

I CRISTIANI PER IL SOCIALISMO IN ITALIA

Daniela Saresella

1. *Un progetto internazionale.* L'esperienza dei Cristiani per il socialismo (Cps) si situa nella lunga storia dei rapporti tra cristianesimo e marxismo, che ebbe inizio nell'Europa del secondo Ottocento e che ricoprí particolare importanza in Italia, Francia, Belgio e Germania soprattutto nei primi anni del XX secolo, in concomitanza con la crisi modernista e l'affermarsi di un diffuso movimento cattolico popolare¹. Il momento più proficuo del dialogo si realizzò negli anni Sessanta quando, sull'onda dei cambiamenti che stava vivendo il mondo comunista e del nuovo clima introdotto nella Chiesa dal Concilio Vaticano II, assunse connotati teorici e implicazioni politiche. Sull'argomento – e su questo periodo – la storiografia ha già posto la sua attenzione, soffermandosi sui nessi tra protagonismo giovanile e nuove istanze di giustizia sociale che emergevano nella Chiesa², mentre più limitati paiono gli studi sul decennio successivo: in particolare, sulla vicenda dei Cps gli storici non hanno

¹ V.L. Lidtke, *August Bebel and German Social Democracy's Relation to the Christian Churches*, in «Journal of the History of Ideas», Vol. 27, 1966, 2, pp. 250-273; S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002; P. Pasture, *Between Cross and Class: Christian Labor in Europe*, in *Between Cross and Class: Comparative Histories of Christian Labor in Europe (1840-2000)*, ed. by L.H. van Voss, P. Pasture, J. De Maeyer, Bern, Peter Lang, 2005, pp. 9-48; Y. Trannouze, *Catholicisme et société dans la France du XX siècle*, Paris, Karthala, 2011; L. Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; D. Saresella, *Christianity and Socialism in Italy in the Early Twentieth Century*, in «Church History», Vol. 84, 2015, 4, pp. 585-607.

² H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007; J. Corrin, *Catholic Progressives in England after Vatican II*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013; G.-R. Horn, *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015; D. Saresella, *Ecclesial Dissent in Italy in the Sixties*, in «Catholic Historical Review», Vol. 102, 2016, 1, pp. 46-68.

sino ad ora mostrato attenzione, nonostante la rilevanza del progetto e la sua dimensione internazionale³.

Il primo gruppo di Cristiani per il socialismo nacque nel mondo cattolico latinoamericano, impegnato nella elaborazione della Teologia della liberazione⁴. Fu il Cile il cuore del progetto: nel paese Eduardo Frei Montalva aveva vinto le elezioni del 1964, grazie all'appoggio della Chiesa locale, e negli otto anni della presidenza si era impegnata in una politica di rinnovamento, proponendo anche una riforma agraria; ma le eccessive cautele nella sua applicazione ingenerarono malcontento tra molti cattolici e Jacques Chonchol – esponente della Dc e ideatore della riforma – lasciò il partito nel 1969 e fondò il Movimiento de acción popular unitaria (Mapu), un'organizzazione che faceva esplicito riferimento alle interpretazioni economiche marxiste⁵. L'effervesцenza del mondo cattolico di quel periodo è anche testimoniata dall'occupazione – nel 1968 – della cattedrale di Santiago da parte di cristiani del gruppo Iglesia Joven e di alcuni appartenenti a movimenti vicini a Camilo Torres, il sacerdote colombiano ucciso nel 1966 che aveva aderito all'Esercito di liberazione nazionale⁶. Del resto, il 1968 è l'anno della Conferenza di Medellín, durante la quale l'episcopato latinoamericano aveva individuato nelle disuguaglianze, nella povertà e nell'ingiustizia i principali problemi che la Chiesa avrebbe dovuto affrontare⁷.

Nelle elezioni politiche del 1970 in Cile vinse la coalizione di sinistra (Frente revolucionario de acción popular – Frap), guidata da Salvador Allende, che riuniva i socialisti, i comunisti e il Mapu. I vescovi cileni presero posizione a proposito della situazione politica con la dichiarazione del 22 aprile 1971, al

³ Cfr. G. Barrau, *Le Mai '68 des catholiques*, Paris, Atelier, 1998; J. Raguénès, *De Mai '68 à Lip*, Paris, Karthala, 2008; D. Pellettier, *La crise catholique: religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002; Y. Tranvuez, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle: apostolat, progressisme et tradition*, Paris, Karthala, 2011; Horn, *The Spirit of Vatican II*, cit.

⁴ R. Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialism*, Bogotá, Cedral, 1976; M. Tahar Chaouch, *La Teología de la Liberación en América Latina*, in «Revista Mexicana de Sociología», Vol. 69, julio-septiembre 2007, 3, pp. 427-456.

⁵ Cfr. M. Fleet, B.H. Smith, *The Catholic Church and Democracy in Chile e Peru*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997; R. Nocera, *Acuerdos y desacuerdos. La Dc italiana y el Pdc chileno (1962-1973)*, Santiago, Fondo de cultura económica, 2015.

⁶ Sulla Chiesa latinoamericana, cfr. S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna, il Mulino, 2007.

⁷ *Seconda Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano* [Medellin, 1968], in *Enchiridion. Documenti della Chiesa latinoamericana*, prefazione di Ó.A. Rodríguez Maradiaga, Bologna, Emi, 1995, pp. 139-159.

termine dell'assemblea plenaria di Temuco. Dopo aver ribadito che la Chiesa aveva come proprio riferimento i documenti di Medellín, i prelati dichiararono che, «di fronte al governo legittimo del Cile», si attenevano a un doveroso «rispetto della sua autorità», e dunque collaboravano per migliorare le condizioni del «popolo» e «per costruire una società più umana, eliminando la miseria, facendo prevalere il bene comune sul bene particolare»⁸. Anche Manuel Segura, provinciale dei gesuiti cileni, in una lettera ai «fratelli» si diceva fiducioso per il fatto che il governo promettesse «di lavorare per il popolo e per i poveri» e auspicava che tutti gli aderenti all'ordine garantissero «collaborazione» al governo di Allende⁹. Del resto, padre Pierre Bigo, nella riunione dei provinciali gesuiti dell'America latina tenutasi a Lima nel maggio del 1971, non mancò di sostenere che fosse possibile per un cristiano aderire a una prospettiva socialista. Il cristiano tuttavia, anche se operava all'interno di una scelta di classe, non poteva annullarsi in essa: suo compito era quello di evitare che il socialismo, «a causa delle sue tendenze intrinseche», dimenticasse la centralità dell'uomo nella storia¹⁰. Queste suggestioni, che qualcuno intese come conseguenza di una lettura radicale dell'enciclica *Populorum progressio*, crearono preoccupazione in Vaticano e il 14 maggio del 1971 Paolo VI, nella lettera apostolica *Octogesima adveniens*, non mancò di esplicitare la sua contrarietà nei confronti delle teorie sostenute da quei cristiani che si erano lasciati «attirare dalle correnti socialiste e dalle loro diverse evoluzioni»¹¹. Fu questo il contesto in cui nacquero in Cile i Cps. Dal 14 al 16 aprile 1971 si riunirono a Santiago ottanta sacerdoti che lavoravano nei quartieri popolari, e che si dichiaravano vicini alla teologia della liberazione. Il 23 aprile del 1971 dodici professori di teologia dell'Università cattolica del Cile pubblicarono una lettera di solidarietà, in cui si dicevano d'accordo con la *Declaración de los ochenta*. Tre mesi dopo, dal 16 al 18 luglio 1971, si tenne il primo incontro di confronto e di preghiera, presenti duecento religiosi¹². Al gruppo si unirono presto altri sacerdoti e laici, provenienti

⁸ *Impegno cristiano in America Latina*, in «Aggiornamenti sociali», XXII, settembre-ottobre 1971, 9-10, pp. 623-625.

⁹ Manuel Segura, *I Gesuiti e le elezioni in Cile*, ivi, dicembre 1971, 12, pp. 771-772.

¹⁰ P. Bigo, *Indipendenza nell'annuncio evangelico*, ivi, settembre-ottobre 1971, 9-10, pp. 626-627.

¹¹ Cfr. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Cfr. G. La Bella, *L'umanesimo di Paolo VI*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.

¹² M. Amoros, *Antonio Llidó, un sacerdote revolucionario*, Valencia, Universitat de Valencia, 2007. Cfr. anche L. Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina: l'opera di Gu-*

dall'esperienza dell'Organización de la izquierda cristiana (nata il 27 luglio 1971 da una scissione dalla Dc), e il 1° settembre nacque la Segreteria sacerdotale dei Cristiani per il socialismo¹³, che da subito si pose l'obiettivo di allargare l'esperienza ad altri cristiani dell'America latina. I Cps cileni, che godevano dell'esplicito appoggio di Allende, elaborarono alcuni punti programmatici: il riconoscimento della lotta di classe come categoria per interpretare la realtà latinoamericana e l'utilizzo del marxismo come strumento di analisi e di critica; la lotta contro l'utilizzo del cristianesimo da parte delle classi dominanti come giustificazione ideologica del loro potere; la convergenza tra la radicalità della propria fede e la radicalità dell'impegno politico¹⁴. L'episcopato cileno, in una lettera del 16 dicembre 1971, assunse una posizione non pregiudizialmente ostile nei confronti dei Cps: riconobbe il valore dei preti che facevano parte del gruppo degli ottanta, ma mostrò perplessità nei confronti del loro risoluto e militante impegno al fianco del governo di Unidad popular¹⁵. Il primo incontro dei Cps latinoamericani (presenti argentini, peruviani, colombiani e messicani) avvenne a Santiago dal 23 al 30 aprile 1972¹⁶: intervennero il gesuita Gonzalo Arroyo, monsignor Sergio Méndez

stavo Gutiérrez, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 177-184; *The Church at the Grassroot in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*, ed. by J. Burdick, W.T. Hewitt, Westport-London, Praeger, 2000.

