente il ruolo di sostegno delle istituzioni ecclesiastiche alla cosiddetta «Europa del capitale, e in particolare al Partito popolare europeo», affermando l'esigenza di superare l'equivoco ecclesio-centrico dell'Europa cristiana in favore di una più radicale opzione per i poveri:

⁵¹ Una sintesi delle due introduzioni, tradotta in inglese: *Christians and Churches with regard to the construction of Europe*, KADOC, COELI, b. 2

⁵² *Seminario Cps a Milano: no all'Europa del capitale*, «COM/Nuovi Tempi», n. 17, 6 maggio 1979

Non si tratta infatti di costruire un'Europa cristiana, che riconosca i diritti delle chiese, ma di riconoscere il diritto di autodecisione dei popoli, il diritto dei lavoratori e in modo particolare dei lavoratori emigrati, il diritto delle donne che lavorano all'esterno o in casa: si tratta di creare le condizioni per renderli effettivi. [...] Non si tratta di moltiplicare i templi, ma di dare una casa a chi non ne ha; non si tratta di rinnovare i concordati o di stabilire migliori rapporti fra stato e chiesa, ma di creare situazioni in cui un popolo di Dio vivente non abbia più bisogno di concordati; non si tratta infine di mandare dei missionari e del denaro nel terzo mondo, ma di lavorare per trasformare i rapporti di sfruttamento e di saccheggio in forme di solidarietà e di lotta comune delle classi subalterne in tutti i continenti⁵³.

Mentre i Cristiani per il socialismo europei cercavano di rilanciare qualche iniziativa internazionale, l'organizzazione parigina del COELI andava incontro ad importanti cambiamenti. Nell'aprile del 1978 venne posto un importante dilemma sull'esistenza stessa del collegamento internazionale. Da un lato, i movimenti Cps che erano nati in giro per il mondo non si erano dotati di una struttura precisa, per cui risultavano essere tra loro molto vari, specialmente nel Nord Europa e in America latina dove avevano rinunciato all'appellativo di Cristiani per il socialismo: per questo, occorreva capire che ruolo unificatore potesse avere il Coeli per tutti questi gruppi. Dall'altro lato, si sarebbe posto a breve un problema di rappresentatività e di copertura di informazioni: Arroyo e Richard, fondatori del Coeli e principali punti di contatto con l'America latina, sarebbero presto ritornati dall'altro lato dell'Atlantico; alla loro uscita di scena si sarebbe sommato anche l'allontanamento di Girardi da Parigi, che privava il Direttorio di un prezioso collaboratore nonché principale contatto con i Cps italiani⁵⁴. Di fatto quindi il COELI sarebbe presto diventato ciò che fin dall'inizio si voleva evitare: un organismo francese di solidarietà terzomondista.

Il 6 maggio 1978 si tenne quindi una riunione del Direttorio del Coeli, allargata ad alcuni rappresentanti dei Cps europei: Juan García Nieto per i Cps spagnoli, Domenico Jervolino per gli italiani e Lucienne Roul per i Cps francesi, cui si aggiungeva come osservatore Philippe Warnier. In questa sede i Cps europei vennero aggiornati sui successi di collegamento del Coeli, che passavano soprattutto attraverso il Bollettino. «Liaisons Internationales» aveva aumentato la sua tiratura, arrivando a 450 abbonati all'edizione spagnola, 359 a quella francese e 137 alla versione in inglese curata dai Cps statunitensi e a una diffusione complessiva in 79 paesi, di cui la metà in Europa e un quarto in America.

⁵³ *I Cristiani per il socialismo, le chiese, l'Europa e le elezioni politiche di giugno*, «COM/Nuovi Tempi», n. 18, 13 maggio 1979

⁵⁴ Riunione Direttorio Coeli, 11 aprile 1978, in KADOC, COELI, b.4

In questa riunione García Nieto lamentò la scarsità di convergenze con gli altri paesi europei, «mis à part le problème suscité par la DC, où les autres pays européens ont des éléments de solution». Jervolino non nascose le difficoltà del movimento italiano, che si trovava in una situazione politica estremamente delicata, a pochi giorni dal tragico epilogo del rapimento di Aldo Moro. Riteneva che il lavoro del Coeli fosse generalmente apprezzato ma che effettivamente i rapporti internazionali fossero sottostimati dalla dirigenza e soprattutto dalla base del movimento.

La riunione proseguiva con una discussione sul ruolo che il Coeli poteva avere come collegamento internazionale della corrente Cps. La grande diversità tra i gruppi nazionali veniva schematizzata nella distinzione tra tre tipologie di gruppi: quelli di chiesa, quelli politici e quelli politico-religiosi, ritenendo tuttavia che ancora non fosse necessario privilegiare il focus politico su quello religioso o viceversa. Il comitato di collegamento europeo, che stava proprio in quel momento cercando di riattivarsi, dichiarò l'impossibilità di trasformare il Coeli in uno strumento dell'internazionalismo europeo, appunto a causa della debolezza dei movimenti Cps del Primo Mondo. Rimaneva tuttavia un compito importante per i Cps europei: «il s'agit, en effet, pour eux d'établir un nouvel espace pour le dialogue chrétiens-marxistes»⁵⁵. I Cristiani per il socialismo dunque, che erano nati in Europa come nuova fase e superamento della «stagione del dialogo» cristiano-marxista degli anni Sessanta, dieci anni dopo si trovavano ad ammettere la propria incapacità ad andare oltre la dimensione teorica ed intellettuale, a causa del profondo mutamento degli equilibri sociali, politici e religiosi che avevano garantito la loro nascita e il loro primo sviluppo.

Nei mesi successivi fu stabilito che il COELI avrebbe avuto il mandato di organizzare una nuova assemblea mondiale, così da capire su che basi unire la corrente internazionale in un contesto che stava rapidamente cambiando, tra l'indebolimento dei movimenti europei, la preparazione della Conferenza del CELAM in America latina e i tentativi di trovare spazi in Asia ed Africa⁵⁶.

Gonzalo Arroyo, dopo un viaggio in Messico per coordinare la presenza di rappresentanti della Iglesia Popular alla Conferenza del CELAM, tornò a Parigi riferendo la trasformazione cui era andata incontro la prospettiva progressista in America latina: dal momento che, a causa della repressione dei governi autoritari o dell'istituzione ecclesiastica, era controproducente legarsi esplicitamente alla sigla "Cristiani per il socialismo", si riteneva più conveniente «de promouvoir une ligne politique

⁵⁵ Riunione direttorio Coeli, 6 maggio 1978 in KADOC, COELI, b.4

⁵⁶ Riunione direttorio 27 ottobre 1978 in KADOC, COELI, b.4. Cfr. anche il documento *Proyectos para 1980, Ibidem.*

plus proche de la base liée aux Eglises. A ce propos, il s'agirait d'être dans les Eglises et coopérer avec elles afin de les approcher des mouvements de libération». Per questo motivo, una assemblea internazionale di Cristiani per il socialismo non avrebbe raggiunto il suo scopo, e si consigliava di organizzare una riunione senza la sigla Cps, maggiormente inclusiva ed aperta ad altre realtà politiche ed ecclesiali⁵⁷. Perciò la sigla Cps, nata in Cile all'inizio degli anni Settanta, alla fine del decennio veniva sostanzialmente rinnegata nel suo luogo di nascita, perché considerata non solo pericolosa in un contesto politico assai più difficile, ma anche eccessivamente divisiva e difficile da proporre come elemento unificatore del cristianesimo progressista. La prospettiva dei Cristiani per il socialismo continuava però ad esistere in Europa, con non poche difficoltà, dove tuttavia veniva ricondotta ad essere parte di un dialogo, quello tra marxismo e cristianesimo, che all'inizio degli anni Settanta si diceva fosse ormai terminato.

Mentre cominciava l'organizzazione della nuova Assemblea mondiale seguendo le impostazioni proposte dai gruppi dell'America latina, il COELI coglieva l'occasione per rinnovarsi profondamente: non riuscendo più a gestire finanziariamente la permanenza a Parigi, il direttorio venne trasferito a Bruxelles, dopo una serie di accordi presi in occasione del seminario di Milano e grazie alle disponibilità dei Cristiani per il socialismo belgi. Si completava così l'uropeizzazione del Direttorio. La segreteria esecutiva passava ad Adolfo Abascal-Jaen⁵⁸.

Dopo una riunione a Barcellona nel novembre 1979, il Comitato di coordinamento europeo si ritrovò nuovamente ad Heildeberg nel marzo 1980. Qui venne discusso ed approvato un questionario che ogni gruppo nazionale avrebbe dovuto far compilare ai suoi militanti per capire quali potessero essere le basi sulle quali rilanciare i movimenti europei in crisi, in preparazione dell'Assemblea mondiale⁵⁹. Il questionario fu preparato dai Cristiani per il socialismo spagnoli, seguendo la traccia predisposta al loro incontro nazionale *Cristianos por el Socialismo en 1980*⁶⁰ intendeva interrogare i militanti soprattutto sui principali fattori che influenzavano il nuovo contesto (Chiesa wojtyliana, rinascita del religioso, crisi delle forze di sinistra), sulla loro identità come Cristiani per il socialismo (doppia

⁵⁷ Riunione direttorio Coeli, 6 aprile 1979 in KADOC, COELI, b.4

⁵⁸ Riunione direttorio COELI, 22 giugno 1979, in KADOC, COELI, b.4. In una lettera ai rappresentanti dei Cristiani per il socialismo belgi (Toon Monderlaers e André Dambour), il presidente del COELI André Jeanson specificò quali fossero i compiti del Segretario esecutivo. Cfr. Lettera di André Jeanson a Toon Moderlaers, 7 maggio 1979, KADOC, COELI, Briefwisseling, 1.5.21

⁵⁹ Un riassunto della riunione di Heildeberg si può trovare nel bollettino dei Cps spagnoli «Cristianos por el socialismo. Boletín de Coordinación y Comunicación», giugno 1980

⁶⁰ *Cristianos por el socialismo en 1980. Una palabra de esperanza, un compromiso de acción*

militanza, motivazioni della scelta di classe, ruolo nelle organizzazioni politiche) e sull'apertura alle «nuove sfide» del presente, indicate nella crisi dei valori, nei movimenti ecologisti, femministi e pacifisti⁶¹.

Nonostante questo impegno iniziale, i tempi lunghi per la preparazione dell'Assemblea mondiale (inizialmente prevista per il 1983) provocarono una dispersione delle iniziative internazionali dei Cps, anch'esse rimandate di un anno.

Nel corso del 1981 i Cps italiani videro sconfitte le proprie prospettive per l'Assemblea mondiale. Come dimostrano i verbali delle riunioni del Comitato nazionale, gli italiani avevano proposto al COELI una assemblea che, pur essendo aperta a tutti «i cristiani impegnati nelle lotte di liberazione» non tendesse ad emarginare o escludere la sigla Cps, come invece era stato proposto dai settori latinoamericani e da una parte dei Cps europei, sottolineando pure l'importanza di un carattere pubblico di questa assemblea mondiale al fine di rilanciare il movimento⁶². A prevalere furono invece gli interessi dei rappresentanti del Terzo Mondo, che portarono il COELI a organizzare un incontro segreto (per facilitare la presenza di chi operava in clandestinità nel proprio paese) in cui veniva eliminato il riferimento a Cristiani per il socialismo. La decisione di spostare in avanti l'Assemblea mondiale, presa soprattutto per garantirsi più tempo per la raccolta fondi⁶³, fece slittare anche gli impegni internazionali dei Cps europei. Alla fine dell'anno, in una riunione a Utrecht, si decise di preparare una conferenza europea sul tema *Lotte di liberazione e costruzione della pace*, in preparazione dell'incontro mondiale, che si decise di tenere a Barcellona nei primi mesi del 1984⁶⁴. Nella crisi generale in cui andavano incontro i movimenti di sinistra, il riemergere delle tensioni nello scontro bipolare tra Stati Uniti ed Unione Sovietica aveva portato anche i Cristiani per il socialismo

⁶¹ *Experiencia de fe desde nuestro compromiso*, «Cristianos por el socialismo. Boletín de Coordinación y Comunicación», giugno 1980. Una traduzione in italiano del questionario spagnolo è in allegato ad una lettera di Antonio Parisella nella quale si afferma che il testo è stato predisposto «con il contributo determinante di Comín». Lettera di Antonio Parisella a Nino Lisi, 23 settembre 1980, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139

⁶² Cfr. le circolari 16 dicembre 1980 e 15 aprile 1981 in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 139. Nella circolare del 16 dicembre 1980 veniva affermata la priorità dell'esame «di cosa hanno fatto i cristiani nella sinistra, e porre l'interrogativo su dove va il socialismo».

