



Stefano Picciaredda

(ricercatore di Storia contemporanea nella Facoltà di Scienze della comunicazione dell'Università degli Studi di Foggia)

Il '68 dei cattolici *

SOMMARIO: 1- Premessa – 2. Il '68 cattolico – 3. Il caso di Roma – 4. Alcune caratteristiche delle comunità di base – 5. La risposta della Chiesa – 6. - Un'esperienza originale di questi anni fecondi

1 – Premessa

Ricorda Fiorella Farinelli, nel 1968 studentessa nell'Università di Roma:

*La scritta più bella sui muri della mia facoltà me la ricordo in maniera nettissima, tra tutte quelle che c'erano: "Voglio essere orfano". L'ho condivisa, l'ho fotografata, mi sono portata il manifesto a casa, era quella che a me piaceva di più*¹.

In un foglio volante che circolava a Milano nel mondo giovanile in quello stesso periodo, si poteva invece leggere:

*Non siamo figli né padri di nessuno, siamo uomini che non vogliono credere in niente e a nessuno: senza dio, senza famiglia, senza patria, senza religione, senza legge, senza governo, senza stato, senza polizia (...) Ecco, siamo dei bastardi*².

Due citazioni – la seconda è opera di un gruppo provos – che esprimono la *volontà di orfananza* di una parte dei giovani verso la fine degli anni '60. Tale volontà rappresenta una delle caratteristiche essenziali del movimento del '68: lo strappo dai padri e dalle madri,

* Intervento al Convegno su *Il '68, segni e simboli* (Roma, Biblioteca nazionale, 18 febbraio 2009).

¹ Memoria di Fiorella Farinelli, cit. da P. GINSBORG, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. II. Dal "miracolo economico" agli anni '80*, Einaudi, Torino 1989, p. 413.

² Il ciclostilato, opera di un gruppo "provos" milanese, apparso su *Che fare?* è citato da F. LEONETTI, *Le scelte del Sessantotto*, Associazione culturale Leoncavallo libri, Milano 1997, p. 49.



dalle dipendenze verticali, dalle istituzioni, dalle tradizioni, dalle eredità. Strappare e cambiare. Tutto andava ripensato radicalmente: famiglia, Stato, Chiesa, autorità, abitudini di vita, di studio, di consumo, di lavoro, di socialità, di espressione della sessualità, contestando i modelli che la società proponeva a quella prima generazione di giovani cresciuti negli anni del miracolo economico italiano. Finiva – scrivono Flores e De Bernardi – quella “continuità di trasmissione generazionale di valori, ruoli, professioni, che configurava un *destino della discendenza*”³.

Il '68 non rappresentò un'esplosione improvvisa. L'insoddisfazione di un pezzo importante del mondo giovanile, alla ricerca di modelli di vita alternativi a quelli basati sul successo individuale, si manifestava da almeno un decennio, sotto molteplici forme. Il salto del '68, secondo Omar Calabrese, sarebbe consistito nel passaggio da “un generico e sociologico anticonformismo (i *teddy boys*, i capelloni, i beati, i ribelli “figli di nessuno” che guardavano a James Dean) alla più specifica forma compatta della contestazione”⁴. Dunque, dal rifiuto individuale al movimento. Attraverso una critica della società che non muoveva immediatamente da presupposti di classe, di stampo marxista, di denuncia dello sfruttamento, ma prendeva di mira la falsa libertà delle democrazie opulente.

Dalla contestazione non discese una rivoluzione politica. I risultati elettorali, gli equilibri politici, ne furono poco influenzati. Alle politiche del '72 la Dc mantenne stabile il proprio consenso, con un leggerissimo calo dal 39,1 al 38,8, mentre il movimento politico espressivo della contestazione cattolica, l'MPL di Livio Labor, raccolse appena lo 0,4%. Ma il '68, “l'epoca dell'azione collettiva”⁵, ha generato una trasformazione antropologica profonda, che ha modificato alcuni tratti “antichi” della società italiana. Lo si sarebbe constatato dagli esiti del referendum sul divorzio del 1974.

2 - Il '68 cattolico

³ M. FLORES, A. DE BERNARDI, *Il Sessantotto*, il Mulino, Bologna 1998, p. 167. A questo lavoro si rimanda anche per le necessarie indicazioni bibliografiche sul '68, ovviamente amplissime, che qui non è possibile accennare.

⁴ O. CALABRESE, *Appunti per una storia dei giovani in Italia*, in P. ARIES, G. DUBY, *La vita privata. Il Novecento*, Laterza, Roma – Bari, 1988, p. 96. L'inciso tra parentesi quadre è mio.

⁵ Cfr. P. GINSBORG, *op. cit.*, pp. 404 – 468.