¹³ *Cristianos por el socialismo consecuencia cristiana o alienación política?*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1972; P. Richard, *Origen y desarrollo del movimiento Cristianos per el Socialismo: Chile 1970-1973*, Paris, Centre Lebret Foi et développement, 1975; T. Donoso Loero, *Los Cristianos por el socialismo en Chile*, Santiago de Chile, Editorial Vaitea, 1975.

¹⁴ J. Ramos-Regidor, *Storia, tendenze, problematica e prospettiva del movimento «Cristiani per il socialismo»*, in *Cristiani per il socialismo*, a cura di J. Ramos-Regidor, A. Gecchelin, Milano, Mondadori, 1977, pp. 20-21. Cfr. anche B. Sorge, *Il movimento dei «Cristiani per il socialismo»*, in «La Civiltà cattolica», CXXV, vol. II, quad. 2972, 20 aprile 1974, pp. 111-130; J.P. Richard Guzmán, *Origen y desarrollo del movimiento «Cristianos por el socialismo»*, Paris, Centre Lebret, 1975; B.H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 248-250.

¹⁵ Il documento è pubblicato in *La fede come prassi di liberazione*, Milano, Feltrinelli, 1972, pp. 237-261. Cfr. M. De Giuseppe, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America latina. Da Medellín a Francesco*, Brescia, Morcelliana, 2017, pp. 151-155.

¹⁶ *Cristianos por el Socialismo. Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*, Secretariado Nacional de Cps en Chile, Santiago de Chile, Ed. Mundo Nuevo, 1972; *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*, in «El Ciervo», XXI, 1972, 219, p. 9.

Arceo, vescovo di Cuernavaca¹⁷; presenti erano anche l'italiano Giulio Girardi e il francese Paul Blanquart¹⁸. I rapporti con Cuba risultarono da subito stretti, tanto è vero che Fidel Castro il 29 novembre del 1971, in occasione della sua visita in Cile, aveva voluto incontrare alcuni leader del movimento. I Cps si diffusero rapidamente anche in Europa: in Spagna, nel gennaio del 1973, fu stilato un documento, elaborato in clandestinità, di circa duecento credenti, laici e sacerdoti, che si erano trovati ad Ávila; il secondo incontro avvenne a Burgos nel settembre del 1975, il terzo a Madrid il 18 e 19 marzo 1977; i gruppi spagnoli furono assai attivi e diedero alle stampe il bollettino di coordinamento «Cristianos por el socialismo»¹⁹. Cps nacquero in Portogallo (nell'ottobre 1974)²⁰, in Francia (dove si riunirono per la prima volta a Grenoble l'8 e il 9 novembre 1975), in Belgio (dove il gruppo più importante – fondato nell'aprile del 1975 – era a Lovanio) e in Germania (radicati in particolare a Francoforte)²¹. Gruppi affini nacquero anche negli Stati Uniti e in Canada, dove presero il nome di Politisés chrétiens²². A Quebec City, dal 6 al 13 aprile 1975, si tenne il primo Convegno internazionale dei Cps²³ al quale parteciparono rappresentanti dei paesi latinoamericani, dell'America del Nord e dell'Europa²⁴.

¹⁷ Cfr. G. Videla, S. Méndez, *Un Señor Obispo*, México, Juan Pablo, 2010.

¹⁸ *Cristianos por el socialismo: exigencias de una opción*, Montevideo, Tierra Nueva, 1973. Cfr. anche P. Blanquart, *En bâtarde: itinéraires d'un chrétien marxiste (1967-1980)*, Paris, Karthala, 1981. In particolare, sulla sua presenza in Cile nell'incontro del 1971: Id., *Diálogos universitarios. Los cristianos y el socialismo*, Santiago de Chile, Vicerrectoría de comunicaciones de la Universidad católica de Chile, 1971.

¹⁹ Alcuni numeri del bollettino sono in: Fondazione Basso (FB), *Fondo Giulio Girardi (FGG)*, b. 29 (catalogazione provvisoria).

²⁰ «Cristiani per il socialismo» in *Portogallo*, in «Idoc internazionale», VI, 18-19, 15-30 novembre 1974, pp. 34-39; *Costituiti in Portogallo i Cristiani per il socialismo*, in «Com-Nuovi Tempi», I, 3, 20 ottobre 1974, p. 1; *Cristiani in un contesto di classe*, ivi, p. 11.

²¹ *Troisienne reunion du comite de europeen Chretiens pour le socialisme*, in FB, *FGG*, b. 29 (catalogazione provvisoria).

²² Cfr. G. Baum, *Politisés Chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982*, in «Studies in Political Economy», Vol. 32, 1990, 1, pp. 7-28.

²³ *Chretiens pour le socialisme. Rencontre international chretiens pour le socialisme: document de travail*, Quebec, 1975, in FB, *FGG*, b. 29 (catalogazione provvisoria); *Primo congresso mondiale dei Cristiani per il socialismo. Documenti*, in «Idoc internazionale», VII, maggio-giugno 1975, 5-6, pp. 4-10.

²⁴ B. Lauret, M.J. Vilela, *Chrétiens pour le socialisme. Pas question de construire une église de gauche!*, in «Témoignage Chrétien», 15 janvier 1976, pp. 19-20.

2. *L'esperienza italiana.* In Italia l'esperienza dei Cps assunse una importanza significativa, sull'onda della tradizione di «dialogo» tra cristiani e marxisti che si era avviata dall'inizio del Novecento sviluppandosi poi proficuamente dopo il Concilio Vaticano II²⁵. Nel periodo a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, infatti, il mondo cattolico italiano fu attraversato da un movimento di radicale trasformazione, testimoniato dalla nascita di riviste e di gruppi che esprimevano una visione radicale della fede e dell'impegno politico²⁶. La fondazione dei Cps avvenne a Bologna, in un incontro che si tenne dal 21 al 23 settembre 1973: erano presenti cristiani che venivano dalla sinistra delle Acli e della Cisl, dalle comunità di base e dai promotori e lettori delle riviste del cattolicesimo progressista; vi erano inoltre militanti cattolici del Pdup e di Lotta continua²⁷. A differenza del Cile, dove il movimento era nato all'interno della Chiesa, protagonisti di quest'esperienza in Italia furono religiosi e laici sensibili alle suggestioni del Concilio Vaticano II, ma anche credenti che appartenevano a gruppi protestanti (in particolare valdesi), impegnati in un confronto con le componenti cattoliche più attente al dialogo inter-ecumenico. Tra gli esponenti più importanti del movimento c'erano Arrigo Colombo, Roberto De Vita, Angelo Gennari, Marco Ingrosso, Domenico Jervolino, Raffaele Morese, Romano Paci, Marco Rostan, Franco Passuello, Paolo Pippi, Antonio Parisella, Rocco Cerrato, Marcello Vigli, Vittorio Bellavite. L'incontro bolognese vide circa

²⁵ *Il dialogo alla prova*, a cura di M. Gozzini, Firenze, Vallecchi, 1964; cfr. anche F. Gentiloni, *Oltre il dialogo. Cattolici e Pci: le possibili intese tra passato e presente*, prefazione di P. Ingrao, Roma, Editori Riuniti, 1989; D. Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 2011; Id., *The Dialogue between Catholics and Communists in 1960s Italy*, in «Journal of History of Ideas», Vol. 75, 2014, 3, pp. 493-512; *Palmiro Togliatti e papa Giovanni. Cinquant'anni dopo il discorso Il destino dell'uomo e l'enciclica Pacem in Terris*, a cura di F. Mores, R. Terzi, Roma, Ediesse, 2014.

²⁶ G. Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. II, *La trasformazione dell'Italia. Sviluppo e squilibri*, t. 2, *Istituzioni, movimenti, culture*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 297-382.

²⁷ M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia*, Milano, Rizzoli, 1983, pp. 227-231; sulle riviste cattoliche, cfr. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, Morcelliana, 2005; A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma, Viella, 2016. Cfr. anche *Linee per una storia dell'editoria cattolica*, a cura di A. Zambarbieri, Brescia, Morcelliana, 2008, e soprattutto il saggio di M. De Giuseppe, *I cattolici italiani e l'America latina nei lunghi anni settanta. Tra Terzo mondo e «altro Occidente»*, in «Italia contemporanea», 2016, 280, pp. 40-65. Importante, per ricostruire alcuni eventi, è stata l'intervista ad Antonio Parisella, realizzata il 26 giugno 2017 presso il Museo storico della Liberazione (Roma).

duemila partecipanti: dai dati elaborati dalla segreteria nazionale dei Cps in base alle schede di partecipazione, il 66,5% veniva dall’Italia settentrionale; il 28,5% da quella centrale e solo il 7,8% da quella meridionale²⁸.