⁶³ Da una serie di lettere del segretario esecutivo Adolfo Abascal abbiamo notizie di finanziamenti provenienti da personalità e gruppi di gesuiti canadesi, spagnoli, olandesi e francesi e da organizzazioni cattoliche in Belgio, oltre ad un finanziamento da parte del World Council of Churches. Gli scambi con i Cps italiani mostrano invece il tentativo di ottenere finanziamenti da parte dei partiti della sinistra, in particolare Democrazia proletaria (in cui militavano i principali dirigenti di Cps a quelle date) e gli Indipendenti di sinistra. Si vedano KADOC, COELI, b.1 e Briefwisseling, b. 1. Nell'archivio di Nino Lisi è presente anche una richiesta di finanziamento al Partito comunista italiano: cfr. lettera di Nino Lisi ad Enrico Berlinguer, 15 dicembre 1983, in Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 142

⁶⁴ Piero Barbaini, *Collegamento europeo dei Cps*, «Cps Notizie», n. 3, novembre-dicembre 1981

ad interessarsi del problema della pace, soprattutto considerando il rafforzamento e l'estendersi della protesta dei movimenti pacifisti in relazione alla crisi degli euromissili⁶⁵. Il tema fino a quel momento non era stato al centro dell'attenzione, dal momento che erano prevalse fino a quel momento le questioni dell'internazionalismo rivoluzionario e della condanna delle guerre imperialiste, per di più con una giustificazione più di carattere politico che religioso: significativamente, anche l'attenzione al pacifismo contemporaneo era dovuta più alle caratteristiche politiche del multiforme movimento per la pace che ad una riflessione condivisa sulle sue istanze dal punto di vista cristiano.

Il Comitato di collegamento europeo decise di svolgere la sua assemblea a Magonza nel marzo 1983, invitando personalità e rappresentanti di varie aree della sinistra cristiana ma cercando una elaborazione unitaria come Cristiani per il socialismo, in vista di una Assemblea mondiale in cui il movimento non sarebbe stato rappresentato⁶⁶.

L'incontro di Magonza fu organizzato secondo le modalità già sperimentate in precedenza: l'avvio della riflessione nei vari contesti, la produzione di un documento nazionale e la sua presentazione alla riunione internazionale. Su iniziativa dei Cps belgi fu elaborata una traccia di lavoro sulla base della quale costruire il documento nazionale, divisa in due parti: la prima avrebbe dovuto connettere il tema della pace a quello della liberazione e del socialismo, individuando le modalità in cui il movimento della pace si poteva intersecare con le forme tradizionali delle lotte operaie nell'attuale situazione socio-economica; la seconda invece prevedeva una riflessione interna sul ruolo di Cps in Europa, i suoi obiettivi e le prospettive future del collegamento europeo⁶⁷.

I Cps italiani elaborarono un documento in cui analizzarono lo stato multiforme e contraddittorio del movimento per la pace in Italia. Come abbiamo visto nel primo capitolo, questo si era sviluppato a partire dalla questione dell'installazione degli euromissili a Comiso, e la partecipazione dei cattolici

⁶⁵ In una prospettiva comparativa e transnazionale si veda almeno Lawrence S. Wittner, *Toward Nuclear Abolition: A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1971-Present* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Leopoldo Nuti et al., a c. di, *The Euromissile crisis and the end of the Cold War* (Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press, 2015). Sulle mobilitazioni pacifiste in Italia e Spagna, cfr. da ultimo Martin Baumeister e Benjamin Ziemann, «Introduction: Peace Movements in Southern Europe during the 1970s and 1980s», *Journal of Contemporary History* 56 (luglio 2021): 563–78.

⁶⁶ Resoconto della riunione del Comitato di collegamento tenutasi a Lovanio, il 17-18 aprile 1982, in *Verso l'assemblea europea "Liberazione e pace". Le decisioni del comitato europeo dei Cps*, «Cps Notizie», n. 4, luglio-agosto 1982

⁶⁷ *Liberazione, pace, socialismo. Il lavoro dei Cps degli altri paesi in preparazione dell'incontro europeo del marzo 1983*, «Cps Notizie», n. 5, settembre-ottobre 1982

al movimento copriva un ampio spettro politico-religioso che andava da Comunione e Liberazione, alle Congregazioni missionarie fino a Pax Christi e alle riviste del dissenso cattolico più radicale⁶⁸. Introducendo i lavori del seminario di Magonza, Marguerite Gille attribuiva la scarsa importanza di Cps a diversi fattori, individuandone specialmente uno politico, uno ideologico e uno religioso. Innanzitutto, il contesto politico europeo era ormai sfavorevole per le opzioni rivoluzionarie (infatti veniva indicato come elemento di difficoltà anche la vittoria dei partiti socialisti in Spagna e Francia, oltre alla forza della Dc in Germania e Italia). La fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta avevano poi creato un vasto dibattito sulla crisi del marxismo come strumento di analisi della realtà e di lotta politica, in parallelo con gli evidenti segnali di involuzione e degenerazione del sistema sovietico rappresentati dall'invasione dell'Afghanistan e dalla legge marziale in Polonia⁶⁹. Dal punto di vista religioso, infine, l'avvio del pontificato di Giovanni Paolo II aveva invece dato forza ai tentativi di restaurazione di una nuova cristianità fondata sulla dottrina sociale, con aspetti autoritari dimostrati ad esempio dai lavori della conferenza del CELAM a Puebla. Questo contesto generalmente negativo però non spiegava del tutto l'irrilevanza di Cps: secondo Gille infatti vi era una ampia base di cristiani di sinistra che poteva essere raggiunta, e che però sospettava il movimento a causa del forte accento posto sull'azione politica in campo ecclesiale e della scarsità di occasioni in cui i militanti potevano esprimere la propria fede rinnovata⁷⁰.

Come già avevano notato gli osservatori latinoamericani quindi, la prevalente focalizzazione sulla dimensione politica avrebbe dovuto lasciare il posto all'approfondimento teologico e al tema della riformulazione della fede: si trattava di un tipo di impegno sostitutivo che tuttavia mascherava una generale debolezza politica e scarsità di energie militanti, a dimostrazione ancora una volta di quanto complessivamente, nell'orizzonte mentale dei suoi protagonisti, l'azione politica avesse un ruolo primario rispetto alla riflessione teologica.

L'Assemblea di Barcellona fu l'ultimo incontro mondiale organizzato dal COELI, e si può dire che per molti aspetti rappresentò anche la fine di quella «mouvance» internazionale cominciata nel

⁶⁸ *Documento di lavoro dei Cps italiani per il Terzo seminario internazionale dei Cps Europei*, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 145

⁶⁹ Sintomatico di questa crisi fu il grande spazio dedicato dai Cps francesi al sostegno alla dissidenza sovietica e all'esperienza politico-sindacale di Solidarnoc: cfr. il documento di lavoro dei Cps francesi, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b.145

⁷⁰ Marguerite Gille, *Introduzione del comitato di collegamento europeo Cps al convegno di Magonza*, Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi, b. 145

decennio precedente. L'incontro di Barcellona manifestò il grande distacco che si era venuto a creare tra le prospettive latinoamericane da un lato e quelle europee dall'altro. Il generale clima terzomondista e l'attenzione privilegiata degli organizzatori per l'ambito latinoamericano – che come abbiamo visto fu una costante dell'azione del COELI – crearono conflitti e difficoltà di accordo, soprattutto nel momento in cui ebbe termine la stagione della distensione e si riaccese il conflitto Est-Ovest. I Cristiani per il socialismo europei infatti erano particolarmente interessati alla creazione di uno spazio di discussione globale su temi che rivestivano una rilevanza intellettuale e strategica fondamentale per la loro sopravvivenza politica: la crisi del marxismo e la denuncia della degenerazione del sistema sovietico. Nel documento finale dell'Assemblea al contrario si affermò chiaramente la priorità dell'asse Nord-Sud, identificando nell'imperialismo statunitense il principale nemico delle prospettive di liberazione che si giocavano, in quel momento, soprattutto nella regione latinoamericana, in cui la rivoluzione sandinista in Nicaragua aveva riaperto le speranze⁷¹.

La frattura creatasi tra le prospettive europee e quelle latinoamericane fu esemplificata dal rifiuto della delegazione francese, che comprendeva il pastore Georges Casalis e l'assistente della JEC Michel Clévenot, di firmare la mozione finale dell'Assemblea, proprio per l'assenza, al suo interno, di una critica esplicita del sistema sovietico⁷².

La divaricazione di prospettive sul piano internazionale rappresentavano di fatto l'ultima di una serie di fratture che si erano create nella corrente di Cristiani per il socialismo tra le due sponde dell'Atlantico nel corso del decennio, facilitando il paradosso per cui un movimento latinoamericano imbevuto di teologia della liberazione finiva per essere sconosciuto in patria e difeso da sparuti gruppi di intellettuali e teologi europei in nome del rinnovamento della Chiesa e della difesa del marxismo.

In occasione del decimo anniversario dell'incontro di Santiago, Giulio Girardi aveva esplicitato queste crescenti divergenze tra l'area latinoamericana e quella europea. Il teologo salesiano,

⁷¹ Testo del comunicato finale dell'Assemblea successivamente pubblicato in *Cristianos en la luchas populares de liberación*, «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989. Confrontandolo con il documento che riportava i temi principali di cui si intendeva discutere, emerge chiaramente come le prospettive portate avanti dai paesi europei non abbiano trovato spazio nel comunicato finale: si veda *World Assembly «Christians in Liberation Struggles». Main points of the Agenda*, KADOC, COELI, b.1. Per lo svolgimento della fase preparatoria dell'Assemblea, la raccolta fondi per finanziarla e il suo svolgimento si possono consultare le carte contenute in KADOC, COELI, b. 2

⁷² Resoconto della decisione francese in «La Lettre», n. 304, febbraio 1984. Cfr. anche Jean-Louis Schlegel «Vers la fin d'une parenthèse ?» in Pelletier e Schlegel, *À la gauche du Christ*. Per una valutazione sul contesto italiano si veda l'articolo di Filippo Gentiloni, *Cristo si è fermato a Kabul?*, «Il Manifesto», 1 febbraio 1984.

indiscusso protagonista dell'esperienza in Europa, disse che per i gruppi latinoamericani la tappa dei Cps poteva dirsi «superata ma non dimenticata», come momento minoritario, profetico, intellettuale e marginale rispetto alla Chiesa istituzionale. A questa fase di avanguardia militante si doveva ora sostituire un movimento di massa legato alle Comunità di base, abbandonando il discorso politico a favore di un più rigoroso discorso teologico coerente con un'esperienza politica di tipo radicale, e soprattutto cercando la comunione con i rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica, i quali in diversi contesti difficili si stavano impegnando sempre di più per la difesa dei diritti umani. Per i Cristiani per il socialismo europei invece, come abbiamo visto anche a proposito dei singoli casi nazionali studiati in precedenza, la preoccupazione di evitare lo scontro con la gerarchia metteva a rischio la prosecuzione della lotta di classe all'interno della Chiesa, per il suo rinnovamento. Allo stesso tempo, tuttavia, la crisi profonda della sinistra faceva perdere senso alla militanza, che ora infatti si focalizzava, nelle poche energie rimaste per tenere in vita i movimenti, su obiettivi parziali e sull'inserimento nei nuovi movimenti⁷³.