Come ha vissuto il mondo cattolico italiano questo rivolgimento? La risposta è complessa e per certi versi contraddittoria. Alcuni credenti ne sono stati protagonisti, altri ne sono stati travolti; la Chiesa istituzionale ha conosciuto una stagione di crisi acuta ma al contempo di vitale rinnovamento. Ci fu un '68 cattolico? Per Agostino Giovagnoli "è difficile parlare di una particolare «originalità» cattolica nel Sessantotto: non è esistito un Sessantotto cattolico diverso e separato dal "Sessantotto di tutti". Non si deve inoltre sopravvalutare l'importanza dell'apporto cattolico alla contestazione, come invece fanno alcuni protagonisti"⁶: sarebbe piuttosto stato il primo ad influire sui secondi. "Immagini, spinte, esigenze, suggestioni proprie del movimento del '68, - scrive Andrea Riccardi - hanno un forte impatto sul cattolicesimo occidentale, determinando talvolta un orientamento politico più radicale ed una prospettiva ecclesiale antistituzionale. Anzi, come nota p. Congar, ad un certo punto si viene a formare quasi una miscela tra il rinnovamento conciliare e la spinta del '68"⁷.

Alcuni giovani, tra cui l'autore delle pagine appena citate, fondatore della Comunità di Sant'Egidio, in quel diffuso desiderio di orfananza, hanno paradossalmente riscoperto la figliolanza e un riferimento imprescindibile nella Scrittura, nel Vangelo, nella Chiesa stessa. Il Concilio Vaticano II aveva "restituito" ai credenti la Parola di Dio quale elemento centrale della fede cristiana, insieme a una modalità nuova, simpatetica, di rapportarsi con la modernità, la società e l'uomo contemporaneo, laico, secolarizzato e plurale⁸.

Proprio dalla novità conciliare e dal tentativo di tradurla in pratica occorre partire per comprendere il '68 cattolico. Il Concilio generò una decompressione. E con il '68 iniziò un processo di diaspora. La Chiesa di Pio XII si pensava e si presentava come un blocco compatto attorno al magistero del papa e al governo centrale della Chiesa. Ora invece, molte realtà cattoliche si impegnavano in un confronto con la realtà politica e sociale, in un incontro con gli altri, al di fuori di una logica di blocchi. Studiando e prendendo in considerazione anche le chiavi di lettura che appartenevano al "grande nemico", il marxismo, il socialismo. Citando ancora Andrea Riccardi:

⁶ A. GIOVAGNOLI (a cura di), 1968: *fra utopia e Vangelo. Contestazione e mondo cattolico*, Ave, Roma 2000, pp. 5 – 6.

⁷ A. RICCARDI, *Il potere del papa*, Laterza, Roma – Bari 1988, p. 279.

⁸ Nella vasta storiografia sull'evento conciliare mi limito a rimandare a M. GUASCO, E. GUERRIERO, F. TRANIELLO (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, voll. 26 e 27 della *Storia della Chiesa - Fläche-Martin*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, e ai cinque volumi di G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1995 – 2001.



L'impulso conciliare aveva fatto sentire responsabile il laicato, spesso in maniera pulviscolare, valorizzando il senso personale dell'esperienza, fuori da una logica massificata. (...) Si sviluppava in questo modo un notevole protagonismo in tutte le componenti della vita della Chiesa cattolica, che si sentivano coinvolte in un processo di responsabilizzazione di fronte al mondo.⁹

Questo era il clima nel quale presero forma, nella seconda metà degli anni Sessanta, in Italia, esperienze ecclesiali nuove, provenienti – parola magica dell'epoca – dalla “base”. Esse tenevano molto alla propria spontaneità, al fatto di non essere state suscite dalla gerarchia, nei confronti della quale si ponevano spesso in una posizione apertamente critica. Cominciarono ad essere chiamati “cattolici del dissenso”, e questa definizione divenne presto un'etichetta – non sempre condivisa dai protagonisti – che accomunava esperienze diversissime tra loro¹⁰. Vi furono cristiani del dissenso in seno ad organizzazioni ufficiali, come ACLI, CISL, Gioventù Studentesca; vi furono, come scrivono Rusconi e Saraceno,

gruppi puramente religiosi, ecclesiati (...) e altri che portano avanti un preciso impegno socio-politico; gruppi che si ispirano alla teologia della rivoluzione e altri che la rifiutano in nome di un'integrale laicità dell'impegno politico; gruppi che hanno come scopo principale la denuncia attiva e clamorosa della chiesa ufficiale, altri che se ne disinteressano completamente¹¹.

Nel 1968 queste forme critiche e innovatrici, in precedenza concentrate sulla realizzazione di una riforma interna, intraecclesiale, - si trattava di tradurre in pratica la nuova ecclesiologia conciliare, la Chiesa come popolo di Dio e non più come istituzione gerarchica - alzano il tiro della rivendicazione, si presentano alla ribalta pubblica, si politicizzano. E fanno rumore, attraverso alcune azioni eclatanti,

⁹ A. RICCARDI, *Il potere del papa*, cit., pp. 283 ss.

¹⁰ Cfr. su questo, tra gli altri, i primi studi di C. FALCONI, *La contestazione nella Chiesa*, Feltrinelli, Milano 1969; G. BIANCHI, *L'Italia del dissenso*, Queriniana, Brescia 1968; A. D'ALFONSO (a cura di), *I cattolici e il dissenso*, Roma 1969. Tra i lavori più recenti si vedano G. VERUCCI, *Il dissenso cattolico in Italia*, in “*Studi storici*”, XLIII, 1, gennaio – marzo 2002, pp. 215 – 233; S. BURGALASSI, *Dissenso cattolico e comunità di base*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860 – 1980)*, Marietti, Casale Monferrato 1982; D. SARESELLA, *Il “dissenso” cattolico*, in M. IMPAGLIAZZO (a cura di), *La nazione cattolica*, Guerini e Associati, Milano 2005, pp. 265 - 289, e gli studi e le memorie che verranno citati in seguito.