Nel dibattito l’accordo parve generale su alcuni punti: necessità per i cristiani di operare come esseri umani, ma con la loro identità di credenti, nei partiti della sinistra per la «costruzione del socialismo»; accettazione dell’analisi marxista della società; rifiuto di trasformare il movimento in un partito confessionale, perché ciò avrebbe comportato il rischio di un integralismo cattolico di sinistra; polemica contro la Chiesa istituzionale accusata di aver «tradito» i poveri, diventando complice e sostegno del «sistema borghese e capitalistico»²⁹. Diverse risultavano le questioni poste dai relatori: Palma Plini – staffetta partigiana, operaia e aclista –, autrice di *Diario di una operaia*³⁰, sostenne la necessità di una presenza dei credenti nel mondo del lavoro perché si facessero carico dei problemi quotidiani degli operai³¹. Don Dante Goretti, canonico e teologo di Fano, affermò che il cristianesimo metafisico, cioè astratto, voluto dalle classi dominanti doveva essere sostituito da un cristianesimo incarnato nella realtà: «O la Chiesa è umana, cioè serve l’uomo, o non è cristiana», affermava³². Il valdese Marco Rostan, direttore del mensile «Gioventù evangelica», facendo riferimento al tentativo fallito di Allende di dar vita al socialismo attraverso un percorso democratico, sostenne che l’unica via possibile fosse la lotta armata. Padre Luigi Sandri, del settimanale «Com», volle chiarire che i cattolici non necessariamente dovevano votare per la Dc; padre Ernesto Balducci sostenne che, attraverso la riscoperta del Vangelo, la comunità cristiana poteva contribuire a dare un nuovo senso all’istituzione ecclesiastica: dunque non era opportuna nessuna lotta contro la Chiesa, anche perché «se la Chiesa fosse il bersaglio, rischieremmo di trasformare la battaglia politica in un pauroso dramma psicanalitico»³³.

²⁸ Archivio dell’Istituto storico toscano della Resistenza e dell’età contemporanea (AISRT), *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 1, fasc. 1, «Documenti e atti dei Cps», *Profilo statistico del convegno di Bologna*.

²⁹ *Cristiani per il socialismo. Convegno nazionale, Bologna, settembre 1973*, Milano-Roma, Sapere Edizioni, 1974, pp. 57-60.

³⁰ P. Plini, *Diario di una operaia*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1968.

³¹ Cfr. F. Milana, *Plini, Palma*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/palma-plini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/palma-plini_(Dizionario-Biografico)/).

³² G. Scirè, *Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum (1965-1974)*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, p. 119.

³³ L. Fumo, *Cristiani per il socialismo tra fede e lotta di classe*, in «La Stampa», 23 settembre 1973.

Giulio Girardi intervenne nel dibattito con una relazione dal titolo *I cristiani di oggi di fronte al marxismo*. Già protagonista negli anni Sessanta del confronto tra cattolici e marxisti, il salesiano affermava che il «dialogo» era finito perché molti cristiani avevano compiuto una scelta rivoluzionaria, e per loro «il marxismo non era più una posizione dell’altro, da studiare con simpatia, ma faceva parte della loro stessa posizione». Girardi continuava la sua riflessione sostenendo che l’«incontro con il Cristo» non poteva essere relegato al solo ambito «spirituale» perché trasformava radicalmente il senso della vita e della storia; né l’impegno rivoluzionario riguardava soltanto la sfera del temporale perché era anch’esso un «progetto globalizzante». A suo parere era possibile giungere a una «unità dialettica» tra cristianesimo e marxismo, ma solo se questi sistemi di pensiero fossero stati «capaci di rimettersi in discussione». E specificava: il cristiano doveva rendersi conto che la rivoluzione religiosa lanciata da Cristo non poteva realizzarsi se non inserendosi in una «rivoluzione globale» e dunque doveva assumere del marxismo «gli strumenti di analisi, e il suo progetto di trasformazione globale della società»³⁴. Nel documento finale stilato a Bologna si dichiarava impossibile «conseguire un effettivo rinnovamento della chiesa senza compiere una rigorosa analisi delle sue strutture». Ciò obbligava «a cercare un modo nuovo di esprimere e di vivere la fede; un modo non più funzionale alla creazione del consenso nella società capitalistica, ma capace di riscoprire il significato di liberazione del Vangelo»³⁵.

Il 27 e il 28 ottobre del 1973 si tenne a Milano un convegno dal titolo *Base ecclesiale e lotte di liberazione*; nel suo intervento, Mario Cuminetti si soffermava sul rapporto tra fede e scelte storiche, riconoscendo l’importanza delle riflessioni di Jacques Maritain, anche se il teologo milanese sosteneva che l’idea dell’autonomia del temporale fosse inconciliabile «con l’aspetto e le esigenze totalizzanti della fede e dell’impegno politico»³⁶. Riflettendo in particolare sui Cps, Cuminetti aggiungeva: «Non ci sono due strade per la salvezza – una per i cristiani e una per i non cristiani – ma una sola». La discriminante non era tra cristiani e non cristiani, ma «fra coloro che con pazienza, tenacia, umiltà lottano per costruire una terra più abitabile per

³⁴ Le parole di Girardi sono riportate in *Cristiani per il socialismo. Convegno nazionale*, cit., pp. 154-201.

³⁵ *Testo del documento finale del convegno «Cristiani per il socialismo»*, in «Testimonianze», XVI, giugno-luglio 1973, 155, pp. 393-404. La rivista «Adista» (VII, 334, 25 ottobre 1973) dedica il numero alla rassegna stampa sul convegno di Bologna.

³⁶ M. Cuminetti, *Dal Concilio ai Cristiani per il socialismo*, in «Idoc internazionale», V, 20, 30 novembre 1973, pp. 30-39.

tutti gli uomini e coloro che rifiutano questo compito». Il cristiano aveva «la responsabilità primaria di annunciare il Regno», ma tale annuncio era anche un «fatto sociale, politico, secolare»³⁷. A suo parere era necessaria una «riscoperta più lucida e sempre meno ideologica sia della fede che del marxismo»; soprattutto Cuminetti auspicava che la collaborazione non fosse soltanto a «livello pratico», ma anche a «livello teorico, in costante dialettica»³⁸.

Nell'incontro milanese intervenne anche Rocco Cerrato – docente presso l'ateneo di Urbino e stretto collaboratore di don Lorenzo Bedeschi – il quale, attento al dibattito teorico sul marxismo, ne sottolineava l'articolazione e la complessità, e rivendicava quella tradizione che da Antonio Labriola e Antonio Gramsci era arrivata fino al comunismo contemporaneo, e che trovava in pensatori come Lucio Lombardo Radice (presente al convegno di Bologna) la massima e più feconda espressione³⁹. Sulla stessa linea era la riflessione di Girardi, il quale riteneva che il pensiero marxista dovesse rivedere l'idea della religione come forma di alienazione e valorizzarne «le virtualità sovversive». Del resto, sulla scia di Engels si erano posti intellettuali come Bloch, Gramsci, Kołakowski, Kalivoda, Garaudy, che erano punti di riferimento per quei credenti che intendevano confrontarsi con le teorie marxiste⁴⁰.

Il gesuita Bartolomeo Sorge – dal 1973 direttore della «Civiltà cattolica» – volle contrastare tali tesi che, a suo parere, allontanavano i cristiani dai dettami della Chiesa: egli, impegnato in quegli anni in una dura polemica contro l'integralismo cattolico, e particolarmente critico nei confronti del movimento di Comunione e Liberazione⁴¹, vedeva in tali posizioni «rivoluzionarie» il rischio di cadere in una nuova «forma di integralismo», perché questi credenti pretendevano «di trarre direttamente dal Vangelo una motivazione politica». Sorge non poteva però non riconoscere come i sentimenti

³⁷ M. Cuminetti, *Identità cristiana nella scelta del socialismo*, in «Testimonianze», XVIII, maggio-giugno 1975, 174, pp. 314-325.

³⁸ Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia (INSMLI), *Fondo Cuminetti*, b. 10, ff. 68, 71, M. Cuminetti, *Fede cristiana e scelta marxista*, dattiloscritto, senza data.

³⁹ R. Cerrato, *Scelta di classe ed esperienza di fede*, in «Idoc internazionale», V, 20, 30 novembre 1973, pp. 40-44.

⁴⁰ G. Girardi, *Cristiani per il socialismo: perché? Questione cattolica e questione socialista*, Assisi, Cittadella, 1975, pp. 74-75, 145-146.

⁴¹ Cfr. D. Saresella, *L'associazionismo cattolico, i cattolici democratici e il progetto di don Giussani*, in *Cattolicesimo e laicità. Politica, cultura e fede nel secondo Novecento*, a cura di A. Canavero, D. Saresella, Brescia, Morcelliana, 2015, pp. 227-241.

piú estremi avessero origine dall'«intollerabile situazione di oppressione e di ingiustizia» che caratterizzava soprattutto le società del Terzo mondo, di cui si «sottovalutavano le cause politiche, socio-culturali e morali»⁴².

3. *Il Congresso di Napoli.* Il II Convegno nazionale dei Cps si tenne a Napoli, presso il salone dei congressi della Fiera d'oltremare, il 2 e 3 novembre 1974, e vide la partecipazione di tremila delegati. L'incontro era stato preceduto da una serie di congressi regionali e provinciali che avevano coinvolto piú di diecimila persone e che si erano tenuti a Messina, Foggia, Napoli, Firenze e Padova⁴³. In tribuna, con ai lati una bandiera cilena e due bandiere rosse, sedevano Giulio Girardi, il sindacalista reggiano della Fim-Cisl Pippo Morelli, l'aclista Franco Passuello, Angelo Gennari, Franco Leonori e Roberto De Vita. In sala c'erano esponenti dei partiti di sinistra: Livio Labor e Fabrizio Cicchitto per il Psi; Abdón Alinovi per il Pci; Pino Ferraris, Giovanni Russo Spina e Valentino Parlato per il Pdup; Enrico Pugliese e Giovanni Mottura per Avanguardia operaia⁴⁴. Risultavano presenti quattrocento militanti in piú rispetto a Bologna: quelli provenienti dall'Italia settentrionale erano il 34,3%, il 25,8% dal Centro, il 39,9% dal Sud⁴⁵. Nella discussione si riconfermò la determinazione a non organizzarsi in partito, perché era opportuno rimanere un «movimento di confronto e di collegamento tra i cristiani che avevano compiuto una scelta politica di sinistra»⁴⁶. Tema centrale dell'incontro napoletano fu il «rapporto tra potere

⁴² B. Sorge, *Ragioni e ambiguità dei «Cristiani per il socialismo»*, in «La Civiltà cattolica», CXXV, vol. III, quad. 2982, 21 settembre 1974, pp. 456-474. Cfr. *Le scelte e le tesi dei Cristiani per il socialismo alla luce dell'insegnamento della Chiesa*, a cura di B. Sorge, Torino, Elle Di Ci, 1975.