L'ultimo atto della crisi dei Cristiani per il socialismo in Europa si manifestò dunque con l'isolamento nell'arena internazionale, la quale per la verità aveva già più volte mostrato la sua subalternità alla dimensione nazionale negli interessi dei dirigenti dei movimenti. Il doppio mutamento che aveva caratterizzato la fine degli anni Settanta aveva chiuso di fatto una stagione: la fine della Chiesa postconciliare con l'avvento di Giovanni Paolo II e la crisi politico-ideologica del marxismo con l'apertura della fase neoliberista degli anni Ottanta aprirono nuovi contesti in cui la sinistra cristiana non riuscì a trovare sufficiente spazio politico e culturale. L'uscita, loro malgrado, dalla crisi politica e della crisi religiosa degli anni Settanta, tolse ai Cristiani per il socialismo la linfa vitale che ne aveva consentito la nascita e lo sviluppo.

⁷³ Giulio Girardi, *1972-1982: a dieci anni dall'incontro di Santiago del Cile. Problemi e prospettive per i Cristiani per il socialismo in Europa e in America latina*, «Cps Notizie», n. 4, luglio-agosto 1982. Lo stesso tema fu ripreso intervenendo al VI incontro nazionale dei Cps spagnoli, ripubblicato successivamente: cfr. Giulio Girardi, *Fe cristiana y internacionalismo de Cps*, «Diálogo», n. 14-15, gennaio-agosto 1989

BIBLIOGRAFIA

1) Archivi consultati

Archivio Storico Acli (Roma) [AS-ACLI]

Archivio Storico della Comunità dell'Isolotto (Firenze)

Archivio Storico FIM (Roma) [ASFIM]

Centro di documentazione di Pistoia, Archivio Romano Paci (Pistoia) [CdP, Archivio Paci]

Istituto per la storia della Resistenza in Toscana, Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita (Firenze) [ISRT, Carte De Vita]

Istituto per la storia d'Italia dal fascismo alla Resistenza, Complesso 4 – Memoria di Carta, Fondo 19 - Carte Giovanni (Nino) Lisi, serie Cristiani per il socialismo (Roma) [Irsifar, 4.19, Carte Nino Lisi]

Archivio General de la Administración, Administración General del Estado, Ministerio de Información y Turismo, Gabinete de enlace (Alcalá de Henares) [AGA-MIT]

Archivo Histórico Partido comunista español (Madrid) – [AHPce]

Archivo Nacional de Catalunya, Partit Socialista Unificat de Catalunya, Cristians pel Socialisme (Sant Cugat del Vallès) [ANC-PSUC, Cps]

Archives Nationales du Monde du Travail, La Vie Nouvelle (Roubaix) [ANMT-VN]

KADOC, KU Leuven, Archief Centre Oecuménique de Liaisons Internationales (Leuven) [KADOC, COELI]

2) Fonti a stampa

- Periodici italiani

«Adista»

«Bollettino di collegamento fra comunità cristiane in Italia»

«COM» poi «COM-Nuovi Tempi»

«Cps Notizie»

«Idoc»

«Materiali di documentazione»

«Il Mulino»

«Notiziario della Comunità dell'Isolotto»

«Il Regno»

«Rinascita»

«Testimonianze»

«Il tetto»
«Questitalia»

- Periodici spagnoli

«Boletín de coordinación y de comunicación de los grupos de Cps en el Estado Español»
«Comunidades Cristianas»
«Cristianos por el socialismo»
«Cuadernos para el Diálogo»
«Diálogo»
«Iglesia Viva»
«Fomento Social»
«Nuestra Bandera»
«El País»
«Pastoral Misionera»
«Razón y Fe»
«Vida Nueva»

- Periodici francesi

«Aleph»
«Autrement»
«Cahiers du Communisme»
«Chrétiens Critiques»
«Cité Nouvelle»
«La Croix»
«La Documentation Catholique»
«Echanges»
«Esprit»
«Informations Catholiques Internationales»
«La Lettre»
«Liaisons Internationales»
«Le Monde»
«Notre Combat»
«Témoignage Chrétien»
«Vers la Vie Nouvelle»

- Opuscoli, saggi, raccolte

Aguirre, Jesús, Manuel Sacristán, e José Luis López Aranguren, a c. di. *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

Ancel, Alfred. *Dialogue en vérité : chrétiens et communistes dans la France d'aujourd'hui*. Paris: Éditions sociales, 1979.

Azcárate, Manuel. *Crisis del eurocomunismo*. Barcelona: Argos Vergara, 1982.

- , a c. di. *El encuentro. Diálogo sobre el diálogo*. Barcelona: Laia, 1977.
- Azione cattolica italiana. *Atti dell'Assemblea nazionale dell'Azione cattolica italiana: 25-27 settembre 1970*. Roma: a cura dell'Ufficio Stampa della Presidenza nazionale dell'ACI, 1971.
- Belo, Fernando. *Una lettura politica del Vangelo*. Torino: Claudiana, 1975.
- Besret, Bernard. *Clefs pour une nouvelle Église*. Clefs pour 7. Paris: Seghers, 1971.
- Biot, François. *L'Évangile n'est pas neutre : libération des hommes, salut en Jésus-Christ*. Paris: Desclée De Brouwer, 1974.
- Boato, Marco, a c. di. *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*. Venezia: Marsilio, 1969.
- Camillo Torres, oltre il mito*. Roma: Ora Sesta, 1969.
- Carrillo, Santiago. *Nuevos enfoques a problemas de hoy*. Paris: Éditions sociales, 1967.
- Chenu, Marie-Dominique. «Fin de l'ère constantinienne». In *Le Concile de notre temps*, a cura di Jean-Jacques Thierry. Paris: Gallimard, 1963.
- . *La fine dell'era costantiniana*. Brescia: Morcelliana, 2013.
- Comín, Alfonso Carlos. *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*. Madrid: Laia, 1977.
- . *Obras. 1977/1979*. Vol. III. Barcelona: Fundació Alfons Comín, 1986.
- . *Obras. Escritos, 1955-1980*. Vol. V. Barcelona: Fundació Alfons Comín, 1986.
- . *Obras. Inéditos, intervenciones y escritos breves*. Vol. VI. Barcelona: Fundació Alfons Comín, 1986.
- Comunità dell'Isolotto. *Incontro a Cristo: guida per la iniziazione dei ragazzi al mistero di Cristo*. Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1969.
- . *Isolotto 1954-1969*. Roma-Bari: Laterza, 1969.
- Conférence épiscopale française. *Le Marxisme, l'homme et la foi chrétienne. Déclaration du Conseil permanent*. Paris: Centurion, 1977.
- Coordinadora Cps del Estado Español. *Cristianos por el socialismo*. Madrid: Mañana, 1977.

- Cristiani per il socialismo: Convegno Nazionale, Bologna, settembre 1973*. Vol. 1. Roma: Sapere, 1974.
- Cristiani per il socialismo: Convegno Nazionale, Bologna, settembre 1973*. Vol. 2. Roma: Sapere, 1974.
- Cristianos por el socialismo en 1980. Una palabra de esperanza, un compromiso de acción*. Barcelona: Fe i Societat, 1979.
- Cristianos por el socialismo en la liberación de nuestros pueblos*. Madrid: CPS, 1977.
- Díez-Alegría, José María. *¡Yo creo en la esperanza! El credo que ha dado sentido a mi vida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Dorigo, Wladimiro. *Polemiche sull'integrismo*. Vicenza: La Locusta, 1962.
- Durand, Alain. *Pour une Église partisane*. Essais. Paris: Éditions du Cerf Delta, 1974.
- Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*. Vol. 2 (1973-1979). Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985.
- Evangelizzazione e promozione umana : atti del convegno ecclesiale : Roma, 30 ottobre-4 novembre 1976*. Roma: AVE, 1977.
- Fierro, Alfredo. *El Evangelio beligerante*. Estella: Verbo Divino, 1975.
- Fierro, Alfredo, e Reyes Mate, a c. di. *Cristianos por el Socialismo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1975.
- Garaudy, Roger. *De l'anathème au dialogue, un marxiste s'adresse au Concile*. Paris: Plon, 1965.
- Girardi, Giulio. *Marxismo e cristianesimo*. Assisi: Cittadella, 1966.
- González Ruiz, José María. *El cristianismo no es un humanismo: apuntes para una teología del mundo*. Ediciones Península, 1966.
- Gozzini, Mario, a c. di. *Il dialogo alla prova: cattolici e comunisti italiani*. Firenze: Vallecchi, 1965.
- Gruppo Protagonisti, a c. di. *Cattedrale occupata*. Firenze: Cultura, 1969.
- Labor, Livio. *Scritti e discorsi*. Vol. 1. Milano: M&B Publishing, 2003.
- . *Scritti e discorsi*. Vol. 2. Milano: M&B Publishing, 2003.

- López Raimundo, Gregorio. *Cristianismo y socialismo en libertad*. Barcelona: PSUC, 1979.
- Malagón, Tomás. *Encuesta y formación de militantes*. Hoac, 1969.
- Marchais, Georges, e Georges Hourdin. *Communistes et chrétiens, communistes ou chrétiens*. Paris: Editions Sociales, 1976.
- Marx, Karl. *Sobre la religión*. A cura di Hugo Assmann e Reyes Mate. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Paci, Romano. «I Cristiani per il socialismo». In *I Cristiani nella sinistra: dalla Resistenza a oggi*, a cura di Lorenzo Bedeschi, 225–39. Roma: Coines, 1976.
- Ramos Regidor, José, e Aldo Gecchelin, a c. di. *Cristiani per il socialismo: storia, problematica e prospettive*. Milano: Mondadori, 1977.
- Reyes Mate. *Pueden ser 'rojos' los cristianos?* Madrid: Mañana, 1977.
- Sorge, Bartolomeo. *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*. Roma: Città nuova, 1979.
- , a c. di. *Le scelte e le tesi dei «Cristiani per il socialismo» alla luce dell'insegnamento della Chiesa*. Torino: Elle Di Ci, 1974.
- Tatò, Antonio, a c. di. *Comunisti e mondo cattolico oggi*. Roma: Editori Riuniti, 1977.

- Memorie

- Baumeister, Martin, e Benjamin Ziemann. «Introduction: Peace Movements in Southern Europe during the 1970s and 1980s». *Journal of Contemporary History* 56 (luglio 2021): 563–78.
- Besret, Bernard. *De commencement en commencement : itinéraire d'une déviance*. Paris: Éditions du Seuil, 1976.
- Carniti, Pierre. *Era il tempo della speranza: la FIM negli anni Sessanta*. Roma: Lavoro, 2001.
- Chapuis, Robert. *Les Chrétiens et le socialisme : témoignage et bilan*. Paris: Calmann-Lévy, 1976.
- Franzoni, Giovanni. *Autobiografia di un cattolico marginale*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.
- García-Nieto, Joan N. *L'honestedat d'un compromís*. Cornellà de Llobregat: Ajuntament de Cornellà, 1989.

