Paolo Palma

Un giornale studentesco cattolico tra post-Concilio e ’68

Memorie

il filo rosso

Memorie

Collana diretta da Matteo Dalena

Paolo Palma
Un giornale studentesco cattolico tra post-Concilio e '68

ISBN: 978-88-99416- 515
Collana: *Memorie*

Estratto da *Eccellenza, distruggete Diapason!*
Un periodico studentesco nella stagione ribelle
a cura di Piero Piersante
ISBN: 978-88-99416-263
Collana: *Memorie*

© *ilfilorosso* editore 2018
Associazione culturale
Via Dalmazia 11 - 87100 Cosenza
www.ilfilorosso.it
mail: info.ilfilorosso@gmail.com

In copertina: corteo comunista a Cosenza con la partecipazione dei giovani cattolici di *Diapason*.

Paolo Palma

Un giornale studentesco cattolico tra post-Concilio e ’68

il filo rosso

Pizza e birra criticando Paolo VI

Sarà stata una sera di settembre o forse d'ottobre del '68. Eravamo seduti a un tavolo della pizzeria Luna Rossa, la più frequentata a Cosenza in quegli anni, con le sue tovaglie rosse e i camerieri vestiti di rosso. Eravamo diventati "rossi" anche noi, che pur venivamo per lo più dall'Azione Cattolica. Se non proprio tutti comunisti, le nostre simpatie andavano ormai in quella direzione. Attorno a quel tavolo stavamo criticando papa Paolo VI per la recente enciclica *Humanae vitae*, che era stata diffusa il 29 luglio, con la quale la Chiesa ribadiva il nesso indissolubile tra l'atto sessuale e la procreazione, dichiarava illeciti i mezzi contraccettivi artificiali (tra cui la "pillola"), e approvava unicamente quelli, com'è noto approssimativi, basati sul ciclo della fertilità naturale. Dovette trattarsi di una discussione accesa, ad alta voce, perché nel bel mezzo delle nostre critiche a Paolo VI, il papa che pur amavamo soprattutto per la precedente *Populorum progressio* (1967), vedemmo stupiti avvicinarsi al nostro tavolo, con incedere solenne, un cameriere che portava un vassoio pieno di bottiglie di birre

Nastro Azzurro. Era un dono dell'avvocato Ernesto d'Ippolito, liberale e massone noto e stimato in città, che dal suo tavolo si complimentava con ampi gesti delle braccia definendoci "bravi e coraggiosi giovani cattolici". Eravamo diventati mangiapreti anche noi?

Già, noi. Ma noi chi? Eravamo un gruppo, nato nell'orbita della parrocchia di Santa Teresa del Bambino Gesù, che aveva mosso i primi passi pubblicando a marzo del 1966 il primo numero di *Diapason*, un "periodico studentesco" radicato in prevalenza nel Liceo Classico "B. Telesio", che fin dall'inizio aderì al CISS, il Centro Italiano Stampa Studentesca. Era questa una rete nazionale di giornali studenteschi promossa nel 1954 dal Movimento Studenti della Gioventù Italiana di Azione Cattolica, il più antico dei rami della vecchia Azione Cattolica, che intendeva in tal modo essere più presente nella scuola anche per arginare il crescente attivismo dei partiti di destra e di sinistra, in particolare del PCI che dopo le elezioni del '53 «aveva scatenato una vera e propria offensiva per la conquista dell'università e della scuola»[1]. Partito in sordina con l'adesione di 12 testate, a maggio del 1964 il CISS aveva raggiunto la cifra record di 135 iscrizioni, che sarebbero gradualmente diminuite negli ultimi quattro anni di vita dell'organismo[2].

Da buoni "telesiani" mettemmo sulla copertina del primo numero la fotografia del monumento bronzeo al grande filosofo cosentino del '500[3], "il primo degli uomini

---

[1] M. Casella, *Giornali studenteschi in Italia prima del Sessantotto. Il Centro Italiano Stampa Studentesca (1954-1968)*, Argo, Lecce, 1999, p. 11.