¹¹ G.E. RUSCONI, C. SARACENO, *Ideologia religiosa e conflitto sociale*, De Donato, Bari 1970, p. 217.



mostrando una certa diffusione. Ecco allora l'occupazione della cattedrale di Trento, il "controquaresimale" predicato dai giovani in piazza, nel marzo. Ecco, a Roma, il gruppo Ozanam contestare predicatori antisemiti a San Pietro in Montorio; ecco l'occupazione della cattedrale di Parma da parte del gruppo "I Protagonisti". Questi ultimi, per fare un esempio, chiedono "la spiegazione del Vangelo come parola dei poveri, la denuncia delle compromissioni delle autorità della Chiesa con le forze capitalistiche; il ruolo protagonista dei laici nella Chiesa"¹². La polizia li sgombera la sera stessa, e il papa condanna l'accaduto, ma pochi giorni dopo giunge agli occupanti la lettera di solidarietà di una comunità cristiana, quella dell'Isolotto, fiorita nella Firenze periferica in seno alla parrocchia di don Enzo Mazzi. La lettera suscita la reazione forte dell'arcivescovo di Firenze Florit, ed avvia uno scontro frontale tra Isolotto e curia fiorentina, che provoca emozione e solidarietà con don Mazzi in tutta una parte del mondo cattolico, e non solo. All'Isolotto si era formata, a partire da una suggestione sudamericana, una *Comunità di base*¹³. Altre simili erano quelle di don Rosadoni a Firenze – secondo il quale le strutture ecclesiali sono la "tomba di Dio"¹⁴ –, quella del Carmine a Conversano, di Oregina a Genova, per citare le più note, e anche quelle i cui parroci furono rimossi dagli ordinari, determinando la reazione compatta della comunità a difesa dei propri preti.

È la punta dell'iceberg, di un movimento pulviscolare che conta, alla fine del 1967, più di mille gruppi. Spontanei, promotori di un rinnovamento della Chiesa, critici, ma operanti per lo più in seno alle parrocchie. La contestazione aumenta di intensità di fronte alla non attuazione della riforma liturgica e allo scarso impegno ecumenico della Chiesa; prende di mira l'unità politica dei cattolici, il Concordato e i privilegi fiscali della Santa Sede; si schiera a favore del divorzio. Denuncia le conseguenze economiche, sociali, istituzionali dell'atteggiamento della Chiesa, ritenuto – come si vedrà meglio negli esempi successivi – funzionale agli interessi di una società capitalistica – borghese, radicalmente ingiusta.

Secondo Davide Palombo "si può distinguere un dissenso più radicale ed uno più moderato, in cui le implicazioni socio-politiche

¹² Cit. da D. PALOMBO, *Fuori le mura. Fatti e documenti per la storia della Comunità di base di san Paolo in Roma*, Borla, Roma 1994, p. 48. Cfr. anche R. BERETTA, *Il lungo autunno. Controstoria del Sessantotto cattolico*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 74 ss..

¹³ Cfr. B. D'AVANZO, *Tra dissenso e rivoluzione. Gruppi cristiani a Firenze*, Guaraldi, Bologna 1971.

¹⁴ Cit. da M. CUMINETTI, *Il dissenso cattolico in Italia. 1965 – 1980*, Rizzoli, Milano 1983, p. 133. L'autore ricorda che l'espressione impiegata da Rosadoni era tratta da un omonimo libro, molto diffuso all'epoca, dell'olandese R. Adolfs.



della prassi dei cristiani sono tenute meno presenti. Il primo fu quello che successivamente diede vita alle comunità di base e ai cristiani per il socialismo”¹⁵.

Un ruolo importante ebbero alcune riviste, come *il Gallo*, *il Regno*, *Il Tetto*, *IDOC internazionale*, *Questitalia*, *Testimonianze*, espressione del gruppo “Il Cenacolo” di padre Ernesto Balducci, vicino a Giorgio La Pira. Accanto al dissenso, occorrerebbe analizzare l’influsso del ’68 sul resto del cattolicesimo, sull’Azione Cattolica, su GS. Certo vi fu un protagonismo cattolico, sebbene non sia vero che la contestazione mosse proprio dall’Università cattolica di Milano e da Trento. Gli scritti di un prete toscano costituirono alcuni dei testi base del movimento. In *Lettera a una professorella*, forse il libro più letto dai giovani quell’anno - assieme all’*Uomo a una dimensione* di Marcuse - don Lorenzo Milani offrì al movimento motivi e suggestioni, con concretezza e capacità comunicativa: antiauthoritarismo, anticlassismo, disagio della condizione studentesca, proposta di una visione rinnovata della scuola e della politica, giacché “tutti sono adatti a tutte le materie”, e “il problema degli altri è uguale al mio. Sortirne tutti insieme è la politica. Sortirne da soli è l’avarizia”¹⁶.