- González Casanova, José Antonio. *El Dios presente, Confesiones de un viejo cristiano*. Barcelona: Kairós, 2008.
- . *Memoria de un socialista indignado*. Barcelona: RBA, 2015.
- González Ruiz, José María. *Memorias de un cura. Papeles en la democracia*. Vol. 2. Miramar, 1998.
- Iniesta, Alberto. *Recuerdos de la transición*. Madrid: Editorial PCC, 2005.
- Lerivray, Bernard. *La mer aussi se meurt : bloc-notes d'un aumônier d'étudiants, mai-juin 1968*. Coutances: Éditions OCEP, 1968.
- Mandouze, André. *Mémoires d'outre-siècle*. Paris: V. Hamy, 1998.
- Matagrín, Gabriel. *Le chêne et la futaie : une Église avec les hommes de ce temps*. Paris: Bayard, 2000.
- Solé Tura, Jordi. *Una historia optimista. Memorias*. Madrid: Aguilar, 1999.
- Tarancón, Vicente Enrique, Marcelo González Martín, e Narciso Jubany. *Iglesia y política en la España de hoy*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Tarancón, Vincente Enrique. *Confesiones*. Madrid: Editorial PCC, 2005.
- Vandermeersch, Françoise. *La vie en face*. Paris: Stock, 1976.

3) Storiografia

a. Opere generali

- Acanfora, Paolo. «Christian Democratic Internationalism: The “Nouvelles Equipes Internationales” and the Geneva Circles between European Unification and Religious Identity, 1947–1954». *Contemporary European History* 24, fasc. 3 (2015): 375–91.
- Aldunate, José, a c. di. *Crónicas de una iglesia liberadora*. Santiago: LOM Ediciones, 2000.
- Amorós, Mario. «La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo». In *Cuando hicimos historia: la experiencia de la Unidad Popular*, a cura di Julio Pinto Vallejos e Tomás Moulian. Santiago: LOM Ediciones, 2005.
- Antonoli, Maurizio, Myriam Bergamaschi, Federico Romero, e Centro ricerche Giuseppe Di Vittorio, a c. di. *Le scissioni sindacali: Italia e Europa*. Pisa: BFS, 1999.
- Biagioli, Ilaria, e Alfonso Botti, a c. di. *La laicità dei cattolici: Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*. Viella, 2018.
- Bocci, Maria, e Marta Busani, a c. di. *Towards 1968: studenti cattolici nell'Europa occidentale degli anni Sessanta*. Roma: Studium, 2020.
- Bonfreschi, Lucia, e Frank Georgi. «La transnazionalizzazione di reti e culture politiche negli anni Settanta. Introduzione». *Ventunesimo Secolo*, fasc. 46 (novembre 2020): 5–10.
- Busani, Marta. «Perché una storia dei movimenti sociali oggi? Nuovi approcci storiografici alla transnational history». *Ricerche di storia politica*, fasc. 1 (2022): 45–58.
- Ceci, Lucia. *La fede armata: cattolici e violenza politica nel Novecento*. Bologna: Il Mulino, 2022.
- . *La teologia della liberazione in America latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*. Milano: Franco Angeli, 1999.
- . «Liberazione e teologia (1973-1992)». In *Storia ed esperienza religiosa: studi per Rocco Cerrato*, a cura di Alfonso Botti, 269–82. Urbino: Quattro venti, 2005.
- Cellini, Jacopo. «The Idea of Europe at the Origins of the European People's Party. The Making of the European Manifesto and of the EPP's Political Programme». *Journal of European Integration History* 24 (2018): 79–94.
- . *Universalism and liberation: Italian Catholic culture and the idea of international community 1963-1978*. Leuven: Leuven University Press, 2017.

- Chenau, Philippe. *L'ultima eresia: la Chiesa cattolica e il comunismo in Europa: da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*. Roma: Carocci, 2011.
- Cheza, Maurice, Luis Martinez Saavedra, e Pierre Sauvage. *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*. Namur: Lessius, 2017.
- Chili 1973, un événement mondial*. Rennes: PUR, 2015.
- Christiaens, Kim, Idesbald Goddeeris, e Magaly Rodriguez Garcia, a c. di. «A Global Perspective on the European Mobilization for Chile (1970s-1980s)». In *European solidarity with Chile, 1970s-1980s*, 7–48. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Clifford, Rebecca, e Nigel Townson. «The Church in Crisis. Catholic activism and ‘1968’». *Cultural and Social History* 8, fasc. 4 (2011): 529–48.
- Colonomos, Ariel. *Eglises en réseaux: trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2000.
- Compagnon, Olivier. «Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique». *Nuevo mundo mundos nuevos*, dicembre 2008.
- Corten, André. «Une mise en réseaux de la théologie de la libération». In *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine, Amérique latine*, a cura di Jean-Pierre Bastian e Marion Aubrée, 267–85. Paris: Karthala, 2001.
- De Giorgi, Fulvio. *Paolo VI: il papa del moderno*. Brescia: Morcelliana, 2015.
- De Giuseppe, Massimo, e Gianni La Bella. *Storia dell'America Latina contemporanea*. Bologna: Il Mulino, 2019.
- Di Maggio, Marco. *The Rise and Fall of Communist Parties in France and Italy: Entangled Historical Approaches*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Ghezzi, Francesca. «Cattolici di Francia e d'Italia dinanzi alla guerra in Vietnam : verso la rottura del “fronte filoatlantico” (1963-1965): All the way with LBJ?». *Chrétiens et sociétés*, fasc. 26 (2019).
- Gilcher-Holtey, Ingrid, a c. di. *A Revolution of Perception? Consequences and echoes of 1968*. volume 5. New York: Berghahn Books, 2014.

- Goldie, Rosemary. «Paul VI, les laïcs, et le laïcat». In *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome, (Rome 2 - 4 juin 1983)*. Roma: École Française de Rome, 1984.
- Horn, Gerd Reiner. *The First Wave. Western European Liberation Theology (1924-1959)*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Horn, Gerd-Rainer. «European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?» *Histoire@Politique* 30, fasc. 3 (2016): 155–66. <https://doi.org/10.3917/hp.030.0155>.
- . «The Methodology and Practice of Transnational History. With Special Attention to Religious Studies». In *Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne*, a cura di David Käbisch, Johannes Wischmeyer, e Gordon S. Mikoski. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- . *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Iriye, Akira. *Global and transnational history: the past, present, and future*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Jansen, Thomas, e Steven Van Hecke. *At Europe's Service: The Origins and Evolution of the European People's Party*. Berlin, Heidelberg: Springer, 2011.
- Kaelble, Harmut. «Comparative and Transnational History». *Ricerche di storia politica*, 2017, 15–24.
- Klimke, Martin, Jacco Pekelder, e Joachim Scharloth, a c. di. *Between Prague Spring and French May: opposition and revolt in Europe, 1960-1980*. New York: Berghahn Books, 2011.
- Löwy, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1999.
- Menozi, Daniele. *Chiesa, pace e guerra nel Novecento: verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*. Bologna: Il Mulino, 2008.
- . *Da Cristo Re alla città degli uomini: cattolicesimo e politica nel '900*. Brescia: Morcelliana, 2019.
- . «Il caso Lefebvre. Un esito scismatico dell'ideologia di cristianità davanti alla svolta conciliare». In *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*. Torino: Einaudi, 1993.

- . *Li avrete sempre con voi: profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri*. Torino: Gruppo Abele, 1995.
- Miccoli, Giovanni. *In difesa della fede: La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. Milano: Rizzoli, 2007.
- . *La Chiesa dell'anticoncilio: i tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Roma: Laterza, 2011.
- Moine, Caroline. «Les mobilisations de solidarité internationale avec le Chili après le 11 septembre 1973: un tournant transnational?» *Ventesimo Secolo* 46 (novembre 2020): 11–32.
- Munera Dueñas, Guillermo Augusto. «Una mirada global y ecuménica de las teologías de la liberación (1966-1974)». In *Religión como fuente para un desarrollo liberador: 50 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín: continuidades y rupturas*, a cura di Margit Eckholt e Vincente Durán Casas. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020.
- Nuti, Leopoldo, Frédéric Bozo, Marie-Pierre Rey, e Bernd Rother, a c. di. *The Euromissile crisis and the end of the Cold War*. Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press, 2015.
- Pons, Silvio, e Michele Di Donato. «Reform Communism». In *The Cambridge History of Communism*, a cura di Silvio Pons, Stephen Anthony Smith, Normann M. Naimark, Sophie Quinn-Judge, Juliane Fürst, e Mark Selden, Vol. 3: Endgames? Late communism in global perspective, 1968 to the present. Cambridge: University Press, 2017.
- Poulat, Émile. *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Berg, 2006.
- Sappia, Caroline, e Paul Servais, a c. di. *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine (1953-1983): entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant, 2006.
- Scatena, Silvia. *In populo pauperum: la Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin: 1962-1968*. Bologna: Il Mulino, 2007.
- . *La teologia della liberazione in America Latina*. Roma: Carocci, 2008.
- Thirion, Marie, Elisa Santalena, e Christophe Mileschi, a c. di. *Contratto o rivoluzione! l'autunno caldo tra operaismo e storiografia*. Torino: Accademia University Press, 2021.

- Trainello, Francesco. «La Chiesa e la politica». In *Storia della Chiesa. La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, a cura di Maurilio Guasco e Francesco Trainello, Vol. XXV/2. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.
- Tranvouez, Yvon. «Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978)». *Histoire@Politique* 30, fasc. 3 (2016): 144–54.
- Vanderpelen-Diagre, Cécile. «National, international, transnational? Quelques tendances de l'historiographie du catholicisme contemporain». *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, fasc. 24 (1 dicembre 2017): 109–18.
- Wittner, Lawrence S. *Toward Nuclear Abolition: A History of the World Nuclear Disarmament Movement, 1971-Present*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Zamagni, Gianmaria. *Fine dell'era costantiniana: retrospettiva genealogica di un concetto critico*. Bologna: Il Mulino, 2012.

b. La sinistra cristiana in Italia e il suo contesto

- Acerbi, Antonio. «La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia Cristiana». In *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a cura di Antonio Acerbi, 449–520. Vita e Pensiero, 2003.
- . *Paolo VI: il papa che baciò la terra*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997.
- Baglio, Antonio, e Vincenzo Schirripa. «Tutti a Comiso: la lotta contro gli euromissili in Italia 1981-1983». *Italia Contemporanea*, fasc. 3 (2014): 448–75.
- Baglioni, Guido. *Il conflitto industriale e l'azione del sindacato*. Bologna: Il Mulino, 1966.
- . *La lunga marcia della CISL: 1950-2010*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- Barbagallo, Francesco. *Enrico Berlinguer*. Roma: Carocci, 2014.
- Bedeschi, Lorenzo. *Cattolici e comunisti: dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*. Milano: Feltrinelli, 1974.
- , a c. di. *I Cristiani nella sinistra: dalla Resistenza a oggi*. Roma: Coines, 1976.
- . *La sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti*. Parma: Guanda, 1966.