[2] *Ivi*, p. 13 e p. 251.

[3] Il monumento a Telesio è opera dello scultore napoletano Achille

nuovi", come lo definì Bacone, che oggi troneggia nella piazza XV Marzo, ma all'epoca si trovava ancora relegato in un angolo della Cosenza Nuova, davanti alla chiesa del Carmine. Non ci qualificammo subito come cattolici, ma a Cosenza, piccola città, tutti sapevano chi eravamo e fin dal primo numero la tendenza culturale del giornale fu evidente (pur essendoci tra noi qualche non credente), ad esempio dall'articolo di Irene Scarnati sul regista cattolico Ermanno Olmi che aveva come sigillo finale le parole pronunciate da Paolo VI dopo la proiezione del film *E venne un uomo*, sulla vita di papa Giovanni: «Ci vogliono uomini di cinema che aiutino l'uomo a ritrovare le vie del bene». Immediate furono le critiche sulla nostra militanza religiosa, con insinuazioni sulla provenienza della maggior parte di noi da famiglie democristiane, tanto che nel secondo numero fu pubblicato, a firma "La Redazione", un articolo che respingeva l'accusa secondo cui il giornale subiva «dominanti influenze clericali e politiche». Si rivendicava invece l'assoluta indipendenza «da qualsiasi direttiva di ordine sia religioso che politico» ma si chiariva: «[…] noi non dimentichiamo, pur cercando di essere al massimo obiettivi, la nostra dignità, il nostro senso di responsabilità e la nostra fiducia in dei valori spirituali che ci sembrano perenni ed incrollabili».

Era una redazione giovanissima: i più anziani non avevano ancora compiuto i diciotto anni; i più giovani, tra i quali chi scrive, andavano per i quattordici. Nell'autunno,

---

D'Orsi (1845-1933). Fu realizzato nel 1914 e poggia su un poderoso piedistallo di granito silano ai cui lati sono posti due bassorilievi che illustrano episodi della vita del filosofo cosentino.

quando erano già usciti i primi tre numeri, conoscemmo un giovane domenicano pugliese proveniente da Pistoia, padre Carlo Serra, che ci coinvolse nella fondazione del Movimento Studenti di Azione Cattolica del "Telesio". Ne era stato nominato assistente ecclesiastico su incarico del nostro primo sacerdote di riferimento e ispiratore di *Diapason*, don Mario Merenda, segretario dell'arcivescovo Domenico Picchinenna, che prendevamo a volte bonariamente in giro augurandogli, sulle note di *Bandiera rossa*, di diventare monsignore, per aggiungere però subito dopo: «E con la pelle dei monsignori faremo scarpe ai lavoratori»[4]. Ci accolse perciò San Domenico, la chiesa di padre Carlo, che divenne anche la nostra chiesa, dove portammo le nostre chitarre e con esse il nostro entusiasmo, che era comune a tanti giovani cattolici dell'epoca, innamorati, non sembri un'esagerazione, della nuova liturgia e del Concilio Vaticano II che s'era concluso da poco; ma per noi era appena cominciato, perché adesso bisognava attuarlo… Un po' come quando fu fatta l'Italia, ma bisognava fare gli italiani. Fu del resto uno dei grandi teologi del Concilio, il tedesco Karl Rahner, allora e ancor oggi pesantemente attaccato dai cattolici tradizionalisti, a dire che il Vaticano II avrebbe dovuto essere «l'inizio di un inizio», mentre il francese Yves Congar, altro eminente teologo, scrisse che i

---

[4] Questa parodia anticlericale dell'inno dei lavoratori circolava in quegli anni negli ambienti giovanili cattolici. A memoria dell'A., fu cantata a don Mario Merenda in una gita in Sila, allietata da una nevicata fuori stagione, l'8 maggio del 1966. Dopo le scarpe per i lavoratori si cantava anche, in varia sequenza: «E con le ossa dei barnabiti faremo manici per cacciaviti/ e con le barbe dei cappuccini faremo scope per gli spazzini/ e con le ossa dei preti morti faremo tasti per pianoforti».