3 - Il caso di Roma

Il caso romano è tra i più interessanti. La città conosce nel dopoguerra una profonda trasformazione, da capitale a periferia, per citare il titolo di un libro importante, tra i primi studi ad analizzarne l’evoluzione da un punto di vista sociologico e storico¹⁷. Ai credenti che osservano con partecipazione questo cambiamento Roma appare non più “Città sacra”¹⁸ ma città malata.

Sì, Roma è malata. Il numero degli abitanti è cresciuto fino a quasi due milioni nel 1959, e fino a 2.730.000 dieci anni dopo. L’immigrazione dal centro Italia e dal Sud è un flusso costante e massiccio. Si tratta di decine di migliaia di famiglie che vanno a vivere in alloggi di fortuna, baracche, capanne, casette, fuori dalla cerchia delle mura, lontano dal centro, in quella periferia che contemporaneamente è

¹⁵ D. PALOMBO, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶ Cit. da M. FLORES, *op. cit.*, pp. 179 – 180.

¹⁷ F. FERRAROTTI, *Roma da capitale a periferia*, Laterza, Roma - Bari 1970.

¹⁸ L’espressione, come noto, fu istituzionalizzata nel primo articolo del Concordato del 1929, che obbligava lo Stato italiano a difendere e promuovere il carattere sacro ed eccezionale della capitale italiana. Cfr. A. RICCARDI, *Roma «Città sacra»? Dalla Conciliazione all’operazione Sturzo*, Vita e Pensiero, Milano 1979.



teatro di una colossale operazione di cementificazione, segnata da grandi speculazioni e da una crescita caotica e slegata da piani organici e regolatori. Già nel 1952 erano 150mila le persone che vivevano in alloggi impropri; altrettante quelle che avevano la tessera di povertà. Nel 1968 i cosiddetti "baraccati" sono almeno centomila. Le loro sono storie di disperazione, di esclusione, di durezza di vita. *Roma da capitale a periferia* ne raccoglie alcune, tra malattie, sfruttamento, mortalità infantile elevatissima, umiliazione scolastica e razzismo¹⁹. Una realtà che spinge alcuni preti romani che la scoprono improvvisamente, a scelte radicali di condivisione. Don Roberto Sardelli, giovane viceparroco di San Policarpo, al Tuscolano, scopre per caso l'esistenza di centinaia di baracche presso l'Acquedotto Felice, a pochi metri dalla parrocchia. Inizia una scuola per i ragazzi, nella baracca 725, che gli stessi studenti raccontano così:

La nostra scuola è diretta da un sacerdote aiutato da alcuni giovani. Noi vi andiamo alle tre e mezza. Fino alle sei e mezza ci facciamo i compiti per la scuola statale. Dalle sei e mezza in poi discutiamo di politica. Ma noi per politica intendiamo i fatti importanti del mondo come la guerra, la fame, il lavoro e la lotta tra operai e padroni. Poi criticchiamo questi fatti. Questa scuola ci insegna soprattutto il risveglio degli operai. Ogni settimana ciclostiliamo un giornale che diamo a tutti i baraccati. In questo giornale scriviamo quello che si discute nella scuola. Sono venuti a visitarci anche dei giovani (studenti) che hanno detto di impegnarsi per noi, ma non l'hanno fatto²⁰.

Don Roberto entra presto in conflitto con una parte della parrocchia, e, parzialmente, con il Vicariato. Nasce una cesura. In don Roberto, come in altri, si fa forte il senso che non è possibile stare da entrambe le parti, occorre scegliere. Tra quanti sono responsabili, o conniventi, o indifferenti verso l'ingiustizia sociale, e quanti ne sono vittime. Egli legge l'ingiustizia di cui è testimone come conseguenza di un peccato strutturale, di un modello di sviluppo borghese - capitalista, sposato e promosso dalla Chiesa e dal gruppo dirigente democristiano che ha governato la città nel dopoguerra. Vorrebbe scuotere quei fedeli che affollano la messa delle 11, e che don Roberto definisce una

cristianeria desiderosa di chiudere una settimana di mediocrità con la benedizione del prete. A tutti costoro – scrive – io dovevo subito mostrare che,

¹⁹ F. FERRAROTTI, *op. cit.*, pp. 79 – 190.

²⁰ Cit. da R. SARDELLI, *In borgata*, Nuova Guaraldi, Firenze 1980, p. 15. L'articolo citato si trova nel n. 3 di "Scuola 725", 1969.



con l'andata tra i baraccati, non sarei diventato, nella parrocchia, colui che raccoglieva gli avanzi dei borghesi per distribuirli ai poveri. Questa impostazione, che per me rispondeva ad un imperativo della coscienza, mi rese subito inviso ai benestanti. Da quel momento iniziò l'azione di rigetto²¹.