- Benvenuti, Gino. *Informare i cattolici: la rivista Il Regno, 1966-1971*. Reggio Emilia: Ed. Bonhoeffer, 1980.
- Benzoni, Maria Matilde. «Attualità e profezia: i cattolici italiani e l'America Latina negli anni del post-Concilio (1967-1974). Appunti su una ricerca in corso». In *Al di là dei confini. Cattolici italiani e vita internazionale*, a cura di Alfredo Canavero, 91–124. Milano: Guerini e Associati, 2004.
- Beretta, Roberto. *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*. Casale Monferrato: Piemme, 2008.
- . *Il lungo autunno. Controstoria del Sessantotto cattolico*. Milano: Rizzoli, 1998.
- Biondi, Lorenzo. *La Lega democratica: dalla Democrazia cristiana all'Ulivo: una nuova classe dirigente cattolica*. Roma: Viella, 2013.
- Bocchini Camaiani, Bruna. *Ernesto Balducci: la Chiesa e la modernità*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- Bonini, Francesco. *Chiesa cattolica e Italia contemporanea. I convegni ecclesiali (1976-2015)*. Roma: Studium, 2020.
- Boschini, Aurelio. *Chiesa e Acli*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975.
- Botti, Alfonso. «Il filo rosso della militanza intellettuale e della ricerca storiografica di Rocco Cerrato». In *Storia ed esperienza religiosa: studi per Rocco Cerrato*, a cura di Alfonso Botti. Urbino: Quattro venti, 2005.
- Camisasca, Massimo. *Comunione e liberazione. Il riconoscimento (1976-1984)*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006.
- . *Comunione e liberazione. La ripresa (1969-1976)*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2003.
- Casula, Carlo Felice. *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)*. Bologna: Il Mulino, 1976.
- . *Le frontiere delle ACLI: pratiche sociali, scelte politiche, spiritualità*. Roma: Edizioni Lavoro, 2001.
- Casula, Carlo Felice, e Giovanni Tassani. «La Chiesa e i cattolici in Italia nel periodo postconciliare». In *Storia della società italiana. Nuovi equilibri e nuove prospettive*, a cura di Carlo Felice Casula, Vol. V/XXV. Milano: Teti, 1990.
- Causarano, Pietro, Paolo Giovannini, e Luigi Falossi. *Il 1969 e dintorni: analisi, riflessioni e giudizi a quarant'anni dall'autunno caldo*. Roma: Ediesse, 2010.

- Ceci, Giovanni Mario. «Il mondo cattolico italiano e la crisi degli euromissili». In *Guerra e pace nell'Italia del Novecento. Politica estera, cultura politica e correnti dell'opinione pubblica*, a cura di Luigi Goglia, Renato Moro, e Leopoldo Nuti, 437–62. Bologna: Il Mulino, 2006.
- Cella, Gian Primo, Paola Piva, e Bruno Manghi. *Un sindacato italiano negli anni Sessanta: la FIM-CISL dall'associazione alla classe*. Bari: De Donato, 1972.
- Cellini, Jacopo. «Le Acli ed il sindacalismo europeo di ispirazione cristiana, 1958-1974». *Contemporanea*, fasc. 4 (2013): 553–79.
- Cerrato, Rocco. «Dal concilio al 68. Il mondo cattolico italiano negli anni sessanta». In *Il lungo decennio. L'Italia prima del '68*, a cura di Carmelo Adagio, Rocco Cerrato, e Simona Ursi, 309–28. Verona: Cierre, 1999.
- Ciampani, Andrea. *Giulio Pastore (1902-1969): rappresentanza sociale e democrazia politica*. Roma: Studium, 2020.
- . *Lo statuto del sindacato nuovo (1944-1951): identità sociale e sindacalismo confederale alle origini della Cisl*. Roma: Edizioni Lavoro, 1991.
- Claudio Natoli. «La sinistra del Pci negli anni Sessanta». *Studi storici*, fasc. 2 (2014): 449–80.
- Cocchi, Mario. *La Sinistra cattolica e la Resistenza*. Roma ; Milano: CEI, 1966.
- Colombo, Vittorino. *Cattolicesimo sociale, movimento operaio, Democrazia cristiana: Acli-Cisl-Sinistra DC-Acpol-Mpl*. Milano: Massimo, 1983.
- Conti, Davide. *L'Italia di piazza Fontana: alle origini della crisi repubblicana*. Torino: Einaudi, 2019.
- Crocella, Carlo. «Una singolare espressione del dissenso cattolico negli anni Settanta: il movimento 7 novembre 1971». In *Democrazia e cultura religiosa: studi in onore di Pietro Scoppola*, a cura di Camillo Brezzi, 447–78. Bologna: Il Mulino, 2002.
- Cuminetti, Mario. *Il dissenso cattolico in Italia: 1965-1980*. Milano: Rizzoli, 1983.
- Dal Toso, Paola. *L'associazionismo giovanile in Italia: gli anni Sessanta-Ottanta*. Torino: Società editrice internazionale, 1995.
- De Giuseppe, Massimo. *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina. Da Medellín a Francesco*. Brescia: Morcelliana, 2017.

- De Marco, Vittorio. *Le barricate invisibili: la chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*. Galatina: Congedo, 1994.
- . *Storia dell’Azione cattolica negli anni settanta*. Roma: Città nuova, 2007.
- De Vito, Christian. *Mondo operaio e cristianesimo di base, L’esperienza dell’Isolotto di Firenze*. Roma: Ediesse, 2011.
- Del Noce, Augusto. «Genesi e significato della prima sinistra cattolica italiana post-fascista». In *Modernismo, fascismo, comunismo: aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di Giuseppe Rossini. Bologna: Il Mulino, 1972.
- . *Il cattolico comunista*. Milano: Rusconi, 1981.
- Dellacqua, Mario. *Luigi Macario: un fondatore e un innovatore del sindacalismo italiano*. Roma: Edizioni Lavoro, 2003.
- Di Donato, Michele. *I comunisti italiani e la sinistra europea: il PCI e i rapporti con le socialdemocrazie (1964-1984)*. Roma: Carocci, 2015.
- Di Giacomo, Michelangela. «Identità eurocomunista: la traiettoria del Pce negli anni Settanta». *Studi Storici* 2 (giugno 2010): 461–94.
- . «La strategia del Pci e i rapporti col Pce negli anni Settanta». *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, fasc. 2 (2011): 173–203.
- Ettorre, Lorenzo. *Il Pci e il Concilio Vaticano II: dal partito dei cattolici al cattolicesimo*. Roma: Studium, 2014.
- Faggioli, Massimo. «Tra referendum sul divorzio e revisione del Concordato. Enrico Bartoletti segretario della CEI (1972-1976)». *Contemporanea*, fasc. 2/2001 (2001).
- Falciola, Luca. *Il movimento del 1977 in Italia*. Roma: Carocci, 2015.
- Gagliardi, Alessio. *Il '77 tra storia e memoria*. Roma: Manifestolibri, 2017.
- Ginsborg, Paul. *Storia d’Italia dal dopoguerra a oggi*. Torino: Einaudi, 2007.
- Giovagnoli, Agostino, a c. di. *1968: fra utopia e Vangelo*. Roma: Ave, 2000.
- . *Chiesa e democrazia: la lezione di Pietro Scoppola*. Bologna: Il Mulino, 2011.

- Giuntella, Maria Cristina. «“Testimonianze” e l’ambiente cattolico fiorentino». In *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso*, a cura di Sergio Ristuccia. Milano: Edizioni di Comunità, 1975.
- Giura Longo, Raffaele. *La sinistra cattolica in Italia dal dopoguerra al referendum*. Bari: De Donato, 1975.
- Gozzini, Mario. *Oltre gli steccati: cattolici, laici e comunisti in Italia: 1963-1993*. Milano: Sperling & Kupfer, 1994.
- Guala, Chito, e Romano Severini. «Dialogo, obbedienza, critica e dissenso nel “Gallo” momenti di una lunga presenza». In *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull’integrismo, obbedienza e fine dell’unita politica, rifiuto dell’istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, a cura di Sergio Ristuccia. Milano: Edizioni di Comunità, 1975.
- Höbel, Alexander. *Il PCI di Luigi Longo, 1964-1969*. Napoli ; Roma: Edizioni scientifiche italiane, 2010.
- Inaudi, Silvia. «Una comunità in ricerca: l’esperienza torinese del Vandalino». In *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Marta Margotti e Silvia Inaudi, 91–110. Roma: Studium, 2017.
- Jemolo, Arturo Carlo. *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. 1^a ed. Torino: Einaudi, 1948.
- Kocci, Luca. «Cristiani per il socialismo. Un movimento fra fede e politica nell’Italia degli anni settanta». *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2022): 333–68.
- Lariccia, Sergio. *Stato e Chiesa in Italia, 1948-1980*. Brescia: Queriniana, 1981.
- Lomellini, Valentine. «Under Attack? The Pci and the Italian Peace Movement in the 1980s». *Journal of Contemporary History*, 2020.
- Loreto, Fabrizio. *L’anima bella del sindacato: storia della sinistra sindacale: 1960-1980*. Roma: Ediesse, 2005.
- Lovatti, Maurilio. *Giovanni XXIII, Paolo VI e le ACLI*. Brescia: Morcelliana, 2019.
- Lussana, Fiamma. *L’Italia del divorzio: la battaglia fra Stato, Chiesa e gente comune (1946-1974)*. Roma: Carocci editore, 2014.
- Margotti, Marta, a c. di. *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*. Roma: Studium, 2019.

- . *La fabbrica dei cattolici. Chiesa, industria e organizzazioni operaie a Torno (1948-1965)*. Torino: Edizioni Angelo Manzoni, 2012.
- Margotti, Marta, e Silvia Inaudi, a c. di. *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*. Roma: Studium, 2017.
- Martini, Luciano. *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009.
- . «“Testimonianze” 1958-1977». In *Chiesa e cultura cattolica a Firenze nel Novecento*, a cura di Luciano Martini, 353–403. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009.
- Masini, Alessia. «L’Italia del “riflusso” e del punk (1977-84)». *Meridiana*, fasc. 92 (2018): 187–210.
- Melloni, Alberto. *Rimozioni. Lercaro 1968*. Bologna: Il Mulino, 2019.
- Mennini, Matteo. «Fra trono e marciapiede. La povertà della Chiesa come tema religioso della contestazione». In *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Marta Margotti, 36–54. Roma: Studium, 2019.
- Menzio, Daniele. *Costituzione italiana: articolo 7*. Roma: Carocci, 2017.
- Miccoli, Giovanni. «La Chiesa il fascismo». In *Fascismo e società italiana*, a cura di Guido Quazza, 283–308. Torino: Einaudi, 1973.
- Michelagnoli, Giovanni. *La CISL dal 1950 al 1971: sindacato e politica economica*. Roma: Lavoro, 2011.
- Monasta, Attilio. «Il dissenso cattolico nell’esperienza di quattro riviste: “Momento”, “Note di cultura”, “Note e rassegne”, “Il tetto”». In *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull’integrismo, obbedienza e fine dell’unità politica, rifiuto dell’istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*, a cura di Sergio Ristuccia. Milano: Edizioni di Comunità, 1975.
- Naro, Cataldo. «Le trasformazioni della religione popolare». In *L’Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta. Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di Fiamma Lussana e Giacomo Marramao. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003.
- Neri Serneri, Simone, e Monica Galfré, a c. di. *Il movimento del ’77: radici, snodi, luoghi*. Roma: Viella, 2018.

- Nuti, Leopoldo. «L'Italia e lo schieramento dei missili da crociera BGM-109 G Gruphon». In *Gli anni Ottanta come storia*, a cura di Simona Colarizi, Piero Craveri, Silvio Pons, e Gaetano Quagliariello, 119–53. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- Orlando, Peppino. *La comunità di Oregina. Evangelo e marxismo nel dissenso cattolico*. Torino: Claudiana, 1972.
- Pace, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia: origini e decadenza di un mito collettivo*. Milano: Guerini, 1995.
- Pancera, Mario. *Tra fede e rivoluzione. Il caso Girardi*. Milano: Rusconi, 1981.
- Panvini, Guido. *Cattolici e violenza politica: l'altro album di famiglia del terrorismo italiano*. Venezia: Marsilio, 2014.
- Paoli, Simone. «Alle origini del terzomondismo cattolico : la visione internazionale del dissenso negli anni della contestazione (1958-1968)». *Ventesimo Secolo* 34, fasc. 2 (2014): 95–121.
- Parisella, Antonio, a c. di. *Gerardo Bruni e i cristiano-sociali*. Roma: Edizioni Lavoro, 1984.
- Parisi, Arturo. «Un partito di cattolici? l'appartenenza religiosa e i rapporti col mondo cattolico». In *Democristiani*, a cura di Arturo Parisi. Bologna: Il Mulino, 1979.
- Pellegrini, Giancarlo, e Andrea Ciampani, a c. di. *L'autunno sindacale del 1969*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2013.
- Pertici, Roberto. *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Pezzano, Rocco. *Troppo amore ti ucciderà: le tre vite di don Marco Bisceglia*. Policoro: Edigrafema, 2013.
- Pombeni, Paolo, Gennaro Acquaviva, e Michele Marchi, a c. di. *Democristiani, cattolici e Chiesa negli anni di Craxi*. Venezia: Marsilio, 2018.
- Quirico, Monica, e Valentine Lomellini. «Italy: The 'Chilean Lesson' between the Legacy of the Struggle against Fascism and the Threat of New Authoritarian Shifts». In *European Solidarity with Chile. 1970s – 1980s*, a cura di Kim Christiaens, Idesbald Goddeeris, e Magaly Rodríguez García, 239–56. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Riccamboni, Gianni. «Partito comunista e mondo cattolico». In *Religione e politica: il caso italiano*, a cura di Antonio Carbonaro, 166–205. Roma: Coines, 1976.