testi conciliari non erano definitivi, «ma di transizione, e perciò suscettibili di suscitare nuove riflessioni teologiche»[5]. All'epoca non immaginavamo però che le nostre convinzioni e aspirazioni sarebbero diventate il punto di frizione fra novatori e tradizionalisti, fra chi intendeva che le assise ecumeniche avessero avuto una conclusione definitiva e chi invece sosteneva la tesi della ricezione accrescitiva e dinamica del Vaticano II, tra chi riteneva che il Concilio avesse segnato alcune discontinuità con la Tradizione e chi invece, come un altro grande teologo, Joseph Ratzinger, ne sottolineava la continuità, avendo dalla sua parte lo stesso Paolo VI che, come vedremo, riuscì a imbrigliare le istanze più radicali di ispirazione giovannea.

Diapason mantenne la propria autonomia rispetto al Movimento Studenti di AC, ma dopo l'incontro con padre Carlo, personaggio di grande carisma e cultura, che portò a Cosenza i fermenti del cattolicesimo toscano culla del progressismo, eravamo entrati nell'alto mare aperto e cominciammo a masticare persino un po' di teologia. Quando uscì il primo numero del giornale, Moro aveva formato da poche settimane il suo terzo governo organico di centro-sinistra, con Nenni vicepresidente, Taviani all'Interno e Gui alla Pubblica Istruzione. I due maggiori uomini politici cosentini vi erano stati confermati: il socialista Giacomo Mancini ministro dei Lavori Pubblici, il democristiano Riccardo Misasi sottosegretario unico alla Giustizia. Era un centro-sinistra che aveva perso definitivamente la sua spinta propulsiva riformatrice dopo il "progressivo affon-

---

[5] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 435 e p. 443.

damento" del Piano quinquennale di programmazione economica, che ne era il cuore[6], e aveva ripiegato sul tradizionale, rassicurante clientelismo di marca democristiana e sulle elargizioni di privilegi a varie categorie sociali e gruppi di pressione, rinunciando a far fronte alla spesa pubblica con un'adeguata politica fiscale per incidere, ad esempio, sullo storico dualismo Nord-Sud[7].

Il sostanziale fallimento del centro-sinistra, di cui ha parlato tra i primi, a livello storiografico, Pietro Scoppola nel classico *La repubblica dei partiti*, sostenendo che esso sembrò «esaurire la sua carica innovativa nel momento stesso della sua piena realizzazione»[8], sarebbe stato alla base di quella «conflittualità sociale senza precedenti» con la quale si sarebbero conclusi gli anni Sessanta, animata dallo sforzo di rimuovere le contraddizioni più macroscopiche che l'azione di governo non era stata in grado di correggere[9]. Oggi, del resto, vengono ricordate come le più incisive di quella stagione politica le riforme promosse nel '62 dal IV governo Fanfani di centro-sinistra non organico, o programmatico che dir si voglia, senza cioè la partecipazione diretta di ministri socialisti: la nazionalizzazione dell'energia elettrica e la realizzazione della scuola media unica e

---

[6] G. Crainz, *Storia della Repubblica. L'Italia dalla Liberazione ad oggi*, Donzelli, Roma, 2016, p. 118.

[7] G.G. Migone, *Il caso italiano e il contesto internazionale*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, Franco Angeli, Milano, 1991.

[8] P. Scoppola, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 346.

[9] M. Flores-A. De Bernardi, *Il Sessantotto*, il Mulino, Bologna, 2003 (II ed.), p. 139.

obbligatoria fino ai quattordici anni. Dopodiché la nuova formula di governo non fu più in grado di realizzare nessuna delle riforme annunciate[10]. La Democrazia Cristiana, complice il "tintinnar di sciabole" del generale de Lorenzo evocato da Pietro Nenni a proposito del Piano Solo[11], era riuscita a far scendere a più miti consigli il PSI, preoccupato dello spostamento a destra dell'asse politico[12].