La polemica diventa cittadina, attraverso una lettera aperta che denuncia le condizioni disumane in cui vivevano i baraccati dell'Acquedotto Felice e il disinteresse dell'amministrazione. Il cardinale vicario, Angelo dell'Acqua, chiede a Sardelli di non renderla pubblica, dati i toni fortemente critici, in un momento di crisi della giunta comunale. Don Roberto promette che ascolterà il consiglio, ne discuterà con i ragazzi, e decideranno insieme. Nella lettera si legge anche:

qui il sabato sera si celebra la Messa e per tutto il pomeriggio si legge il Vangelo su un testo greco, latino e italiano. Poi, sette giorni su sette, ci si sforza di viverlo, amandoci. E si sa la Bibbia è dalla parte dei poveri. Bisogna lottare per uscire da questo inferno: uscirne tutti insieme, e per sempre uniti a coloro che soffrono, è far politica. La politica è l'unico mezzo umano per liberarci²².

Nella periferia nord è don Gerardo Lutte, salesiano di origine belga, docente del pontificio ateneo salesiano, a cominciare nel 1966 un impegno con i baraccati di Prato Rotondo, un comprensorio a ridosso dell'Ateneo di proprietà dei salesiani, destinato ad ulteriori speculazioni edilizie. Lutte crea nell'ambiente lacerato di Prato Rotondo un movimento unitario di lotta per la casa, attraverso un accordo con i militanti comunisti. L'alleanza con la sinistra estrema gli costa l'isolamento e l'allontanamento, prima dall'università, quindi dalla congregazione. Molto dissenso romano si compatta nella difesa e nella solidarietà con don Lutte.

La figura più nota in questa stagione è però quella di don Giovanni Franzoni, abate benedettino della Basilica di San Paolo e parroco, nonché fondatore di una comunità laicale presto divenuta, con il suo organo *Com* (poi fusosi con *Nuovi Tempi*), punto di riferimento per il movimento delle comunità di base²³. Le quali, a Roma, pur numerose, (Prato Rotondo, Casalpalocco, San Luca al Prenestino, San Paolo, San

²¹ Ibidem, p. 58.

²² Ibidem, p. 41.

²³ Sull'itinerario di Franzoni cfr., oltre A D. PALOMBO, op. cit., G. FRANZONI, *Le comunità di base*, Ed. Lanterna, Genova 1975; id., *Tra la gente*, Cnt, Roma 1976; R. MOCCIARO, *La comunità dell'abate Franzoni*, Napoleone editore, Roma 1973.



Giovanni Crisostomo, SS. Patroni, Trasfigurazione, Notre Dame, La Tenda, San Policarpo, Angeli Custodi, Sacro Cuore in Prati, San Saba ...), stentano a collegarsi e a condurre battaglie comuni, e "a proporsi nella Chiesa come un interlocutore e non solo come movimento di opinione che assume un modello protestatario o ribellistico"²⁴. Nasce nel 1968 un'Assemblea Ecclesiale Romana, quale coordinamento di queste espressioni, con un suo bollettino, che conoscerà varie trasformazioni e si scioglierà nel 1972 in un più ristretto "Comitato di collegamento tra gruppi e comunità cristiane di base".

4 - Alcune caratteristiche delle comunità di base

Quale il credo e il vissuto di queste comunità? Una fotografia emerge dagli atti del secondo convegno nazionale, tenutosi a Roma il 2 e 3 giugno 1973, dal titolo *Comunità, Bibbia e lotta di liberazione*, mentre il settimanale *Com* è ormai emerso quale strumento e sede di collegamento, aperto da un editoriale scritto da Franzoni. Nell'assemblea romana si riconosce che le comunità hanno avuto "forte sollecitazione dal movimento di lotta per la liberazione della persona dai condizionamenti della società borghese capitalista, di cui l'istituzione ecclesiastica è di fatto espressione ideologico-religiosa"²⁵. I sacramenti sono ritenuti validi solo se "a servizio dell'uomo e per realizzarlo"²⁶. Così, l'eucaristia, per "avere senso", deve portare a un radicale cambiamento, una *metanoia*. La confessione appare "ridotta a strumento di potere e manipolazione delle coscienze o a pratica psicoterapeutica anziché confronto con la Parola di Dio e quindi verifica di adesione a una vita veramente evangelica"²⁷. Dunque si preferiscono momenti pubblici di confessione dei peccati, all'interno della liturgia. Il matrimonio concordatario – da rigettare - viene percepito quale espressione di una Chiesa compromessa con il potere economico e politico.

Molto altro andrebbe raccontato; vorrei sottolineare come nel dissenso si siano mescolate tante motivazioni, *intra* ed *extra* ecclesiali. La condizione durissima dei baraccati. La convinzione che l'ingiustizia fosse strutturale e che il sistema capitalistico borghese, come veniva

²⁴ Così A. RICCARDI, *Capitale del Cattolicesimo*, in L. DE ROSA (a cura di), *Roma del Due mila*, Laterza, Roma – Bari 1999, pp. 37 – 77, p. 64.

²⁵ Cit. da D. PALOMBO, *op. cit.*, p. 65. Gli atti del convegno sono stati parzialmente pubblicati da *Com*, mentre il ciclostilato completo è ormai di difficile reperibilità.

²⁶ *Ibidem*, p. 66.