- Ristuccia, Sergio, a c. di. *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta*. Milano: Edizioni di Comunità, 1975.
- Robles, Vincenzo. «La religiosità popolare nel Mezzogiorno». In *La nazione cattolica: Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di Marco Impagliazzo, 291–310. Milano: Guerini e Associati, 2004.
- Rosati, Domenico. *La questione politica delle Acli*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1975.
- Rositi, Franco, e Franco Ferraresi. *La politica dei gruppi. Aspetti dell'associazionismo politico di base in Italia dal 1967 al 1969*. Milano: Edizioni di Comunità, 1970.
- Rossi, Mario G. «Partito cattolico e autonomia della politica: il contributo di Nicola Pistelli». In *Nicola Pistelli: un leader della sinistra democristiana tra cultura e politica (1929-1964)*, a cura di Giulio Conticelli, Giuseppe Matulli, e Mario G. Rossi. Roma: Viella, 2019.
- Rotelli, Ettore. «I gruppi spontanei del '68». In *I Cristiani nella sinistra: dalla Resistenza a oggi*. Roma: Coines, 1976.
- Sale, Giovanni. *Il Vaticano e la Costituzione*. Milano: Jaca Book, 2008.
- Santagata, Alessandro. «Fede e politica nella contestazione post-conciliare». In *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Marta Margotti e Silvia Inaudi. Roma: Studium, 2017.
- . «Invece dei missili: i cattolici e la profezia della pace: dalla campagna per il Vietnam alla protesta di Comiso». *Italia Contemporanea*, fasc. 3 (2014): 423–47.
- . *La contestazione cattolica: movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*. Roma: Viella, 2016.
- . «Les catholiques italiens et la guerre du Vietnam (1965-1968). L'antichambre de la contestation». *Revue d'histoire ecclésiastique*, fasc. 1–2 (2015): 215–32.
- Santoni, Alessandro. *Il PCI e i giorni del Cile: alle origini di un mito politico*. Roma: Carocci, 2008.
- Saresella, Daniela. *Cattolici a sinistra: dal modernismo ai giorni nostri*. Roma ; Bari: Laterza, 2011.
- . *Dal Concilio alla contestazione: riviste cattoliche negli anni del cambiamento, 1958-1968*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- . «I Cristiani per il socialismo in Italia». *Studi Storici* 2 (2018): 525–49.

- . «Il “dialogo alla prova”: valdesi e cattolici negli anni sessanta e settanta». *Memoria e Ricerca*, fasc. 1 (2019): 77–96.
- . «Il progetto cattolico : dibattito su rifondazione, rinnovamento o secondo partito (1974-1975)». *Mondo Contemporaneo*, fasc. 2 (2014): 59–88.
- . «La vocazione terzomondista del mondo cattolico degli anni Sessanta e il giudizio sulla politica internazionale statunitense». In *L'antiamericanismo in Italia e in Europa nel secondo dopoguerra*, a cura di Piero Craveri e Gaetano Quagliariello, 291–307. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- . «The Vietnam War, the Church, the Christian Democratic Party and the Italian Left Catholics». *Social Sciences*, fasc. 4 (3 aprile 2018): 55.
- Scarpitti, Alberto, e Carlo Felice Casula, a c. di. *L'ipotesi socialista. Trent'anni dopo: 1970-2000*. Roma: Aesse, 2001.
- Scirè, Giambattista. *Gli indipendenti di sinistra: una storia italiana dal Sessantotto a Tangentopoli*. Roma: Ediesse, 2012.
- . *Il divorzio in Italia: Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)*. Milano: Bruno Mondadori, 2009.
- . *L'aborto in Italia: storia di una legge*. Milano: Bruno Mondadori, 2011.
- . «Le Carte Gozzini. Il dialogo tra cattolici e comunisti nel secondo dopoguerra». *Italia Contemporanea* 233 (dicembre 2003): 707–30.
- Sciubba, Roberto, e Rossana Sciubba Pace. *Le comunità di base in Italia*. Vol. 2. La mappa del movimento. Roma: Coines, 1976.
- Sermanni, Maria Cristina. *Le ACLI alla prova della politica (1961-1972)*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986.
- . *Le ACLI: dal ruolo formativo all'impegno politico-sindacale (1944-1961)*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978.
- Sica, Mario. *Storia dello scoutismo in Italia*. Roma: Fiordaliso, 2017.
- Sidoti, Francesco. «“Questitalia” e la polemica sui temi dell'organizzazione politica dei cattolici». In *Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso: polemiche sull'integrismo, obbedienza e fine*

dell'unità politica, rifiuto dell'istituzione nelle riviste degli anni Sessanta, a cura di Sergio Ristuccia. Milano: Edizioni di Comunità, 1975.

Stelliferi, Paola. «Il 1977 nel femminismo italiano». In *Il movimento del '77. Radici, snodi, luoghi*, a cura di Monica Galfré e Simone Neri Serneri, 79–96. Roma: Viella, 2018.

Tamburrano, Giuseppe. *Storia e cronaca del centro-sinistra*. Milano: Rizzoli, 1990.

Tassani, Giovanni. *Alle origini del compromesso storico: i cattolici comunisti negli anni '50*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978.

Torresi, Tiziano. «In tutt'altra direzione. La Fuci e il Sessantotto». In *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Marta Margotti. Roma: Studium, 2019.

Tosi, Luciano. «Il Terzo mondo». In *La nazione cattolica: Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di Marco Impagliazzo, 491–98. Milano: Guerini e Associati, 2004.

Tranfaglia, Nicola. «La modernità squilibrata: dalla crisi del centrismo al “compromesso storico”». In *Storia dell'Italia repubblicana*, a cura di Francesco Barbagallo, II.2:7–114. Torino: Einaudi, 1995.

Trionfini, Paolo. *La laicità della CISL: autonomia e unità sindacale negli anni Sessanta*. Brescia: Morcelliana, 2014.

———. «L'Azione cattolica e la politica negli anni Sessanta». In *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Giorgio Vecchio, 7–90. Roma: Ave, 2014.

Varnier, Giovanni Battista. «Il dissenso cattolico a Genova (1968-1975)». In *La rivoluzione del concilio: la contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Marta Margotti e Silvia Inaudi, 148–67. Roma: Studium, 2017.

Vecchio, Giorgio. «Azione cattolica, scelta religiosa, politica e laicità (1969-1976)». In *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Giorgio Vecchio, 91–186. Roma: Ave, 2014.

———. «I laici nella vita della Chiesa». In *Storia della Chiesa. La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Vol. XXV/2. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994.

- Verucci, Guido. «Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa». In *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di Aldo Agosti, Luisa Passerini, e Nicola Tranfaglia, 381–99. Milano: Franco Angeli, 1991.
- . «Il dissenso cattolico in Italia». *Studi Storici* 43, fasc. 1 (2002): 215–33.
- . «La chiesa postconciliare». In *Storia dell'Italia repubblicana*, a cura di Francesco Barbagallo, II.2:299–382. Torino: Einaudi, 1995.
- Vigli, Marcello. «“Questitalia”: una via cattolica alla laicità». In *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, a cura di Lucia Ceci e Laura Demofonti. Roma: Carocci, 2005.
- Vitale, Giuseppina. *L'anima in fabbrica: storia, percorsi e riflessioni dei preti operai emiliani e lombardi (1950-1980)*. Roma: Studium, 2017
- Zanini, Paolo. «Gli altri cattolicesimi politici». *Mondo Contemporaneo*, fasc. 2–3 (2018): 169–78.
- . *La rivista «Il Gallo». Dalla tradizione al dialogo (1946-1965)*. Milano: Biblioteca Francescana, 2012.
- . «Le riviste dei cattolici italiani nel Sessantotto: il caso de “Il Gallo”». In *Cattolici del Sessantotto: protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Marta Margotti, 99–113. Roma: Studium, 2019.
- Zunino, Pier Giorgio. *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*. Bologna: Il Mulino, 1975.

c. La izquierda cristiana in Spagna e il suo contesto

- Acosta, Francisco. «Cristianos en el movimiento obrero sevillano. Experiencia de un sindicalista». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Aguilar Fernández, Paloma. *Memoria y olvido de la Guerra civil española*. Madrid: Alianza, 1996.
- Álvarez Bolado, Alfonso. *El experimento del nacional catolicismo, 1939-1975*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1976.
- Alvarez Bolado, Alfonso. *Para ganar la guerra, para ganar la paz: Iglesia y guerra civil, 1936-1939*. Madrid: Comillas, 1995.

- Álvarez Espinosa, Daniel Francisco. *Cristianos y marxistas contra Franco*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003.
- Andrade, Juan. *El PCE y el PSOE en (la) Transición: la evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid: Siglo XXI, 2015.
- Araus, Maria del Mar, e Ana Sánchez. «Editorial ZYX, S.A.: Editorial Obrera contra el Franquismo». *Social and Education History* 4, fasc. 3 (2015).
- Asociación Encuentro Educativo Joseph Cardijn. *Historia de la JOC-España: el método ver-juzgar-actuar*. Madrid: Editorial Popular, 2021.
- Babiano Mora, José. «Los católicos en el origen de Comisiones Obreras». *Espacio, Tiempo y Forma*, fasc. 8 (1995): 277–97.
- Bada, Joan, e Oleguer Bellavista. *ACO, 50 anys de militancia obrera i cristiana*. Barcelona: Mediterranea, 2003.
- Bada, José, Bernardo Bayona, e Luis Betés. *La izquierda ¿de origen cristiano? Estudio sociológico de la izquierda aragonesa*. Zaragoza: Cometa, 1979.
- Berzal de la Rosa, Enrique. «Contribución de la Iglesia a la reconstrucción del sindicalismo de clase en España durante el Franquismo». *Historia Actual Online*, fasc. 35 (2014): 113–26.
- . *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*. (Colección Historia). Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007.
- Bofill, Rosario. «El Ciervo. Mirada y espejo de los cambios del catolicismo español». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat, 105–36. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Borja, Jordi. *Bandera Roja. 1968-1974. Del maig de 68 a l'inici de la transició*. Barcelona: Edicions 62, 2018.
- Botti, Alfonso. «A proposito del libro di Renato Moro sul mito dell'Italia cattolica, con alcune considerazioni e un ragionamento storiografico sul nazionalcattolicesimo». *Modernism*, fasc. 6 (2020): 395–457.
- . «Guerre di religioni e crociata nella spagna del 1936-39». In *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, a cura di Mimmo Franzinelli e Riccardo Bottoni. Bologna: Il Mulino, 2005.