Sul versante della Chiesa, Paolo VI aveva da poco chiuso il Concilio Vaticano II e nel nuovo clima aperto e dialogante si preparava ad abolire simbolicamente, dopo oltre quattro secoli, l'Indice dei libri proibiti[13]. Intanto un libro intitolato *L'obbedienza non è più una virtù*, del priore di Barbiana don Lorenzo Milani, stava sconvolgendo il mondo dei credenti. Don Lorenzo, già protagonista nel 1958 di un altro sconquasso interno alla Chiesa con il suo *Esperienze pastorali*, al quale il Sant'Uffizio ritirò l'*imprimatur*, prese infatti posizione a favore del Movimento per l'obiezione di coscienza nelle Forze Armate. I cappellani militari della Toscana avevano sostenuto, in un comunicato stampa l'11 febbraio 1965, che l'obiezione di coscienza era un atto di viltà. Don Milani replicò a favore degli obiettori con un articolo sul settimanale del PCI *Rinascita*, fondato da Togliatti, e venne denunciato per apologia di reato da un gruppo

---

[10] *Ivi*, p. 158.

[11] G. Crainz, *Storia della Repubblica,* cit., p. 115.

[12] P. Nenni, *Gli anni del centro sinistra. Diari 1957-1966*, a cura di G. Tamburrano, Sugarco, Milano, 1982, p. 382.

[13] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea* cit., p. 437. L'Indice venne abolito come struttura centralizzata; il compito di illuminare i fedeli sulle pubblicazioni ritenute pericolose per la fede fu demandato alle Conferenze episcopali.

di ex combattenti assieme al direttore Luca Pavolini. I suoi scritti in materia erano stati intanto raccolti nel volume pubblicato dalla Libreria Editrice Fiorentina, la stessa casa editrice di *Esperienze pastorali* e poi della celeberrima *Lettera a una professoressa* (1967). In quei giorni, il 15 febbraio 1966, don Lorenzo era stato assolto in primo grado, ma la lacerazione prodotta da questa pubblica controversia tra sacerdoti rimaneva profonda e acquistava una particolare attualità in quel clima dominato dalle polemiche sempre più aspre sui bombardamenti americani nel Vietnam, che avevano cominciato a scuotere molte coscienze cattoliche.

Nonostante l'incessante attività diplomatica di Paolo VI, che il 4 ottobre 1965 aveva lanciato il suo accorato appello «Mai più la guerra» davanti alle Nazioni Unite, a gennaio del '66 gli Stati Uniti avevano ripreso a bombardare il Vietnam del Nord e a inviare truppe nel sud del paese asiatico, che di lì a poco, nel '67, avrebbero superato l'enorme cifra di cinquecentomila soldati mentre il numero delle bombe sganciate sul territorio vietnamita avrebbe superato quello degli ordigni lanciati durante la seconda guerra mondiale[14]. Cominciarono le veglie di preghiera in piazza San Pietro e cominciò a crescere un po' ovunque nel mondo un forte sentimento antiamericano, dovuto anche ai legami che gli Stati Uniti intrattenevano, da potenza imperiale, con vari regimi dittatoriali nell'America Latina. Se il Vaticano II aveva dato una spinta all'area più avanzata del cattolicesimo, la guerra del Vietnam fu il detonatore della situazione «facendo aprire gli occhi sulla realtà

[14] G. Procacci, *Storia del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 423.

dell'imperialismo occidentale, sui contenuti di un certo anti-comunismo, sulla non obiettività di una certa stampa». Il Concilio aveva preparato il terreno, ma a farlo fiorire furono soprattutto gli avvenimenti del lontano Oriente che avrebbero indotto molti cattolici ad accettare «gli obbiettivi del movimento del '68 e la politicizzazione sempre più profonda del dissenso»[15].