⁴³ *Piú di diecimila persone hanno partecipato ai convegni regionali*, in «il manifesto», 1º novembre 1974. *Cristiani per il socialismo. Atti del II Convegno nazionale di Napoli, 1°-4 novembre 1974*, Pistoia, Centro di Documentazione, 1975; *Verso il secondo convegno nazionale*, in «Com-Nuovi Tempi», I, 1, 6 ottobre 1974, p. 8; *Lotte operaie e magia religiosa*, ivi, 2, 13 ottobre 1974, p. 9.

⁴⁴ *1.700 cristiani riuniti a Napoli*, in «il manifesto», 1º novembre 1974. Sull'attenzione di Avanguardia operaia nei confronti dei Cps, cfr. *Roma: congresso nazionale di Avanguardia operaia*, in «Com-Nuovi Tempi», I, 2, 13 ottobre 1974, p. 4.

⁴⁵ *Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale*, in «Com-Nuovi Tempi», I, 5, 3 novembre 1974, pp. 5, 8; *Cristiani per il socialismo uniti per il riscatto del sud*, ivi, 6, 10 novembre 1974, p. 1; *Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale*, ivi, 7, 17 novembre 1974, pp. 7-15.

⁴⁶ F. De Santis, *A congresso i cattolici d'ispirazione socialista*, in «Corriere della Sera», 2 novembre 1974.

democristiano, potere clericale e questione meridionale»: solo analizzando a fondo «le contraddizioni dei rapporti sociali caratteristici del Meridione, e il ruolo che in essi *aveva* avuto la Chiesa cattolica» era possibile – come diceva Enzo Micheli su «Testimonianze» – prefigurare il riscatto del «popolo meridionale». Il marxismo era giudicato lo strumento più proficuo di analisi sia della struttura economica sia della «dimensione umana e storica»⁴⁷. Del resto sul «manifesto», il giorno prima dell'inizio del convegno, don Marco Bisceglia – ex parroco di Lavello (in provincia di Potenza) e vicino alla teologia della liberazione⁴⁸ – giudicava necessario far emergere dal Sud «un contributo originale e valido per tutto il movimento operaio, capace di interpretare in senso socialista e rivoluzionario le profonde aspirazioni che emergevano dalla particolarità della storia»⁴⁹.

Nella tavola rotonda finale del convegno – dal titolo *Fede e impegno politico* – intervenne padre Giovanni Franzoni (dal 1964 abate dell'abbazia di San Paolo fuori le mura a Roma e attento alle suggestioni marxiste) il quale, dopo aver ribadito la centralità delle comunità di base per il movimento dei Cps, sostenne che esse non dovessero ridursi al solo «recupero di una Chiesa carismatica», ma agire per una Chiesa che fosse al «servizio del popolo di Dio»⁵⁰. Girardi, nel suo intervento, non mancò di ribadire la necessità di realizzare una prassi «socialista, classista, rivoluzionaria che si esprimeva nei quadri ideologici del materialismo storico»⁵¹; e sul rapporto con il marxismo intervenne anche Raniero La Valle, sostenendo che «la scelta politica marxista è compatibile con la scelta cristiana, perché è compatibile con il cristianesimo ogni esperienza storica, ogni sforzo creativo, ogni lotta attraverso cui l'uomo passa per attingere una liberazione umana, per arricchire

⁴⁷ E. Micheli, *Il secondo convegno nazionale dei Cristiani per il socialismo*, in «Testimonianze», XVII, settembre 1974, 168, pp. 632-636.

⁴⁸ R. Pezzano, *Troppo amore ti ucciderà: le tre vite di don Marco Bisceglia*, Policoro, Edigrafema, 2013. Il 30 settembre 1974 padre Bisceglia era stato allontanato dalla chiesa del Sacro Cuore di Lavello per il suo radicalismo religioso e politico (*Bisceglia esonerato: chiesa occupata a Lavello*, in «Com-Nuovi Tempi», I, 1, 6 ottobre 1974, p. 4).

⁴⁹ M. Bisceglia, *Interpretare in senso rivoluzionario le aspirazioni del sud*, in «il manifesto», 1° novembre 1974.

⁵⁰ G. Franzoni, *I Cps e le Comunità di base*, in Ramos-Regidor, Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, cit., pp. 249-255. Cfr. anche Id., *I discepoli di Gesù non passano tutti all'anagrafe*, in «Com-Nuovi Tempi», I, 2, 13 ottobre 1974, p. 5. I discorsi e i documenti del convegno di Napoli sono in: P. Pioppi, *II Convegno nazionale «Cristiani per il socialismo»*, in «Idoc internazionale», VI, 20-22, 15-31 dicembre 1974, pp. 8-28.

⁵¹ G. Girardi, *Rottura e fedeltà nella scelta socialista, classista e rivoluzionaria*, in Ramos-Regidor, Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, cit., pp. 257-264.

l’immagine dell’uomo». Era compatibile «non perché il marxismo realizzzi un segreto, implicito disegno cristiano», ma perché il «Cristo assume ogni disegno umano non privo di amore»⁵². Più cauto risultava Adriano Ossicini il quale, già protagonista negli anni della guerra dell’esperienza dei cattolici-comunisti, sulla base di una lunga esperienza e riflessione, si dichiarava perplesso sulla possibilità «di fare del marxismo o del cristianesimo dialetticamente uniti il fermento del mondo», perché non si trattava di «realtà dialettizzabili tra loro»: non era dunque opportuno – a suo parere – che i Cps si connotassero come «cristiani-marxisti»⁵³.

Altra questione al centro della discussione in quel periodo era la proposta di «compromesso storico», sulla quale Ossicini non aveva mancato di esprimere perplessità: riteneva che il progetto di Enrico Berlinguer riconoscesse un rinnovato ruolo della Dc, e dunque rafforzasse l’unità politica dei cattolici⁵⁴. La questione venne affrontata in un articolo – apparso su «Idoc Internazionale» – da Alfonso Botti e Rocco Cerrato, esponenti dei Cps, i quali sostenevano che un accordo tra Pci e Dc contraddicesse «l’urgenza di accelerare la crisi» del «partito cattolico». Stigmatizzavano poi la propensione del Pci «a valorizzare i rapporti gerarchici col mondo dei credenti», preoccupandosi relativamente di incentivare i momenti di crescita e di dissenso al suo interno: la proposta comunista non era dunque volta a scardinare gli equilibri del sistema politico italiano⁵⁵. La «questione cattolica» era al centro della riflessione di quegli anni, come testimonia un documento – conservato tra le carte di Roberto De Vita – che sosteneva bisognasse rivitalizzare i «processi di crisi e di disgregazione, di ricomposizione e di rivitalizzazione in atto» in quell’area politica⁵⁶.

4. *Divorzio e aborto*. Dopo il convegno di Bologna il movimento dei Cpc si radicò nei diversi contesti territoriali e prese parte alla campagna del referendum sul divorzio. A seguito dell’introduzione della legge nel 1970,

⁵² R. La Valle, *Considerazioni sul rapporto fede e politica*, in «Il Tetto», XI, dicembre 1974, 66, pp. 506-513.

⁵³ A. Ossicini, *La Sinistra cristiana e i Cristiani per il socialismo*, in «Testimonianze», XVIII, gennaio-febbraio 1975, 171-172, pp. 24-49.

⁵⁴ A. Ossicini, *Il fantasma cattocomunista e il sogno democristiano*, prefazione di R. Prodi, Roma, Editori Riuniti, 1998, pp. 64-66.

⁵⁵ A. Botti, R. Cerrato, *La crisi che si allunga*, in «Idoc internazionale», VII, marzo 1975, 3, pp. 46-52.

⁵⁶ AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 1, fasc. 1, «Documenti e atti dei Cps», *Appunti per un seminario sulla «questione cattolica»*, s.d.

infatti, una parte del mondo cattolico si impegnò per ottenerne l'abrogazione, convinta della necessità di preservare il paese dai modelli della dilagante secolarizzazione⁵⁷. In una lettera che don Luigi Giussani scrisse al cardinale di Milano Giovanni Colombo, il fondatore di Comunione e Liberazione affermava che il referendum fosse «una reale opportunità per i cattolici italiani per intervenire nella situazione politica e sociale italiana»⁵⁸. Così i quattro anni che intercorsero tra l'approvazione della legge e il referendum – che si tenne il 12 maggio 1974 – furono caratterizzati da laceranti conflitti, ma anche da tentativi di evitare la contrapposizione tra le parti⁵⁹. Mentre Lazzati metteva in guardia di fronte ad un possibile «scontro»⁶⁰, la Dc si risolse a prendere posizione nella Direzione che si riunì il 9 febbraio del 1974, e votò all'unanimità un documento in cui invitavano gli iscritti a sostenere l'abrogazione della legge Fortuna; dalla riunione uscì vincitrice la linea intransigente di Amintore Fanfani e sconfitta la ipotesi di Carlo Donat-Cattin di consentire un voto secondo coscienza⁶¹; in generale le posizioni più progressiste risultarono minoritarie, tanto che Francesco Malgeri parla di «capitolazione della sinistra Dc»⁶².