²⁷ *Ibidem*.



definito, ne fosse il responsabile, e la sua sostituzione con un sistema di controllo collettivo della proprietà rappresentasse l'unica soluzione efficace. Da qui la richiesta del pluralismo politico, della fine del collateralismo con la Dc, l'aspirazione a una Chiesa radicalmente desolidarizzata dal potere, attraverso la rinuncia a beni e privilegi, la vendita delle proprietà e degli immobili, l'opposizione alla costruzione di nuove chiese. La denuncia del concordato, il "no" alle scelte di fede garantite da obblighi legislativi – da cui il no nel referendum sul divorzio -. Insieme, le rivendicazioni internazionaliste, per la pace in Vietnam, per il Terzo mondo. La suggestione esercitata da Camilo Torres, il prete guerrigliero. Un esempio di questo clima, del linguaggio in uso, viene dalla *lettera ai cristiani di Roma*, stesa nel 1972 da Roberto Sardelli e 12 preti romani:

Una proposta abbiamo da fare ai cristiani di Roma e al nostro vescovo: rinunciare a tutti i beni fondiari e immobiliari e metterli a disposizione per l'edilizia popolare. Siamo diventati come il giovane ricco e a noi Gesù non può rivolgere che le stesse parole: va', vendi quanto hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi. Mettere a disposizione dei senza tetto tutti quegli ambienti inutilizzati nelle parrocchie, nei seminari, nel vicariato, nelle case generalizie. Il Vaticano rinunzi a operare economicamente e finanziariamente. Bloccare ogni piano per la costruzione di nuove chiese²⁸.

Una differenza importante era – in questo mondo del dissenso – tra la generazione della guerra e del dopoguerra, che aveva precipui riferimenti culturali e spirituali in Maritain, Mounier, Mazzolari, e quella più giovane, che invece si rifaceva a Marx e Freud nella rilettura marcusiana, e aveva come "miti" Camilo Torres, Che Guevara, Mao. E Bonhoeffer, specie nel suo distinguo tra fede e religione. Gli esiti più duraturi di questa esperienza furono nelle Comunità di Base e nel movimento dei cristiani per il socialismo, tentativo complicato di coniugare il rimanere nella Chiesa, rigettando però la religione, con una scelta politica marxista molto netta. Per la maggioranza del dissenso l'esito fu invece l'uscita dalla Chiesa, la crisi, l'adesione a soggetti politici di estrema sinistra, parlamentari ed extraparlamentari. Agostino Giovagnoli, in una sintesi di bilancio di queste esperienze, scrive che

non sembra possibile enfatizzare più di tanto il fermento portato dai cattolici al fenomeno della contestazione attraverso le vicende specifiche del dissenso, che hanno assunto spesso forme clamorose ma transitorie senza incidere in modo

²⁸ AA. VV., *Lettera ai cristiani di Roma*, Ora Sesta ed., Roma 1974, pp. 64 – 65.



consistente (...) Limitata appare anche la rilevanza del dissenso nella storia della Chiesa contemporanea: la sua carica antistituzionale, a tratti piuttosto povera, ha prodotto scarsi risultati in una realtà religiosa in cui l'aspetto istituzionale riveste una funzione importante²⁹.

5 - La risposta della Chiesa

Quale è stata la risposta della Chiesa istituzionale a questi fermenti? Credo che il dissenso si sia reso relativamente conto della trasformazione che stava avvenendo nella Chiesa di Roma. Non è possibile qui dettagliarne i particolari, che del resto Marco Impagliazzo ha bene analizzati nel suo *La diocesi del papa*³⁰, continuando i lavori di Andrea Riccardi³¹. Il Vicariato fronteggiava un'emergenza: l'inedito, eccezionale bisogno di edifici parrocchiali e personale ecclesiastico per la cura dei nuovi quartieri. Tra il 1944 e il 1964 le parrocchie passano da 116 a 225: un raddoppio. Le ordinazioni, al contempo, sono insufficienti, in media 11 – 12 l'anno tra il 1950 e il 1968. La diocesi è sempre più urbana, mentre le vocazioni provengono tradizionalmente dalle campagne. Ci si affida ai preti inviati da altre diocesi e alle congregazioni religiose, cui sono affidate più della metà delle parrocchie, e che solo parzialmente rispondono alle direttive pastorali del centro.

Soprattutto, a Roma in quegli anni si stava “creando” la diocesi. Non perché non esistesse, come è ovvio. Ma perché la sua identità era compresa, in ombra, mentre spiccava la luce forte del papato e della Curia vaticana. Se Pio XII aveva avuto negli ultimi anni il senso del fallimento del progetto di Roma città sacra, capitale ed esempio di una nuova mobilitazione cattolica di fronte a laicismo e comunismo, Giovanni XXIII e Paolo VI lavorano proprio alla ricostruzione dell'identità diocesana della Chiesa di Roma. In molti modi. Attraverso lo spostamento degli uffici vicariali in Laterano, e la politica delle nomine: Angelo Dell'Acqua prima, quindi Ugo Poletti, entrambi, dopo secoli, non romani e non appartenenti al “partito romano”, l'ala della Curia più conservatrice e intransigente. Le prime inchieste sulla religiosità dei romani, promosse da Dell'Acqua, confermano nella

²⁹ A. GIOVAGNOLI, *op. cit.*, pp. 41 – 42.