Il 15 febbraio del '66 non era stato soltanto il giorno dell'assoluzione di don Milani, ma anche quello della morte con le armi in pugno a trentasette anni, sui monti della Colombia, di padre Camilo Torres, precursore nei fatti della teologia della liberazione, definizione usata per la prima volta nell'estate del '68 dal teologo peruviano Gustavo Gutierrez, in una conferenza[16]. L'anno prima Camilo aveva chiesto e ottenuto la riduzione allo stato laicale, nella convinzione, dopo dieci anni di vita sacerdotale, di poter meglio servire la Chiesa e la patria arruolandosi nell'Esercito di Liberazione Nazionale colombiano.

Prima di cadere aveva scritto alcuni messaggi, quasi fossero il suo testamento spirituale, tra i quali uno ai cristiani e un altro ai comunisti. «I difetti temporali della Chiesa non devono scandalizzarci. La Chiesa è umana. L'importante è credere al contempo che è divina e che noi cristiani mettiamo in atto il nostro obbligo di amare il prossimo, con tale azione la rinvigoriamo. Io ho abbandonato i privilegi e i doveri del clero, ma non ho smesso di essere

---

[15] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*, Rizzoli, Milano, 1983, p. 112.

[16] R. Beretta, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato, 2008, p. 139.

sacerdote. Credo di essermi dedicato alla rivoluzione per amore del prossimo», aveva scritto nel primo messaggio. Rivolgendosi ai comunisti, con riferimenti alle encicliche di papa Giovanni *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), che erano in quegli anni la bussola del cattolicesimo progressista, aveva affermato: «I comunisti devono sapere chiaramente che non entrerò mai nelle loro file, che non sono né sarò comunista, né come colombiano, né come sociologo, né come cristiano, né come sacerdote. Tuttavia, sono disposto a lottare con loro per obiettivi comuni: contro l'oligarchia e il dominio degli Stati Uniti, per la presa del potere da parte della classe popolare»[17]. Egli aveva fatto proprio, e lo metteva in pratica, l'insegnamento di papa Giovanni circa la distinzione, contenuta nei paragrafi 83 e 84 della *Pacem in terris*, tra «errore» ed «errante», e tra «false dottrine filosofiche» e movimenti storici da esse scaturenti che possono essere «soggetti a mutamenti anche profondi» e in quanto «interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana» contenere «elementi positivi e meritevoli di approvazione». Non immaginava certo, padre Camilo, che sarebbe diventato un simbolo multiforme di quegli anni: il simbolo del suo continente oppresso, della Chiesa povera, del dialogo tra cristianesimo e marxismo, della lotta all'imperialismo americano; il simbolo moderno del dilemma antico sulla liceità dell'uso della violenza da parte del cristiano in determinate situazioni, risalente almeno al *Policraticus* di Giovanni da Salisbury. Il tema che l'anno dopo, forse anche grazie al sacrificio di padre Tor-

---

[17] S. Dalmasso, *Cristianesimo e rivoluzione: Camilo Torres*, in *Latinoamerica*, maggio-agosto 1999, n. 70, pp. 5-6 (cit. dal testo pdf in rete).

res, sarebbe stato al centro della grande enciclica paolina *Populorum progressio*, della quale prevalse una lettura anticapitalistica. E infatti *Diapason* (n. 6), recensendo un saggio della rivista cattolica genovese *Il gallo*, ricordò che i cristiani avevano certo avversione per la violenza, ma bisognava chiedersi «se certi mezzi, anche estremi, non siano leciti in quanto prova di amore verso chi soffre» quando grandi masse siano sottoposte a violenza e sfruttamento che «impediscono una vita umana».