In realtà, non tutto il mondo cattolico seguì le indicazioni dell'episcopato e della Dc, e lo spirito conservatore suscitò perplessità tra i cattolici sensibili alle suggestioni del Concilio: così nel novembre del 1971 fu pubblicato sulla rivista «Adista» un appello di alcuni intellettuali che si dichiaravano

⁵⁷ Cfr. G. Tassani, *Nuovi movimenti e politica in area cattolica*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, a cura di F. Traniello, G. Campanini, Genova, Marietti, 1997, pp. 176-178. Cfr. anche: V. De Marco, *Le barricate invisibili. La Chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*, Galatina, Congedo, 1994, pp. 223-258.

⁵⁸ Lettera di Don Luigi Giussani al Cardinal Giovanni Colombo, Milano, aprile 1974, in Archivio storico diocesano di Milano (ASDM), *Archivio card. Colombo, Enti e istituzioni, Comunione e liberazione*, n. 116.

⁵⁹ Cfr. G.F. Pompei, *Un ambasciatore in Vaticano. Diario 1969-1977*, a cura di P. Scoppola, Bologna, il Mulino, 1994. Cfr. anche R. Orfei, *Andreotti*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 177-178.

⁶⁰ Lettera di Lazzati a Paolo VI, 25 dicembre 1970, in G. Lazzati, *Pensare politicamente*, vol. II, *Da cristiani nella società e nello Stato*, Roma, Ave, 1988, pp. 282-285.

⁶¹ D. De Vigili, *La battaglia sul divorzio. Dalla Costituente al Referendum*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 163-164.

⁶² F. Malgeri, a cura di, *Storia della Democrazia cristiana*, vol. IV, *Dal centro-sinistra agli anni di piombo (1962-1978)*, Roma, Cinque Lune, 1989, p. 75. Per una ricostruzione del dibattito nel mondo cattolico, cfr. D. Saresella, *I destini del partito cattolico: dibattito su rifondazione, rinnovamento o secondo partito (1974-1975)*, in «Mondo contemporaneo», 2014, 2, pp. 59-88.

a favore del divorzio «in nome della laicità dello Stato»⁶³: tra questi erano Mario Gozzini, Corrado Corghi, Sandro Magister, Ruggero Orfei, Lorenzo Bedeschi, Rocco Cerrato e Alceste Santini⁶⁴. Anche i cosiddetti «cattolici democratici» nel febbraio del 1974 lanciarono un appello per il «No» al referendum⁶⁵: si trattava del gruppo che, nel 1976, avrebbe dato vita all'esperienza della Lega democratica⁶⁶.

Contro l'abrogazione della legge si schierarono poi i Cps, il gruppo Sette novembre – nato nel 1971 con l'intento di trasformare la Chiesa dall'interno e di riportarla alla sua originaria vocazione evangelica – oltre a buona parte delle riviste cattoliche. Il 20 gennaio 1974, dopo il convegno di Bologna, si riunirono a Roma i responsabili delle riviste «Com», «Regno», «Il Tetto», «Nuovi Tempi» ed elaborarono un comunicato stampa sul referendum; a loro parere il contrasto alla legge Fortuna metteva in discussione «la laicità dello Stato» e «il pluralismo ideale della democrazia in Italia»: infatti una legge sul divorzio non obbligava nessuno a intraprendere tale scelta, mentre l'indissolubilità costituiva un'imposizione⁶⁷. Domenico Jervolino, sulla rivista napoletana «Il Tetto», giunse persino a sostenere che il referendum fosse voluto «dalle forze clericali e reazionarie per deviare l'attenzione dei lavoratori dai loro oggettivi bisogni e interessi»⁶⁸; e anche Franzoni prese apertamente posizione per la libertà di voto dei cattolici al referendum, definendo il divorzio «un bisturi necessario» e sottolineando che il matrimonio non potesse essere un sacramento per i non cattolici: seguirono forti tensioni tra lo stesso Franzoni e le gerarchie ecclesiastiche, e il tentativo di

⁶³ Cfr. A. Barbera, A. Morrone, *L'Istituto del referendum*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, vol. IV, *Sistema politico e istituzioni*, a cura di G. De Rosa, G. Monina, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 325-361; Scirè, *Il divorzio in Italia*, cit., pp. 100-102.

⁶⁴ Cfr. Barbera, Morrone, *L'Istituto del referendum*, cit.; Scirè, *Il divorzio in Italia*, cit., pp. 100-102.

⁶⁵ *Le ragioni di una scelta*, in *Cattolici e referendum. Per una scelta di libertà*, Roma, Coines, 1974, pp. 5-10; cfr. G. Formigoni, *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nel Novecento*, Trento, Il Margine, 2008.

⁶⁶ L. Biondi, *La Lega democratica. Dalla Democrazia cristiana all'Ulivo: una nuova classe dirigente cattolica*, Roma, Viella, 2013; D. Saresella, *I cattolici democratici e la fine dell'unità politica dei cattolici*, in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta ad oggi*, vol. III, *Istituzioni e politica*, a cura di S. Colarizi, A. Giovagnoli, P. Pombeni, Roma, Carocci, 2014, pp. 205-225.

⁶⁷ *Le riviste sul referendum*, in «Idoc internazionale», VI, 3, 15 febbraio 1974, p. 5.

⁶⁸ D. Jervolino, *Il caso di Gioventù aclista*, in «Il Tetto», XI, aprile 1974, 62, pp. 201-205. Cfr. anche Id., *Questione cattolica e politica di classe*, prefazione di G. Girardi, Torino, Rosenberg & Sellier, 1979.

mediazione di Mario Agnes, presidente dell’Azione cattolica, e il sostegno espresso di Ernesto Balducci e David Maria Turoldo non bastarono a evitare al teologo la sospensione *a divinis*⁶⁹.

Il risultato del voto (19.138.300 italiani si dichiararono a favore del mantenimento della legge e 13.157.558 contro) mise in evidenza che molti elettori democristiani non avevano seguito le indicazioni del loro partito e che anche nella società italiana era in corso un processo di allontanamento dai dettami della gerarchia⁷⁰. La netta maggioranza dei favorevoli al divorzio era testimonianza «di un mutamento profondo nella mentalità e nel costume a seguito di quei processi di secolarizzazione» che stavano mettendo in crisi la stessa identità del partito cattolico⁷¹.

La Segreteria nazionale dei Cps, riunitasi a Firenze il 18 maggio del 1974, pochi giorni dopo il referendum, non mancò di accusare il fronte del «Sí» di aver voluto «dividere le masse proletarie e popolari, di indebolirle»: la vittoria del «No» aveva rappresentato il «fallimento di tale manovra»⁷²; Jervolino, dal canto suo, interpretava il prevalere dei «No» come dimostrazione della «maturità» politica di una parte consistente del mondo cattolico. E aggiungeva: «La frattura che si è aperta nel mondo cattolico non pare facilmente rimarginabile: essa esprime una domanda politica rivolta a tutta la sinistra»⁷³.

Se sul divorzio il mondo cattolico assunse posizioni assai diversificate, più compatto risultò invece nell’opposizione all’aborto che, sull’onda dell’affermarsi del neofemminismo, fu al centro del dibattito negli anni Settanta. Non mancarono però posizioni possibiliste su una legge che consentisse l’interruzione della gravidanza: la rivista dei dehoniani «Il Regno» pubblicava nel gennaio 1973 un’intervista di Claudio Zanchettin al padre dome-

⁶⁹ F. De Santis, *La voce dell’abate soave che ha allarmato la Chiesa*, in «Corriere della Sera», 29 aprile 1974. Cfr. anche G. Franzoni, *Autobiografia di un cattolico marginale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.

⁷⁰ Cfr. A. Parisi, *Questione cattolica e referendum. L’inizio di una fine*, Bologna, il Mulino, 1974.

⁷¹ P. Scoppola, *La fine del partito cristiano*, in *Dizionario storico del movimento cattolico. Aggiornamento 1980-1995*, cit., p. 155.

⁷² *Cristiani per il socialismo e la vittoria del No*, in «Testimonianze», XVII, marzo 1974, 163, pp. 204-205. *Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale. Secondo convegno nazionale dei Cps, Napoli 1°-4 novembre 1974, Documento conclusivo*, in Ramos-Regidor, Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, cit., pp. 235-248.

⁷³ D. Jervolino, *Significato storico del referendum*, in «Il Tetto», XI, giugno 1974, 63, pp. 240-254.

nicano americano Jacques-Marie Pohier, professore di teologia morale e condirettore della sezione morale della rivista «Concilium», il quale metteva in evidenza come in molte civiltà l'aborto non fosse considerato «una cosa vergognosa»⁷⁴. L'arcivescovo di Torino, cardinale Giovanni Pellegrino, riteneva che di fronte a una questione così intima e travagliata, il partito cattolico dovesse lasciare libertà di coscienza, e anche monsignor Luigi Bettazzi, vescovo di Ivrea, pur riaffermando la sacralità della vita umana, si chiedeva cosa facessero i cattolici quando le donne erano costrette ad abortire clandestinamente, rischiando la propria vita⁷⁵. Posizioni non in linea con le direttive della Curia furono assunte anche da cattolici come La Valle, Franzoni, Balducci e Gozzini: in particolare quest'ultimo, sollecitato a intervenire sulla questione da Lombardo Radice, in un articolo apparso sul «Corriere della Sera» sosteneva fosse improrogabile una legge che regolasse la piaga dell'aborto clandestino⁷⁶.