³⁰ Guerini e Associati, Milano 2006.

³¹ Oltre a quelli sin qui citati si veda anche *La Chiesa a Roma. Dalla seconda guerra mondiale al postconcilio*, in “Il regno – documenti”, 5/1982; *La vita religiosa*, in V. VIDOTTO (a cura di), *Roma capitale*, Laterza, Roma – Bari 2002; *L'inverno più lungo. 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Laterza, Roma – Bari 2008.



consapevolezza che la religiosità tradizionale, ancora diffusa e prevalente, è in crisi e non può tenere, se non sostenuta da un’evangelizzazione in grado di suscitare una scelta di fede più matura, consapevole, e legata alle Scritture. Quindi la divisione in cinque settori pastorali, e successivamente la scomposizione del territorio in venti prefetture. E di fronte al dissenso, nonostante gli scontri, le condanne e le pressioni sull’uno o l’altro dei protagonisti del movimento, prevale un atteggiamento di dialogo, di disponibilità, di riassorbimento, simboleggiato da alcuni gesti dei due cardinali vicari, Dell’Acqua e Poletti³². Il primo, ad esempio, si reca improvvisamente ad ascoltare una delle discusse “messe beat” e la sdogana, rimanendone toccato, mentre il secondo, dopo essersi speso generosamente in visite, colloqui, mediazioni, accompagna Roberto Sardelli in udienza da papa Paolo VI. Il quale incarica il sostituto Benelli di mediare con i leader della protesta alla Università Cattolica di Milano, e tra mons. Florit e l’Isolotto. E che vende alcuni immobili di pregio al centro di Roma per far costruire alloggi popolari ad Acilia, che inaugura di persona. E che si reca nei baraccati per celebrare la messa di Natale. Si situa a questo livello il dramma personale di questo papa che appare troppo conservatore ai progressisti – è del ‘68 lo scontro sull’enciclica *Humanae vitae* – e troppo avanzato per i conservatori.

Un punto di svolta, a Roma, fu rappresentato dal famoso convegno del febbraio 1974, sulle “Attese di carità e giustizia della diocesi di Roma”, passato alla storia come il convegno sui “mali di Roma”, fortemente voluto da Poletti, momento apicale di questa azione di composizione delle lacerazioni. Il cardinale vicario, nella conferenza stampa di presentazione, suscita scandalo – in città, in Curia, tra gli stessi religiosi – facendo proprie alcune preoccupazioni del mondo del dissenso, e ammettendo pubblicamente che Roma, la città sacra, è malata, ed attende dai cristiani un impegno forte di carità e di giustizia. I tre brevi giorni del convegno – snobbato dai parroci e da molti religiosi – realizzano un’iniziativa senza precedenti: cinquemila iscritti, in varie assemblee, e 740 interventi, i più vari e liberi, dal momento che è consentito a chiunque di prendere la parola ed esprimersi, secondo quella formula democratica e assembleare che la contestazione aveva lanciato. “Il convegno – scrive Riccardi – delineò un profilo rinnovato del cattolicesimo di Roma. Nonostante la secolarizzazione e la riduzione della pratica religiosa, la Chiesa romana poteva contare su un vivace mondo di laici, spesso giovani. Emergeva nelle parrocchie e nei

³² Su tutto questo cfr. M. IMPAGLIAZZO, *op. cit.*, pp. 67 – 144.



gruppi cattolici un tessuto rinnovato, che sostituiva le associazioni classiche e le languenti confraternite”³³.

Il convegno subisce gli strali, tra gli altri, di una certa Dc romana, che ad esso fa risalire la responsabilità della storica sconfitta elettorale alle elezioni amministrative del 1976, che materializza l’incubo paventato da decenni: Roma in mano alle sinistre, guidata da un sindaco vicino al Partito comunista.

6 - Un’esperienza originale di questi anni fecondi

Proprio in occasione del convegno sui mali di Roma una delle nuove realtà ecclesiali formatesi nella capitale, precisamente il sette febbraio 1968, si presentò pubblicamente assumendo il nome che avrebbe poi mantenuto, Comunità di Sant’Egidio. Essa rappresenta un frutto di questa stagione intensa, travagliata, a tratti drammatica della vita ecclesiale di Roma e non solo. Con dei tratti di originalità. Oggi Sant’Egidio esprime un carisma di riconciliazione e dialogo tra mondi lontani, o in lotta, o separati, che la ha resa artefice di pacificazioni, come nel caso del Mozambico, ed è tessitrice di legami ecumenici ed interreligiosi, nello “Spirito di Assisi”, allo scopo di contrastare le spinte allo scontro, alla contrapposizione tra mondi e civiltà che alcuni ritengono ineluttabili. Degli inizi conserva il radicamento nella preghiera, nella centralità della Scrittura, nel servizio gratuito e personale, fondato sull’amicizia, alla realtà cangiante dei poveri.