All'inizio della loro avventura i giovani di *Diapason* (da questo momento preferisco abbandonare il "noi" per scrivere in terza persona) non erano però dei rivoluzionari, pur manifestando già qualche idea radicale. Vivevano come tanti giovani l'inquietudine di quegli anni nella società e nella Chiesa, ma quando decisero di impegnarsi nel sociale, lo fecero inizialmente con idee complessivamente moderate e sotto le ali protettive dei genitori. Provenivano quasi tutti da famiglie cattoliche tradizionali. Molti erano figli o nipoti di dirigenti della Democrazia Cristiana, alcuni dei quali avevano, o avevano avuto, incarichi istituzionali parlamentari, di consigliere comunale e provinciale o di amministratori in enti pubblici. Lo stesso direttore responsabile del giornale, l'avvocato Giuseppe (Peppuccio) d'Ippolito, era il capogruppo democristiano nel Consiglio comunale di Cosenza, città amministrata da una giunta di centro-sinistra, sindaco Mario Stancati, anche lui democristiano e avvocato. I giovani si erano rivolti a d'Ippolito perché aveva il titolo di pubblicista, necessario per l'autorizzazione da parte del Tribunale ai sensi della legge sulla stampa; d'Ippolito aderì all'invito ma non fu mai coinvolto

nella preparazione del giornale, mai vi scrisse alcunché né volle leggere un pezzo prima della pubblicazione. Semmai ebbe qualche fastidio nel suo partito a causa delle posizioni sempre più radicali e antidemocristiane che *Diapason* avrebbe via via preso, ma non se n'ebbe a male e mai si lamentò.

Questo alto tasso di concentrazione, nella redazione di un giornale studentesco, di figli e nipoti di esponenti democristiani che cominciarono quasi subito a criticare l'unità politica dei cattolici, in linea con i recenti insegnamenti conciliari, in particolare quello della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, autorizza il sospetto che nel loro impegno vi fosse una forte componente di rivolta generazionale. Emergeva cioè il desiderio di contestare i risultati pratici della politica del partito cui aderivano i propri padri in termini di edificazione della società cristiana o quanto meno cristianamente orientata. Fin dal nome, infatti, la DC s'era caricato sulle spalle, a differenza del formalmente aconfessionale Partito Popolare Italiano di don Sturzo, il compito della tutela dei valori cristiani e degli interessi della Chiesa nella società secolarizzata. Alcuni dei giovani di *Diapason* avevano letto, e in ogni caso erano tutti in sintonia con essa, la lettera di don Milani a don Piero, pubblicata in *Esperienze pastorali*: «Per un prete quale tragedia più grossa di questa potrà mai venire? Esser liberi, avere in mano Sacramenti, Camera, Senato, stampa, radio, campanili, pulpiti, scuola e con tutta questa dovizia di mezzi divini e umani raccogliere il bel frutto d'esser derisi dai poveri, odiati dai più deboli, amati dai più forti»[18].

---

[18] M. Toschi, *Don Lorenzo Milani e la sua chiesa. Documenti e studi*, Edizioni

Don Milani criticava la pastorale tradizionale di cui raccontava la crisi profonda alla fine degli anni '50, che papa Giovanni avrebbe colto con la grande intuizione della convocazione di un Concilio in prevalenza "pastorale" (ma non esclusivamente tale, come avrebbero invece sostenuto i tradizionalisti per sminuirne la portata), teso cioè «non a redarguire e a imporre ma a indicare agli uomini la via da seguire, secondo l'evangelica immagine del buon pastore»[19]; i giovani di *Diapason* criticavano e raccontavano in modo indiretto, sia pure con il loro acerbo e ingenuo linguaggio, la crisi del partito cattolico e più in generale della politica che cominciava a dare segni di scollamento con i cittadini. «I problemi sociali insoluti – nonostante il benessere più diffuso – manifesta[va]no infatti il fallimento di un progetto "cattolico" sbandierato apertamente: i "valori spirituali" appa[rivano] dimenticati o negati. Si [era] incapaci di rispondere a nuovi e spesso drammatici interrogativi che molta gente si pone[va]. In questo contesto le ultime speranze poste nel centro-sinistra, sarebbero presto crollate miseramente»[20].