La questione dell'interruzione della gravidanza venne affrontata anche nel seminario che si tenne a Firenze il 22 e il 23 marzo del 1975, organizzato dalla Segreteria provinciale fiorentina dei Cps e dalla rivista «Testimonianze». Dagli interventi emerse la diffidenza nei confronti di «un approccio ideologico-morale» al tema e la volontà di una attenta «analisi politica nei suoi risvolti sociali e di classe», nonché il rifiuto di «una condotta politica e legislativa che non riconoscesse il diritto di scelta della donna»⁷⁷. Articolata e problematica risultò la relazione introduttiva di Emma Fattorini, che collocava il rapporto tra cattolici e aborto «nell'intreccio tra aspetti morali e giuridico-politici». Da credente, Fattorini si trovava a disagio nel «porre classificazioni fra casi in cui l'aborto è lecito e casi in cui non lo è»: era «inaccettabile da un punto di vista di fede e da un punto di vista umano e pericolosamente discriminatorio sul piano di classe». Aggiungeva: «Oggi la donna è sola nel decidere e nel subire», e auspicava una assunzione di responsabilità da parte della collettività⁷⁸. Sempre a Firenze si trovarono, nei primi mesi del

⁷⁴ C. Zanchettin, *La Chiesa e l'aborto. Intervista a Jaques-Marie Pohier*, in «Il Regno», XVIII, 1973, 258, pp. 15-18. In proposito, cfr. G. Baget Bozzo, *La Chiesa e la cultura radicale*, Brescia, Queriniana, 1978, pp. 212-221.

⁷⁵ Le dichiarazioni di Bettazzi sono citate in G. Scirè, *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, p. 177.

⁷⁶ M. Gozzini, *Referendum sull'aborto: tre scelte per il cattolico*, in «Corriere della Sera», 7 marzo 1976.

⁷⁷ E. Micheli, *I Cristiani per il socialismo di fronte al problema dell'aborto*, in «Testimonianze», XVIII, gennaio-febbraio 1975, 171-172, pp. 115-118.

⁷⁸ E. Fattorini, *Relazione introduttiva al convegno dei Cps*, ivi, pp. 118-126.

1978 (poco prima della promulgazione della legge 22 maggio 1978, n. 194, sull'interruzione della gravidanza), i cattolici del dissenso e le comunità cristiane di base, in occasione di un seminario nazionale sul tema *Chiesa senza potere e società autogestita*: nel dibattito emersero posizioni favorevoli a una legislazione sulla interruzione della gravidanza, venne ribadita «la solidarietà nei confronti della lotta di liberazione della donna» e furono condannate «le ingerenze della Chiesa nella sfera pubblica e privata»⁷⁹.

I dibattiti su divorzio e aborto si inserivano in un contesto di cambiamento politico del paese caratterizzato dall'ascesa dei partiti di sinistra e testimoniato dai risultati delle elezioni amministrative del 15 giugno 1975, che videro una forte affermazione del Pci: tutto ciò – è scritto in un documento stilato dal Comitato nazionale dei Cps – pose con «piú forza il problema della collocazione politica del mondo cattolico», anche perché erano in atto tentativi, dopo la rottura del referendum del 1974, di ricomposizione del mondo dei credenti; il movimento chiarí comunque subito la sua contrarietà a «restrizioni delle dinamiche pluraliste e delle istanze di rinnovamento evangelico della Chiesa»⁸⁰. Anche Roberto De Vita e Romano Paci, in un loro scritto a commento dei risultati delle elezioni amministrative, non mancarono di sottolineare la «crisi di un sistema di potere, della struttura economica e dei rapporti di produzione» su cui si fondava, nonché lo scontro in atto tra questo e una «classe antagonista, sempre piú dirigente ma non ancora dominante»⁸¹. Tra il 19 e il 21 marzo 1976 si tenne poi a Rimini un convegno dei Cps in cui venne ribadito l'obiettivo della «definitiva rottura dell'unità politica dei cattolici, e il superamento e l'abbandono del "cattolico" assunto come categoria politica e sociologica»⁸².

Nelle elezioni politiche del giugno 1976 non avvenne il «sorpasso» del Pci sulla Dc, anche se il partito di Berlinguer aumentò di ben 7 punti rispetto ai voti ottenuti nel 1972. Ciò che risulta interessante sottolineare è che in questa occasione alcuni tra gli esponenti dell'*intellighentia* cattolica – La Valle, Gozzini, Piero Pratesi, Paolo Brezzi, Angelo Romanò – accettarono di candi-

⁷⁹ *Le Comunità cristiane di base sull'aborto*, in «Adista», 29-30 giugno 1978, pp. 5-6.

⁸⁰ *Cristiani per il socialismo. Comitato nazionale*, documento dattiloscritto, Firenze, 5 dicembre 1975, in INSMLI, *Fondo Cuminetti*, b. 10, f. 68.

⁸¹ R. De Vita, R. Paci, documento dattiloscritto, s.d. (ma successivo al 15 giugno 1975), in AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 2, fasc. 9, «Documenti e atti dei Cps».

⁸² *Natura e ruolo dei Cps. Documento approvato nell'incontro di Rimini*, in Ramos-Regidor, Gecchelin, *Cristiani per il socialismo*, cit., pp. 267-269.

darsi come indipendenti nelle liste del Pci, concretizzando quel progetto che già prima delle elezioni del 1968 alcuni cattolici, tra cui don Lorenzo Bedeschi, avevano cercato di realizzare. Gozzini, in una relazione che tenne ad un convegno organizzato dalla Commissione cultura della Dc nel febbraio del 1976, motivò il suo distacco dal partito, da lui accusato di essere responsabile della secolarizzazione in atto nel nostro paese e di aver gestito in modo clientelare il potere non tenendo conto dei principi professati dal Vangelo. Il Pci aveva invece «tutte le carte in regola» per poter essere considerato un partito responsabile e in grado di «accedere alle leve del governo»⁸³.

Molti furono gli esponenti del Cps che votarono per il Pci, e Roberto De Vita, poco prima delle elezioni, in un documento sui rapporti tra partito e movimento, rivendicava il sostegno al progetto di Berlinguer e polemizzava contro «le punte piú radicali»⁸⁴. Del resto, De Vita, in contatto con Antonio Tatò, auspicava dopo le elezioni il coinvolgimento di esponenti dei Cps negli «organismi centrali e locali del partito», per «far diventare il Pci il primo partito cattolico»⁸⁵. Dopo il voto, la Segreteria nazionale dei Cps stilò un documento, che consegnò a Enrico Berlinguer, sui rapporti tra Cps e Pci:

Il partito valuti piú attentamente il contributo che i vari settori della «sinistra cristiana» possono portare alla linea unitaria del partito che passa anche attraverso il superamento delle posizioni integriste e il rafforzamento delle posizioni piú aperte al confronto e alla collaborazione con il Pci; l'analisi della «fine dell'unità politica dei cattolici» può aprire nuovi spazi, sul piano ideologico-culturale, alle prospettive unitarie del partito⁸⁶.

Tali posizioni «moderate» all'interno del movimento dei Cps erano congiunte a una cautela nei rapporti con le gerarchie: De Vita, ad esempio, si mostrava interessato a quelle componenti cattolico-democratiche (vicine alla Lega democratica) che avevano avuto un ruolo fondamentale nel convegno *Evangelizzazione e promozione umana*, e definiva il dibattito sviluppatosi durante l'incontro «un fatto nuovo e importante per la Chiesa italiana»⁸⁷.

⁸³ M. Gozzini, *Oltre gli steccati*, Milano, Sperling & Kupfer, 1994, pp. 227-241.

⁸⁴ R. De Vita, dattiloscritto, Firenze, 17 giugno 1976, in AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 1, fasc. 1, «Documenti e atti dei Cps».

⁸⁵ R. De Vita, *Pro-memoria riservato* (dattiloscritto), s.d. (ma precedente le elezioni 20 giugno 1976), *ibidem*.

⁸⁶ *Pro-memoria* (dattiloscritto), s.d. (probabilmente settembre 1976), *ibidem*. Cfr. anche R. De Vita, *Al compagno Enrico Berlinguer* (lettera dattiloscritta), 16 settembre 1976; Id., lettera dattiloscritta a Tatò, 22 settembre 1976: *ibidem*.

⁸⁷ R. De Vita, dattiloscritto, s.d., ivi, b. 2, fasc. 13.

Non tutti i militanti dei Cps nelle elezioni del 1976 convogliarono i loro voti verso il Pci: in polemica con la scelta di Berlinguer di un accordo politico con la Dc, alcuni sostennero Democrazia proletaria, partito erede dell'esperienza della sinistra post-sessantottina, e che nasceva dalla convergenza di Autonomia operaia e del Pdup; ottenne però solo l'1,5% dei consensi. Il 1977 in Italia fu connotato da una estesa mobilitazione sociale, diversa da quella del Sessantotto perché differenti dal punto di vista sociale erano i protagonisti del movimento. I «settantasettini», sostenitori di un progetto politico radicale, ebbero rapporti assai difficili con il Pci, connotati da scontri e contestazioni⁸⁸. Di questo clima risentirono anche i Cps, tanto è vero che, durante il convegno nazionale che si tenne a Roma dal 7 al 9 gennaio 1977, dal titolo *Cristiani nella sinistra, militanti nelle lotte di liberazione*, si affermarono le posizioni più estreme e soprattutto emerse un «anticomunismo viscerale»⁸⁹. «Il manifesto» non mancava di sottolineare la «crisi» in cui si dibattevano i Cps, che durante il convegno si divisero in opposte «fazioni»; in particolare si verificò uno scontro tra chi riteneva che il Concordato dovesse essere abrogato, e chi assumeva una posizione più cauta⁹⁰. Mario Narducci – sul «Popolo» – metteva in evidenza le contraddizioni del movimento, che tentava di tenere uniti «disegni politici di militanti del Pci, di Lotta continua, del Psi, di Potere operaio, dei radicali, del Manifesto-Pdup, di Avanguardia operaia»⁹¹. Il documento conclusivo del convegno, a proposito del Concordato, rispecchiava le posizioni più radicali: «Il movimento dei Cps si oppone al progetto di revisione presentato alla Camera dei deputati dal Presidente del Consiglio Andreotti perché è evidente la volontà dei proponenti di mantenere il regime confessionale costruito attraverso vent'anni di fascismo e di altri trenta di regime democristiano»⁹². Così Guido Bossa su «L'Avvenire» scrisse di una

⁸⁸ Cfr. A. Ventrone, *Vogliamo tutto. Perché due generazioni hanno creduto nella rivoluzione 1960-1988*, Roma-Bari, Laterza, 2012; L. Falciola, *Il movimento del 1977 in Italia*, Roma, Carocci, 2015. Sui cattolici di quel periodo, cfr. G. Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Venezia, Marsilio, 2014.