- . «Le resistenze cattoliche alla democratizzazione del sistema politico spagnolo (1969-76): il búnker ecclesiastico». In *L'ultimo franchismo: tra repressione e premesse della transizione (1968-1975)*, a cura di Alfonso Botti e Massimiliano Guderzo, 89–115. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009.
- . *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)*. Milano: Franco Angeli, 1992.
- . «Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo nei documenti della Conferenza episcopale spagnola (1973-1999)». In *La laicità dei cattolici: Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*, a cura di Ilaria Biagioli e Alfonso Botti, 127–86. Roma: Viella, 2018.
- Burrieza Sánchez, Javier. *El nacionalcatolicismo: discurso y práctica*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Calleja, José Ignacio. *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*. Madrid: Editorial Eset, 1988.
- Carcel Orti, Vicente. *Pablo VI y España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Carmona Fernández, Francisco J. «Identidad, conciencia eclesial y situación pastoral del clero secular español según la encuesta de 1968/1970». In *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971: estudios diocesanos*, a cura di Feliciano Montero García, Joseba Louzao Villar, e Francisco J. Carmona Fernández, 119–46. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2018.
- Casañas, Joan. *El «progressisme catòlic» a Catalunya (1940-1980). Aproximación històrica*. Barcelona: Llar del Llibre, 1989.
- Casanova, Julián. *La iglesia de Franco*. Barcelona: Planeta, 2005.
- Castaño Colomer, José. *La JOC en España (1946-1970)*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Castells, José María. «Vanguardia Obrera. Un Movimiento de oposición “jesuita” en Andalucía». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Castells, José María Castells Caballos, a c. di. *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Chao Rego, Xosé. *Iglesia y posfranquismo: 17 años de transición (1976-1992)*. TresCtres Editores, 2007.

- . *La Iglesia que Franco quiso*. Madrid: Mañana, 1977.
- Dalmau, Josep. *L'Església subterrània o ma missa secularitzada*. Barcelona: Lavínia, 1969.
- De Boni, Luca. «L'opposizione cattolica al franchismo: la H.O.A.C. e il giornale “¡Tu!” (1946-1951)». *Spagna contemporanea*, fasc. 10 (1996): 77–112.
- De Carli, Romina. «Dal confessionalismo alla separazione: un modello “spurio” di laicità». In *La laicità dei cattolici: Francia, Spagna e Portogallo sul declinare del XX secolo*, a cura di Ilaria Biagioli e Alfonso Botti, 213–40. Roma: Viella, 2018.
- Delgado de la Rosa, Juan Antonio. *El profetismo del padre Llanos (1906-1992): entre la perplejidad y la frontera*. Ediciones Endymion, 2016.
- . *José María Díez-Alegría: un jesuita socialista humanista en medio de la clase obrera*. Ediciones Endymion, 2018.
- . *Mariano Gamo. Testigo de un tiempo entre cristianismo y marxismo y viceversa*. Madrid: Endymion Ensayo, 2012.
- Díaz Burillo, Vicente Jesús. *Las transiciones de la Iglesia (1962-1987): del repliegue a la revancha*. Granada: Comares, 2019.
- Díaz-Salazar, Rafael. *El factor católico en la política española: del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid: PCC, 2006.
- . *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones Hoac, 2001.
- Domínguez, Javier. «Las Vanguardias Obreras en la lucha por la democracia». *XX Siglos*, fasc. 16 (1993).
- . *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*. Madrid: Mensajero, 1985.
- Fernández Buey, Francisco. «La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos durante la dictadura franquista». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat, 105–36. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Fernández Segura, José. «La participación de los católicos en el movimiento obrero de Barcelona (1946-1978)». Tesis de Doctorado, Barcelona, 2005.

- Ferrando Badía, Emilio. «Los Grupos Obreros de Estudios Sociales de la HOAC (GOES)». *XX Siglos*, fasc. 22 (1994): 61–69.
- García Alcalá, Julio Antonio. *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- García, Xavier. *Rovirosa, apóstol de la clase obrera: biografía militante del promotor de la HOAC*. Madrid: HOAC, 1985.
- González Casanova, José Antonio. «El Frente de Liberación Popular, ¿un partido cristiano de izquierdas?» In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat, 105–36. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- González Faus, José Ignacio. «La teología de la liberación en España». In *La Iglesia en la historia de España*, a cura di José Antonio Escudero, 1187–96. Madrid: Marcial Pons, 2014.
- González Sáez, José María. «La Hermandad Sacerdotal: la oposición». In *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971: estudios diocesanos*, a cura di Feliciano Montero García, Joseba Louzao Villar, e Francisco J. Carmona Fernández, 97–118. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2018.
- Hernández, Abel. *Crónica de la Cruz y de la Rosa. Los socialistas y la Iglesia hoy*. Barcelona: Argos Vergara, 1984.
- . *El quinto poder. La Iglesia de Franco a Felipe*. Madrid: Temas de Hoy, 1995.
- . «La Iglesia y el socialismo en la España democrática». In *La Iglesia en la historia de España*, a cura di José Antonio Escudero, 1187–96. Madrid: Marcial Pons, 2014.
- Jáuregui, Ramón, e Carlos García de Andoin, a c. di. *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Javierre, José María. *Homenaje al Cardenal Enrique y Tarancón*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1997.
- Kanzaki, Izumi. «La Vanguardia obrera: movimiento obrero-cristiano durante el franquismo». Universidad Complutense, 1994.
- Laboa, Juan María. *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II*. Madrid: Editorial PCC, 2017.

- Lemke-Duque, Carl-Antonius. «El Instituto “Fe y Secularidad” y el diálogo de los jesuitas españoles sobre marxismo y secularización (1967-1987): “Europa como espacio de paz”». *Memoria y Civilización* 22 (2019): 703–26.
- López Aranguren, José Luis. «Presentación del Simposio». In *Euroizquierda y cristianismo: presente y futuro de un diálogo*, a cura di Instituto Fe y Secularidad, 20–28. Madrid: Fundación Friedrich Ebert, 1991.
- López García, Basilia. *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.
- . «La formación y el análisis social en el movimiento obrero católico bajo el franquismo. Los GOES». *XX Siglos*, fasc. 22 (1994): 69–86.
- López Raimundo, Gregorio. *Para la historia del PSUC: la salida a la superficie y la conquista de la democracia*. Barcelona: Ediciones Península, 2006.
- López Raimundo, Gregorio, Antoni Gutiérrez Díaz, e Manuel Campo Vidal, a c. di. *El PSUC y el eurocomunismo*. Barcelona: Grijalbo, 1981.
- Madueño Álvarez, Miguel. «Guerrilleros de Cristo Rey: El brazo armado de la extrema derecha en los primeros años de la Transición». *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, fasc. 35 (2017): 158–80.
- Mardones, José María. «Cristianismo e izquierda en España. Encuentros y desencuentros. Situación actual del diálogo». In *Euroizquierda y cristianismo: presente y futuro de un diálogo*, a cura di Instituto Fe y Secularidad, 20–28. Madrid: Fundación Friedrich Ebert, 1991.
- Margenat, Josep Maria. «La deconstrucción del nacionalcatolicismo». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat, 105–36. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Martí, Casimir. *Iglesia y sociedad en España (1965-2010): en la trayectoria de las revistas «Pastoral Misionera» y «Frontera»*. Valencia: Atrio Llibres, 2013.
- Martín Artiles, Antonio. «Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera)». In *La Oposición al régimen de Franco: estado de la cuestión y metodología de la investigación*, a cura di Javier Tusell e Abdón Mateos, 2.1:165–89. Madrid: UNED, 1990.
- Martínez Hoyos, Francisco. *La cruz y el martillo. Alfonso Carlos Comín y los cristianos comunistas*. Barcelona: Ediciones Rubeo, 2009.

- Marzà, Albert. *Alfonso Comín, esperança en la història: la persona de Comín i el debat cristianisme-marxisme en la perspectiva d'un cristianisme d'alliberament*. Barcelona: Edicions 62, 1995.
- Mateos, Abdón. «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: Obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista». *XX Siglos*, fasc. 22 (1994): 107–18.
- Molinero, Carme, e Pere Ysàs. *De la hegemonía a la autodestrucción: el Partido Comunista de España (1956-1982)*. Barcelona: Crítica, 2017.
- . *Els anys del PSUC: el partit de l'antifranquisme (1956-1981)*. Barcelona: Avenç, 2010.
- Montalbán, Manuel Vázquez. *Rafael Ribó: l'optimisme de la raó*. Planeta, 1988.
- Montero García, Feliciano. *Juventud Estudiante Católica 1947-1997. 50 años JEC*. Madrid: JEC, 1998.
- . *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Muñoz Soro, Javier. *Cuadernos para el diálogo, 1963-1976: una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- Murcia Santos, Antonio. *Obreros y obispos en el franquismo: estudio sobre el significado eclesiológico de la crisis de la Acción Católica Española*. Madrid: Ediciones HOAC, 1995.
- Ortega, Joaquín Luis. «La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española». *XX Siglos*, fasc. 50 (2001): 34–44.
- Ortiz Heras, Manuel, e Damián-Alberto González Madrid, a c. di. *De la cruzada al desencanche: la iglesia española entre el franquismo y la transición*. Madrid: Sílex, 2011.
- Pala, Gaime. «Una semilla de discordia. La entrada de Bandera Roja en el PSUC». *Revista HMiC* 11 (2011): 140–62.
- Pernía Ibáñez, Luis. *Comunidades Cristianas Populares. Historia y alternativa*. Malaga: Cómico, 1980.
- Pikaza, Xavier. «Diálogo que pudo haber sido. Una tarea pendiente». In *Emancipación y irreligiosidad. El doble compromiso silenciado de Gonzalo Puente Ojea*, a cura di Miguel Ángel López Muñoz, 99–112. Pamplona: Thompson Reuters-Arazadi, 2018.
- Piñol, Josep M. *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

- Preston, Paul. *The Politics of Revenge: Fascism and the Military in Twentieth-Century Spain*. Routledge, 1995.
- Raguer Suñer, Hilari. «De la victòria al concordat, fins arribar al Concili». *El Temps d'Història*, fasc. 1009 (octubre 2003): 61.
- . *La pólvora y el incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*. Barcelona: Ediciones Península, 2017.
- Rambla i Blanch, Josep. «Juan N. García-Nieto París SJ: Memoria de futuro». In *Juan N. García-Nieto París s.j. El hombre y sus escritos*, a cura di Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia. Barcelona, 2005.
- Ribera Casado, José Manuel. «FECUM: el cambio en las congregaciones marianas». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Ruiz García, David, a c. di. *Historia de Comisiones Obreras*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Ruiz-Giménez, Joaquín. «El Concilio Vaticano II y los católicos en España de 1962 a 1975». In *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di José María Castells, José Hurtado Sánchez, e Josep Maria Margenat, 105–36. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Sergio, Marialuisa Lucia. «Il Secondo dopoguerra in Spagna nelle carte italiane e vaticane: l'ipotesi di una Democrazia cristiana spagnola nella prospettiva della transizione monarchica (1945-1950)». *Spagna contemporanea*, fasc. 59 (2021).
- Treglia, Emanuele. «El PCE y el movimiento comunista internacional (1969-1977)». *Cuadernos de Historia Contemporánea* 37 (2015): 225–55.
- . «Un partido en busca de identidad. La difícil trayectoria del eurocomunismo español (1975-1982)». *Historia del presente* 18 (2011): 25–41.
- Tribó, Gemma. *Cristianos por el socialismo. Historia, identidad, crítica*. Barcelona: Don Bosco, 1977.
- Trobajo, Antonio. «El tema religioso en la Constitución Española de 1978». *XX Siglos*, fasc. 24 (1995): 88–106.

Vega García, Rubén, a c. di. *Hay una luz en Asturias: las huelgas de 1962*. Gijón: Ediciones Trea, 2002.