Vediamolo da vicino l'acerbo linguaggio diapasoniano, fin dall'editoriale del primo numero, in cui la redazione che lo firma scrive di voler «contribuire al chiarimento delle idee, nel particolare momento sociale, per rafforzare nei giovani il concetto dei valori umani, oggi, forse, soffocati da problemi di interesse immediato». Ancor più interessante il lungo pezzo intitolato *Comunità giovanili. Premesse*

Polistampa, Firenze, 1994, p. 17.

[19] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea,* cit., pp. 364-365.

[20] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., p. 72.

per un mondo migliore, scritto da Cesare Roberti, l'"ideologo" del gruppo, la cui firma però saltò in tipografia[21]. Vi si sottolinea in apertura «l'insoddisfazione dei giovani ed il loro contrasto con la società» definita «ingiusta» e «ultimo frutto marcio della nostra decaduta civiltà occidentale», contro la quale era giusto ribellarsi per tentare di costruire un mondo «che terrà più conto della giustizia e dell'uomo per il quale è stato fatto». Era pertanto ritenuta necessaria «una nuova educazione», anzi una «autoeducazione», fondata su comunità o gruppi formati da soli giovani che attraverso il dialogo e la partecipazione avrebbero dovuto «migliorare e correggere l'educazione» che si riceveva in famiglia o a scuola educando «alla cultura ed alla socialità» servendosi di esse per formare «l'uomo di domani». È questo, come si vede chiaramente, un articolo dalle forti venature utopistiche, intriso di cultura cattolica fin dal titolo, *Per un mondo migliore*, che riproduceva inconsapevolmente il nome dell'omonimo movimento ecclesiale, ma di tipo apocalittico, fondato nel 1952 dal padre Riccardo Lombardi, il gesuita piemontese detto "il microfono di Dio".

Tipicamente cattoliche erano anche frasi quali «ascoltare la voce della nostra coscienza» non quella «della nostra passione», l'insistenza sul valore del dialogo o la finale considerazione in cui l'autore parla di «segni del nostro tempo», prendendo evidentemente a prestito il linguaggio giovanneo. È anche un articolo intriso della cultura anti-autoritaria, tipica dei primi movimenti studenteschi di quegli anni, non ancora entrati in contatto con le culture di derivazione marxista-leninista, che parla di «società fu-

[21] Colloquio dell'A. con Cesare Roberti.

tura», di vita spesa «non per una egoistica ricerca dei beni personali» e pone come finalità delle comunità giovanili il desiderio di «calare le idee di giustizia e libertà nella vita» ribadendo di voler far nascere «un mondo nuovo […] sul cadavere di quello vecchio e di quanto esso ha di negativo: ingiustizia sociale, disumanizzazione, genocidi morali, conservatorismo ed immobilismo, staticità della putrefazione». Il '68 incipiente si presentava, in altri termini, come "controcultura", simbolicamente rappresentabile dalla esplosione del rock, in cui prendeva corpo «una rivolta dello spirito, una ribellione esistenziale» che enfatizzava «il momento del soggetto, della sua libertà e della sua realizzazione», avendo come referenti «nuovi soggetti sociali», diversi dalla classe operaia storicamente ostile al capitalismo. Nasceva così una cultura politica libertaria che mirava «a un allargamento della base della democrazia reale […] e che si differenzia[va] dalla cultura della sinistra ufficiale più attenta al momento oggettivo della storia», distaccandosi dalla tradizione comunista di tipo leninista «che presupponeva la delega della prassi politica all'organizzazione di quadri e il primato della politica»; una controcultura che investì finanche la granitica Chiesa cattolica suscitando in essa «fenomeni inediti e innovativi»[22].