⁸⁹ R. De Vita, *Le fratture in Cps ci sono, ma l'unità è possibile*, dattiloscritto, s.d. (ma posteriore al febbraio 1977), in AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 1, fasc.1, «Documenti e atti dei Cps».

⁹⁰ G. Della Pergola, *Punti alti (e quelli bassi) del convegno dei Cristiani per il socialismo*, in «il manifesto», 12 gennaio 1977.

⁹¹ M. Narducci, *Divisi i Cristiani per il socialismo*, in «Il Popolo», 12 gennaio 1977.

⁹² *Documento finale. Roma gennaio 1977*, dattiloscritto, in AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, busta 1, fasc. 2, «Documenti e atti dei Cps». Sul dibattito sul

vittoria «della componente di origine evangelico-protestante presente nel movimento»⁹³.

Le posizioni piú radicali risultarono maggioritarie anche nella assemblea nazionale dei Cps che si tenne dal 26 al 28 maggio 1977: cosí De Vita, Romano Paci, Marco Rostan e Isidoro Rosolen decisero di dare le dimissioni dal Comitato nazionale, di cui alla fine fecero parte solo esponenti della «nuova sinistra»⁹⁴. Dopo un incontro con Berlinguer (avvenuto il 10 giugno 1977), e su suggerimento dello stesso, il gruppo decise comunque di rimanere nei Cps, «per tentare di modificare l'atteggiamento prevalso» nella maggioranza dei militanti⁹⁵.

Tra il 28 e il 30 aprile 1979 si tenne poi a Milano il secondo seminario internazionale su *I cristiani e le chiese di fronte alla costituzione dell'Europa*, in occasione delle imminenti elezioni europee: in questa occasione, come in precedenza, le posizioni emerse risultarono differenti, anche se il documento finale trovò un elemento comune nella critica «dell'Europa capitalistica e neocolonialistica». Accertato che i militanti del movimento non avevano una strategia comune, e visti i differenti atteggiamenti da parte delle componenti della sinistra, i Cps lasciarono liberi i militanti di impegnarsi nelle varie organizzazioni della sinistra⁹⁶.

5. Verso gli anni Ottanta: pacifismo e sandinismo. Le aperture di molti cristiani al marxismo e ai partiti della sinistra suscitarono preoccupazioni e reazioni all'interno della Chiesa: già con l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), Paolo VI aveva preso le distanze dalle affermazioni dei teologi della liberazione⁹⁷. Perplessità nei confronti delle

Concordato, cfr. R. La Valle, *Il Concordato e la concordia*, in «La Stampa», 16 dicembre 1976.

⁹³ G. Bossa, *Il socialismo non li unisce*, in «Avvenire», 12 gennaio 1977. Sulle componenti valdesi presenti nei Cps, cfr. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia*, cit., pp. 178-183; M. Impagliazzo, *Il dissenso cattolico e le minoranze religiose*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta*, vol. II, *Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di F. Lussana, G. Marramao, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 231-251.

⁹⁴ R. De Vita, *Lettera a Giuseppe Dama e Antonio Tatò*, 29 maggio 1977, in AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 2, fasc. 9, «Documenti e atti dei Cps».

⁹⁵ R. De Vita, R. Paci, *Lettera a Enrico Berlinguer (dattiloscritta)*, 7 gennaio 1978, ivi, b. 1, fasc. 3.

⁹⁶ *Cristiani per il socialismo. Secondo seminario europeo 28-30 aprile 1979*, dattiloscritto, in AISRT, *Cristiani per il socialismo – Carte Roberto De Vita*, b. 2, fasc. 14, «Documenti e atti dei Cps».

⁹⁷ Cfr. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_

teorie più radicali furono poi espresse durante il convegno, organizzato da monsignor Alfonso López Trujillo – vescovo ausiliare di Bogotà e dal 1972 segretario generale del Consiglio episcopale latinoamericano – che si tenne dal 2 al 7 marzo 1976 a Roma, a Villa Emmaus, dal titolo *Chiesa e liberazione*: nell'incontro emersero posizioni a favore di una riproposizione della tradizionale dottrina sociale della Chiesa⁹⁸.

Anche la Presidenza della Cei, l'11 maggio 1976, in previsione delle imminenti elezioni politiche, non mancò di ricordare «il dovere di evitare i rischi derivanti da ideologie e da movimenti i quali, per loro intrinseca natura o per circostanze storiche, sono inconciliabili con la visione cristiana dell'uomo e della società e non danno garanzia per una promozione integrale della persona e della comunità»⁹⁹; e il cardinal Antonio Poma, aprendo i lavori della XIII Assemblea nazionale della Cei (17 maggio 1976) di cui era presidente, non mancò di sottolineare l'«incompatibilità tra cristianesimo e marxismo»¹⁰⁰.

Dopo padre Sorge, anche il confratello Giuseppe De Rosa, sempre sulle pagine della «Civiltà cattolica», volle esprimere le sue critiche nei confronti di chi intendeva coniugare marxismo e cristianesimo: a suo parere il cristiano doveva respingere «la lotta di classe marxista» per il suo odio indiscriminato nei confronti di chiunque facesse parte della «classe dominante». Il cristiano non poteva accettare poi «la funzione salvifica e messianica» che Marx attribuiva alla «classe proletaria», perché l'unico salvatore era Gesù Cristo¹⁰¹.

La vera svolta nell'atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo cattolico progressista avvenne però con la successione di Giovanni Paolo II a Paolo VI e risultò chiara quando nel gennaio del 1979 si aprirono a Puebla i lavori della III Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, dalla quale la maggior parte dei teologi della liberazione, che avevano avuto un ruolo rilevante a Medellín, furono esclusi¹⁰². Wojtyla, già dall'inizio del suo

exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Cfr. Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina*, cit., pp. 229-231.

⁹⁸ Ramos-Regidor, *Storia, tendenze, problematica*, cit., pp. 46-47.

⁹⁹ Cfr. http://banchedati.chiesacattolica.it/documenti/2014/07/00017132_nota_della_presidenza_della_c_e_i_11_magg.html.

¹⁰⁰ *Si fa più netta la linea dei vescovi per le elezioni*, in «Com-Nuovi Tempi», III, 19, 23 maggio 1976, p. 1; *Una chiesa che ha paura*, ivi, 20, 30 maggio 1976, p. 1.

¹⁰¹ G. De Rosa, *Lotta di classe e amore cristiano*, in «La Civiltà cattolica», CXXVII, vol. IV, quad. 3034, 20 novembre 1976, pp. 322-335.

¹⁰² G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 41-44.

mandato, assunse posizioni di dura critica nei confronti della concezione marxista, considerata errata in quanto negatrice di Dio, ma soprattutto ebbe atteggiamenti persecutori nei confronti dei movimenti di liberazione dei paesi del Terzo mondo. Contro una riflessione della fede che partiva dal basso, Giovanni Paolo II, convinto che i cattolici fossero tenuti all'obbedienza al successore di Pietro in ambito dottrinale, sociale e politico, impose il tradizionale procedimento teologico che proclamava la verità di cui la Chiesa è depositaria. In questa ottica va letto il commissariamento della Compagnia di Gesù, guidata tra il 1965 e il 1981 da padre Pedro Arrupe, sensibile alle istanze della Chiesa dei poveri¹⁰³, ma anche la solitudine in cui fu lasciato l'arcivescovo di San Salvador, Oscar Romero¹⁰⁴.

Tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta non solo la Chiesa, ma anche la situazione politica internazionale cambiò. La crisi della collaborazione tra le superpotenze, dovuta alla decisione sovietica di installare nuovi missili in Europa orientale e alla determinazione della Nato di posizionare Pershing e Cruise sul territorio occidentale, creò tensioni anche nel nostro paese: si diffuse così una vasta mobilitazione per la pace, e alla manifestazione di Roma del 22 ottobre 1981, oltre al Pci e ai movimenti di sinistra, parteciparono Acli, Pax Christi, Mani tese e molti gruppi cattolici. Nei mesi successivi vennero fondati anche Comitati per la pace, composti da militanti cattolici e di sinistra, con l'appoggio di religiosi come Balducci e Turaldo¹⁰⁵. Sull'onda di questa nuova sensibilità venne organizzato a Reggio Emilia – il 24 e il 25 settembre 1982 – il seminario nazionale dei Cps dal titolo *Cristiani, lotte di liberazione, movimenti per la pace*: all'incontro intervenne Girardi, che volle denunciare «nel loro insieme le culture dominanti come culture di guerra ed elaborare in contrapposizione ad esse una cultura di pace»; non mancò però di specificare che la cultura della pace non signi-

¹⁰³ F. Ivern, *L'analisi marxista*, in *Pedro Arrupe, un uomo per gli altri*, a cura di G. La Bella, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 797-808.