Il tratto di originalità risiede nell’aver lavorato nelle baracche senza il dissenso, realizzando una presenza tra i poveri di tipo nuovo, non assistenziale, continuando a sentirsi parte e figlia della Chiesa. Lo nota un testimone esterno, mons. Natalino Zagotto, attuale direttore dell’ufficio religiosi del Vicariato di Roma:

*Sono nati in simbiosi con la diocesi. Non era una Chiesa del dissenso. Li ho conosciuti molto bene, praticamente da quando sono nati. È stato immediato l’impatto nella diocesi attraverso le prime esperienze nelle scuole; si sono inseriti nella Chiesa di Roma divenendone un ganglio vitale. La loro esperienza è tipicamente legata alla chiesa di Roma, sono radicati nell’esperienza pastorale della Chiesa locale. Sono uno dei frutti del dopo concilio. Li caratterizzava l’apertura*³⁴.

³³ In *Capitale del cattolicesimo*, cit., p. 67.

³⁴ Colloquio con l’autore, 16 gennaio 2009.



Sant'Egidio nasce da giovani studenti, con tutte le tensioni al rinnovamento dell'epoca, ma lavora per unire, non essendo interessata a una critica distruttrice. Quando il vicariato è bersagliato da polemiche per il convegno sui mali di Roma, la Comunità fa sottoscrivere a quasi duecento religiosi – un ambiente critico, come ho detto, su quella convocazione – una lettera aperta di solidarietà al cardinale. Il vescovo Diego Bona, parroco negli anni Settanta alla Garbatella, ricorda:

Li invito a pranzo per discutere e mi dicono della loro presenza nella borgata. Mi trovo subito con delle persone che condividono la passione della Chiesa per quel quartiere, nonostante non vi abitassero. Ne introduco uno o due nel consiglio pastorale della parrocchia perché ci diano il polso degli ultimi. Ricordo un fatto molto bello: durante un consiglio pastorale si discuteva del caso di abbandonare le benedizioni pasquali. Molti erano d'accordo, in consiglio, dicendo, primo, che non ce la fate, e poi, a cosa serve una benedizione così? La tendenza era lasciar stare ... ma i due rappresentanti di Sant'Egidio chiedono la parola e dicono di non voler entrare nel merito, su un tema la cui decisione spetta ai sacerdoti ... però possiamo dire questo: i poveri vi aspettano. E le visite continuano fino ad oggi³⁵.

Una testimonianza che sottolinea la scelta di Sant'Egidio di non essere “contro”, in questo caso la parrocchia, pur distinguendosene, ma rappresentando la voce dei più poveri. In un atteggiamento di ricerca teologica e patristica, che la porta al formarsi di una spiritualità incentrata sulla conversione personale: cuore del cambiamento del mondo è la conversione personale, il cambiamento di se stessi, la lotta per la costruzione di un'esistenza più aderente al Vangelo³⁶. Un itinerario che rende la Comunità capace di intuire e dare risposte originali ad alcune grandi e nuove domande che salgono dalla città, a cominciare, dal 1973, dalla condizione di solitudine degli anziani, all'immigrazione, nel 1979, al disagio psichico, ai malati di Aids. Secondo mons. Pietro Sigurani, un parroco “storico” di Roma,

Per noi, come per la diocesi, dire “poveri”, dire “gente che si mette al servizio dei poveri rimboccandosi le maniche, senza barriere, senza differenze”, era dire

³⁵ Colloquio con l'autore, 5 dicembre 2008.

³⁶ Cfr. A. RICCARDI, *Sant'Egidio, Roma e il mondo. Colloquio con J. D. Durand e R. Ladous*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 17. Sulla Comunità di Sant'Egidio cfr. anche A. MONTONATI, *Il sapore dell'utopia. La Comunità di Sant'Egidio*, Monti, Saronno 1999.



Sant'Egidio. Si era creata questa mentalità: poveri è Sant'Egidio, non senza difficoltà.³⁷

E aggiunge:

Il punto di dialogo, a Roma, tra la Chiesa e il centrosinistra, è stato Sant'Egidio, che ha fatto in modo che la segreteria di stato e il vicariato accettassero questo cambiamento³⁸.

C'è una foto d'epoca, che può costituire un'immagine conclusiva di questo discorso. Risale al 3 dicembre 1978, e ritrae un giovanissimo e neoeletto papa Giovanni Paolo II, accompagnato dal card. Poletti, seduto su una seggiolina tra i banchi di un piccolo asilo della Garbatella. Un asilo che Sant'Egidio aveva aperto dopo la morte di un bambino, in borgata, morso da un topo. Il papa vi era entrato, forzando il protocollo, durante la sua prima visita a una parrocchia romana, attirato dai canti e dall'invito dei giovani della Comunità. A dieci anni dal '68, in quella foto c'è la borgata con i suoi drammi, ma senza più baracche, i giovani di una nuova esperienza ecclesiale che aveva stentato ad essere riconosciuta, il vicario del dialogo con tutti, il papa del "non abbiate paura". Lo si vede mentre, un po' scomodamente, firma sorridente il registro dell'asilo. Il '68 è finito, e questa foto è segno e simbolo di un suo esito, che dieci anni dopo è maturato nella Chiesa e nel tessuto della città.

³⁷ Colloquio con l'autore, 23 gennaio 2009.

³⁸ Ibidem.