Wilhelmi, Gonzalo. *Romper el consenso: la izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*. Madrid: Siglo XXI España, 2016.

Xirinacs, Lluís M. *Futur d'Església. Comunitat Cristiana de Base*. Barcelona: Nova Terra, 1976.

d. La gauche chrétienne in Francia e il suo contesto

Barbiche, Bernard, e Christian Sorrel, a c. di. *La jeunesse étudiante chrétienne, 1929-2009 : actes de la journée d'étude*. Lyon: LARHRA, 2011.

Baubérot, Jean. «Un exemple de mise en question des institutions ecclésiastiques. La revue *Le Semeur* (publiée par la FFACE) et la crise de l'Alliance des équipes unionistes». In *Crises et mutations institutionnelles dans le protestantisme français*, CPED. Paris: 1974, s.d.

Baziou, Jean-Yves. «L'abandon du mandat de l'Action catholique par les évêques». In *Voir, juger, agir : Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)*, a cura di Bernard Giroux, 145–52. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022.

Belouet, Éric. «D'une main tendue à l'autre : La Jeunesse ouvrière chrétienne et les communistes des années 1920 aux années 1970». In *Des communistes en France : (années 1920-années 1960)*, a cura di Jacques Girault, 489–500. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2002.

Belouet, Éric, e Tangi Cavalin. «La composante chrétienne du PSU : une mosaïque éclatée». In *Le Parti socialiste unifié : Histoire et postérité*, a cura di Noëlline Castagnez, Laurent Jalabert, Marc Lazar, Gilles Morin, e Jean-François Sirinelli, 31–42. Rennes: PUR, 2013.

Boudic, Goulven. «*Esprit*», 1944-1982 : *les métamorphoses d'une revue*. Paris: Éd. de l'IMEC, 2005.

Boulnois, Olivier, e Jean-Robert Armogathe, a c. di. *Paul Vignaux, citoyen et philosophe : 1904-1987*. Turnhout: Brepols, 2013.

Branciard, Michel. *Histoire de la CFDT : soixante-dix ans d'action syndicale*. Paris: Éd. la Découverte, 1990.

Calvez, Jean-Yves. *Chrétiens penseurs du social : Aubert, Buttiglione, Chambre... , Tome III : Après-concile, après 68, 1968-1988*. 1 voll. Histoire de la morale. Paris: les Éd. du Cerf, 2008.

- Chiron, Yves. *Histoire des traditionalistes*. Paris: Tallandier, 2022.
- . *L'Église dans la tourmente de 1968*. Paris: Artège, 2018.
- Chopelin, Paul. «Une lecture chrétienne de Che Guevara ? Michel de Certeau et l'éthique de la violence révolutionnaire (mars 1968)». *Histoire@Politique*, fasc. 37 (2019).
- Colozza, Roberto. «Objectif 72. Un “ groupe d'étude et d'action politique ” dans la France de la Ve République». *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, fasc. 4 (2018): 59–81.
- Cucchetti, Humberto. «Pierre Debray et le Rassemblement des Silencieux de l'Église: La fabrique d'un activisme civilisationnel au sein du catholicisme français». *Archives de sciences sociales des religions*, fasc. 198 (25 agosto 2022): 109–32.
- Debès, Joseph. *Naissance de l'Action catholique ouvrière*. Paris: Éditions ouvrières, 1982.
- Dictionnaire des évêques de France au XXe siècle*. 1 voll. Paris: les Éd. du Cerf, 2010.
- Divo, Jean. *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté : Besançon, 17 avril 1973-29 janvier 1974*. Yens-sur-Morges: Cabédita, 2003.
- Donegani, Jean-Marie. *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.
- Dumont, Robert. *La condamnation des prêtres-ouvriers (1953-1954): étude de cas à travers les documents*. Paris: Éditions Karthala, 2019.
- Duriez, Bruno, a c. di. *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970*. Paris: Editions de l'Atelier, 2001.
- Favier, Anthony. «La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français». *Archives de sciences sociales des religions*, fasc. 186 (11 luglio 2019): 141–62.
- . «Les jeunes catholiques de la jeunesse ouvrière chrétienne face à la “révolution sexuelle” des années 1970 en France». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 134 (2017): 101–13.
- Ferhat, Ismail. «Un chemin de Damas ? Le Parti socialiste et les chrétiens dans les années 1970». *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, fasc. 18 (2011): 165–84.
- Flauraud, Vincent. «Le Mijarc et sa “réorientation” marxiste. Une organisation catholique au coeur de la transnationalisation de cultures politiques en Europe au début des années Soixante-dix». *Ventunesimo Secolo*, fasc. 46 (novembre 2020): 58–78.

- Fouilloux, Étienne. «Les cinq étapes de Témoignage chrétien». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 125, fasc. 1 (2015): 3–15.
- . *Une Église en quête de liberté : la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*. Paris: Desclée de Brouwer, 2006.
- . *Yves Congar, 1904-1995 : une vie*. Paris: Salvator, 2020.
- Georgi, Frank. *CFDT, l'identité en questions : regards sur un demi-siècle, 1964-2014*. 1 voll. Nancy: Éditions Arbre bleu, 2014.
- . *L'autogestion en chantier : les gauches françaises et le modèle yougoslave, 1948-1981*. Nancy: Arbre bleu éditions, 2018.
- . *L'invention de la CFDT : 1957-1970 syndicalisme, catholicisme et politique dans la France de l'expansion*. Paris: Ed. de l'Atelier CNRS, 1995.
- Giroux, Bernard. *La Jeunesse étudiante chrétienne : des origines aux années 1970*. Paris: Cerf, 2013.
- . «La Jeunesse étudiante chrétienne après Mai 68 : Que faire de sa vieille Bible ?» In *Voir, juger, agir : Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)*, 131–44. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2022.
- Goureaux, Guy. *Cercle Jean XXIII : des catholiques en liberté, Nantes, 1963-1980*. Paris: Karthala, 2004.
- Guigo, Pierre-Emmanuel. *Michel Rocard*. Paris: Perrin, 2020.
- Guinle-Lorinet, Sylvaine. *Libérer le prêtre de l'état clérical : échanges et dialogue, 1968-1975*. Paris: l'Harmattan, 2008.
- Hamon, Hervé, e Patrick Rotman. *La deuxième gauche : histoire intellectuelle et politique de la CFDT*. Paris: Éd. du Seuil, 2002.
- Hamsy, Cécile. *Georges Montaron: le roman d'une vie*. Paris: Editions Ramsay, 1996.
- Hatzfeld, Hélène. *Faire de la politique autrement : les expériences inachevées des années 1970*. Paris Rennes: Adels-Revue Territoires PUR, 2005.
- Henri Desroche, un passeur de frontières : hommage*. Paris: l'Harmattan, 1997.
- Hervieu-Léger, Danièle. «Henri Desroche, 1914-1994». In *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

- Hervieu-Léger, Danièle. *Vers un nouveau christianisme? introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 2008.
- Kraus, François. «Les Assises du socialisme ou l'échec d'une tentative de rénovation d'un parti». *Notes de la Fondation Jean-Jaurès*, fasc. 31 (2002).
- Landron, Olivier. *A la droite du Christ: les catholiques traditionnels en France depuis le concile vatican II : 1965-2015*. Paris: Cerf, 2015.
- . *Les communautés nouvelles: nouveaux visages du catholicisme français*. Paris: Cerf, 2004.
- Le Parti socialiste d'Épinay à l'Élysée: 1971-1981*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Lebel, Béatrice. *Boquen : entre utopie et révolution, 1967-1976*. 1 voll. Histoire. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Les évêques français de la séparation au pontificat de Jean-Paul II*. Paris: Cerf, 2013.
- Lestavel, Jean. *La Vie nouvelle : histoire d'un mouvement inclassable*. Paris: Cerf, 1994.
- Marchi, Michele. *Alla ricerca del cattolicesimo politico: politica e religione in Francia da Pétain a de Gaulle*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.
- . «Dai cattolici nella Repubblica alla Repubblica senza cattolici? Il caso francese dal tornante bellico alla fine del mondo bipolare». *Storia e problemi contemporanei* 60 (2012).
- Martelli, Roger, Jean Vigreux, e Serge Wolikow. *Le parti rouge : une histoire du PCF, 1920-2020*. Malakoff: Armand Colin, 2020.
- Moreau, Jacques. «Le congrès d'Épinay-Sur-Seine du parti socialiste». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 65 (2000): 81–96.
- Pelletier, Denis. «1905-2005. Un siècle d'engagements catholiques». In *Les catholiques dans la République, 1905-2005*, a cura di Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, e Denis Pelletier. Paris: les Éd. de l'atelier-les Éd. ouvrières, 2005.
- . «Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du “moment 68”». *Histoire@Politique* 30, fasc. 3 (2016): 114–27.
- . *La crise catholique : religion, société et politique en France, 1965-1978*. Paris: Payot, 2002.
- . *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*. Paris: Albin Michel, 2019.

- Pelletier, Denis, e Jean-Louis Schlegel, a c. di. *À la gauche du Christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 2012.
- Portier, Philippe. «Pluralité et unité dans le catholicisme français». In *Catholicisme en tensions*, a cura di Céline Béraud, Frédéric Gugelot, Isabelle Saint-Martin, e Philippe Portier, 19–36. Paris: EHESS, 2012.
- Poulat, Émile. *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*. Paris: Cerf, 1999.
- Raison du Cleuziou, Yann. *De la contemplation à la contestation: la politisation des Dominicains de la province de France (années 1940-1970)*. Paris: Belin, 2016.
- . «La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux: Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-Marxistes». *Histoire, monde et cultures religieuses*, fasc. 2 (2017): 103.
- Reid, Donald. *L'affaire Lip: 1968-1981*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020.
- Requiem pour le catholicisme breton ?* Brest: Centre de recherche bretonne et celtique, Université de Bretagne occidentale, 2011.
- Richou, Françoise. *La jeunesse ouvrière chrétienne, JOC : genèse d'une jeunesse militante*. Paris: Éd. l'Harmattan, 1997.
- Rousseau, André. «Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978)». *Histoire@Politique*, fasc. 3 (2016).
- Rousseau, Sabine. *Françoise Vandermeersch : l'émancipation d'une religieuse*. Paris: Karthala, 2012.
- . *La colombe et le napalm : des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*. Paris: CNRS, 2002.
- . «Lectures militantes de la Bible dans les années 1970». *Siècles*, fasc. 29 (1 giugno 2009): 123–34.
- Schreiner, Bernard, e Bernard Besret. *Les Communautés de base*. Paris: B. Grasset, 1973.
- Sevegrand, Martine. *Vers une église sans prêtres : la crise du clergé séculier en France, 1945-1978*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.
- Soulaige, Vincent. «Le débat autour de “Chrétiens Pour le Socialisme” en France (1975-1978)». Mémoire DEA, Institut d'Études Politiques de Paris, 2001.

- Suaud, Charles, e Nathalie Viet-Depaule. *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*. Paris: Karthala, 2004.
- Terral, Pierre-Marie. *Larzac, terre de lutte: une contestation devenue référence*. Toulouse: Éditions Privat, 2017.
- Tranvouez, Yvon. *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle: apostolat, progressisme et tradition*. Paris: Karthala, 2011.
- . *Catholiques et communistes : la crise du progressisme chrétien (1950-1955)*. Paris: Cerf, 2000.
- . «Ligne de fuite ? Le passage à gauche des militants catholiques». In *L'ivresse et le vertige : Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980*. Paris Perpignan: Desclée de Brouwer, 2021.
- . *L'ivresse et le vertige : Vatican II, le moment 68 et la crise catholique, 1960-1980*. 1 voll. Paris Perpignan: Desclée de Brouwer, 2021.