¹⁰⁴ J.R. Brockman, *Romero: A Life*, Maryknoll, Orbis Books, 1989; M. Maier, *Monseñor Romero. Maestro de espiritualidad*, San Salvador, Uca Editores, 2005; K. Clarché, *Oscar Romero: Love Must Win out*, Collegeville, Liturgical Press, 2014; R. Morozzo della Rocca, *Oscar Romero: Prophet of Hope*, London-Darton, Longman and Todd Ltd, 2015; J. Sobrino, *Archbishop Romero: Memories and Reflections*, Maryknoll, Orbis Books, 2016.

¹⁰⁵ Cfr. G.M. 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 cura di L. Goglia, R. Moro, L. Nuti, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 437-460. Cfr. anche A. Santagata, «Invece dei missili». *I cattolici e la «profezia» della pace: dalle campagne per il Vietnam alla protesta di Comiso*, in «Italia contemporanea», dicembre 2014, 276, pp. 423-447.

ficava «negazione della conflittualità e invito alla rassegnazione», anche se erano sempre da preferire «strategie non violente»¹⁰⁶.

Quelli, del resto, erano gli anni in cui in Nicaragua, dopo la rivoluzione che aveva portato al potere nel 1979 il Fronte nazionale di liberazione sandinista, alcuni sacerdoti e i laici, che avevano partecipato alla lotta contro la dittatura, decisero di impegnarsi nel governo sandinista (tra questi Miguel d'Escoto Brockmann ed Ernesto Cardenal)¹⁰⁷. Contro questi credenti si scagliò Giovanni Paolo II che, durante la visita in Nicaragua del febbraio del 1983, criticò con asprezza quei membri della Chiesa cattolica che avevano un ruolo nel governo sandinista. Ciò nonostante, molti furono i giovani impegnati nell'associazionismo cattolico che si fecero suggerire dal progetto nicaraguense, e alcuni religiosi italiani non mancarono di prendere posizione sull'esperienza sandinista: il francescano Bernardino Formiconi dedicò il suo libro *Nicaragua* «ai comandanti della rivoluzione sulle cui spalle grava, pesante, la responsabilità di essere i paladini della "speranza nuova"»¹⁰⁸. Giulio Girardi, che nel 1980 si era recato per la prima volta nel paese centroamericano (dove tornò, e per lunghi periodi, numerose volte), volle comprendere a fondo quella esperienza rivoluzionaria, e nel 1986 diede alle stampe il volume *Sandinismo, marxismo, cristianismo*, pubblicato dapprima in spagnolo e successivamente tradotto in italiano¹⁰⁹. Il libro, che uscì a vent'anni da *Marxismo e cristianesimo*, esprimeva non solo le suggestioni del Concilio Vaticano II, ma anche quelle del rinnovamento teologico introdotto dalla teologia della liberazione, e di fatto rappresentava «un documento di quella ricerca». Se *Cristianesimo e marxismo* – chiariva Girardi – aveva scandagliato il rapporto, «più intellettuale che politico», dei cristiani europei con la rivoluzione, *Sandinismo, marxismo, cristianesimo* evocava «l'esperienza di una rivoluzione vera, realizzata con la partecipazione dei cristiani»¹¹⁰.

¹⁰⁶ G. Girardi, *Per una cultura della pace*, relazione al seminario *Cristiani, lotte di liberazione, movimento, per la pace* (24-25 settembre 1982), documento dattiloscritto, in INSMLI, *Fondo Cuminetti*, b. 10, f. 71.

¹⁰⁷ J.W. Murphy, M.J. Caro, *Uriel Molina and the Sandinista Popular Movement in Nicaragua*, Jefferson, McFarland & Company Publisher, 2006.

¹⁰⁸ B. Formiconi, *Nicaragua «la nuova speranza». Una testimonianza sul Nicaragua, la sua «problematica» e il «nuovo cammino»*, Assisi, Cittadella, 1980.

¹⁰⁹ G. Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua: la confluencia*, Managua, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1986; nello stesso anno il libro fu pubblicato in Italia dall'editore Borla. Cfr. De Giuseppe, *L'altra America*, cit., pp. 186-189.

¹¹⁰ G. Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianesimo*, Roma, Borla, 1986, pp. 10-11. Cfr.

6. *Conclusione.* Il movimento europeo dei Cristiani per il socialismo organizzò ancora nel marzo del 1983 a Mayence, la «troisième réunion internationale des Chrétiens pour le Socialisme Européens»: nel dibattito emerse con forza la convinzione che «la paix est une condition sine qua non pour le développement et la construction du socialisme»¹¹¹. Era però chiaro che con il pontefice polacco, e visto il clima di «riflusso» che connotava gli anni Ottanta, l'esperienza dei Cps stava volgendo al termine. I Cps non si sciolsero mai formalmente, e se furono molti i militanti che ritornarono a una dimensione privata della fede, altri individuarono differenti ambiti in cui esprimere il proprio bisogno di giustizia sociale e di rinnovamento spirituale (un esempio è l'esperienza di *Noi siamo Chiesa*).

Rimane la domanda su quale sia stato il senso di questa esperienza. La prima osservazione, analizzando il caso italiano, è che i Cps si posero nel solco di quella critica all'unità politica dei cattolici che – legittimata dall'enciclica *Gaudium et spes* – si era radicata dagli anni del post-Concilio, e che era già emersa con il Movimento politico dei lavoratori, fondato nell'ottobre del 1971 dall'ex presidente delle Acli Livio Labor. La volontà dei Cps di collocarsi a sinistra non significò però la legittimazione di un secondo partito cattolico, perché i militanti resero esplicito il loro intento di costituirsi in movimento. Poco chiara risultava la collocazione politica dei Cps: se infatti alcuni militanti si fecero attrarre dal Pci e dalla possibilità di eleggere esponenti cattolici tra le sue file, non pochi furono coinvolti in suggestioni più radicali. Certo è che queste differenti posizioni, e le logoranti discussioni che suscitarono, segnarono profondamente il movimento e rappresentarono un'indiscutibile causa della sua crisi.

Un'altra questione che rimase a lungo indeterminata fu quella – come evidenziò Luciano Martini sulla rivista fiorentina «Testimonianze» poco dopo il convegno di Bologna – di quale fosse il socialismo a cui il movimento aspirava¹¹². Se era chiara la diffidenza nei confronti del modello sovietico¹¹³,

anche «*Le rose non sono borghesi. Popolo e cultura nel nuovo Nicaragua*», a cura di G. Girardi, Roma, Borla, 1986.

¹¹¹ *Document de travail des CPS*, Mayence, 24-27 mars 1983, in FB, *FGG*, b. 29.

¹¹² L.M., *Cristiani per il socialismo a Bologna*, in «*Testimonianze*», XVI, giugno-luglio 1973, 155, p. 390. Per una rassegna critica della stampa sul convegno di Bologna, cfr. G. Muscettola, N. Muscettola, *Valutazioni della stampa italiana sul convegno «Cristiani per il socialismo»*, in «*Il Tetto*», XI, febbraio 1974, 61, pp. 50-68.

¹¹³ Il teologo statunitense Michael Novak ha invece ripetutamente sottolineato la vicinanza dei teologi della liberazione e del movimento dei Cps all'Urss, da cui avrebbero anche ottenuto sostegni economici (M. Novak, *Liberation Theology and the Pope*, in «*Commentary*»,

palese risultava la simpatia per la rivoluzione cubana, confermata dai frequenti contatti dei militanti dei Cps con l'isola di Fidel. L'interesse per il socialismo caraibico si consolidò quando si realizzò l'esperienza sandinista in Nicaragua: a molti questa parve infatti espressione delle istanze di giustizia sociale e di rispetto per l'uomo proprie della migliore cultura marxista e cattolica.

Certo è che l'esperienza dei Cps, per lo meno nel nostro paese – e probabilmente anche in altri contesti – fu espressione di quel dialogo inter-ecumenico che dagli anni Sessanta si diffuse nel mondo cristiano. La prospettiva di un cambiamento radicale della società e la critica ai modelli di sviluppo imposti dall'Occidente accomunavano cattolici e protestanti, dando vita a una collaborazione politica e a una condivisione religiosa in passato inimmaginabili. Si tratta di un tema fino ad oggi poco affrontato dalla storiografia, e che sarebbe senz'altro opportuno investigare per comprendere a fondo le novità rappresentate da quel periodo storico¹¹⁴.

Una visione così totalizzante dell'impegno politico, come quella dei militanti dei Cps, rischiò di indurre a una nuova forma di integralismo. Roberto De Vita, infatti, che pur rivendicava la laicità della politica così come delineata da Maritain, sosteneva le necessità «di superare l'integralismo ma anche la separazione fra fede e politica»: a suo parere «l'esperienza di fede non è solo “stimolo per la rivoluzione”, ma esperienza possibile anche nell'impegno rivoluzionario»¹¹⁵. Il piano era dunque inclinato e il rischio di giustificare in nome del Vangelo il proprio impegno nella società degli uomini era assai concreto.

1° giugno 1979: www.commentarymagazine.com/articles/liberation-theology-and-the-people/; cfr. anche J. Paternot, G. Veraldi, *Dieu est-il contre l'économie?*, Paris, Edition de Fallois, 1989, pp. 15-17.

¹¹⁴ A proposito del dialogo interreligioso in Canada negli anni Sessanta e Settanta, cfr. D. Saresella, *Canadian English-Speaking Catholics, Latin America and the Refugee Issue under Trudeau*, in «Nuevo Mundo Mundos Nuevos», Colloques, 10 octobre 2016 (<http://nuevo-mundo.revues.org/69612>).

¹¹⁵ R. De Vita, *Dopo il 15 giugno nuovi compiti per il movimento*, in «Com-Nuovi Tempi», II, n. 46, 7 settembre 1975, p. 9.