---

[22] G. Vaccaro, *Le idee degli anni Sessanta*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 10-11. L'autore di questo volume, oggi docente di filosofia all'UNICAL, ha incrociato, come studente del Liceo "Telesio" (e compagno di banco di chi scrive!), il gruppo di *Diapason* soprattutto nella fase di passaggio di alcuni dall'impegno ecclesiale a quello prettamente politico nella sinistra extra-parlamentare. Può pertanto essere considerato un "diapasoniano" *ad honorem*, ma qui si segnala il suo studio per raffinatezza e profondità di pensiero, senza alcuna amicale partigianeria.

Simbolo di questa cultura, in ambito cattolico fu la canzone *Dio è morto*. Francesco Guccini, ancora sconosciuto al grande pubblico, l'aveva scritta per I Nomadi, che la incisero nel '67 e *Diapason* recensì nel numero 7 di ottobre. *Dio è morto* apriva la canzone di protesta italiana a temi ulteriori rispetto al pacifismo; e contrariamente a quanto poteva far pensare il titolo (fu incredibilmente censurata dalla Rai ma non dalla Radio Vaticana, e presto fu cantata nelle chiese, anche a Cosenza) era intrisa di profonda religiosità e si apriva alla speranza in un mondo migliore dopo aver demolito alcuni falsi idoli: il consumismo, l'edonismo, il perbenismo, il carrierismo politico, il moralismo. Dio non era morto soltanto «nei campi di sterminio» o «coi miti della razza», ma finanche «nelle auto prese a rate» e «nei miti dell'estate». La nuova generazione, quella di Guccini che quando scrisse questi versi aveva venticinque anni, si sentiva però preparata «A un mondo nuovo e a una speranza appena nata/ Ad un futuro che ha già in mano/ A una rivolta senza armi/ Perché noi tutti ormai sappiamo/ Che se Dio muore è per tre giorni e poi risorge…». Anni dopo Guccini disse di aver voluto concludere la canzone con un anelito di speranza non perché finisse bene ma perché in quegli anni «la speranza covava veramente»[23].

---

[23] Per una breve storia della canzone, scritta nel '65, che nella prima incisione de I Nomadi aveva il punto interrogativo in fondo al titolo, cfr. G. Cirigliano, *Dio è morto-Francesco Guccini*, in www.antiwarsongs.org. La recensione di *Diapason* fu pubblicata nella rubrica *Pick-up* a cura di Checco, Paolo e Lucio (Francesco Scarnati, Paolo Carillo e Lucio Mari) che non citarono però Guccini come autore. La definirono comunque un «piccolo capolavoro» di folk all'italiana e criticarono «la nostra gretta censura» che in occasione del Cantagiro aveva imposto di cambiare il

Non è azzardato dire che anche questa visione cattolica del "mondo migliore" auspicava «la creazione di un nuovo tipo di uomo, con nuovi bisogni e nuovi valori»[24] e s'inseriva in quegli esperimenti, tipici dell'epoca, di dar vita a luoghi dove l'autorità fosse bandita: «[…] la comune al posto della famiglia, l'assemblea e la democrazia diretta in luogo delle deleghe e della democrazia rappresentativa, con lo scopo di voler simboleggiare il rovesciamento del potere costituito e quello di creare un proprio spazio autonomo (con queste intenzioni i movimenti studenteschi adotteranno la tattica dell'occupazione). Tutte forme che finirono per mettere definitivamente in crisi le figure sociali in cui l'autorità si esprimeva: dal padre al poliziotto, dal giudice al militare»[25]. *Diapason* nell'articolo di Cesare Roberti non teorizzava la formazione di "comuni", ma qualche tempo dopo, auspice padre Carlo, alcuni di quei giovani avrebbero dedicato qualche riunione al tentativo, peraltro non riuscito, di andare a vivere insieme in una stessa grande casa in campagna, facendo una scelta anticonsumistica di frugalità se non proprio di povertà. Sullo sfondo avevano sia pure vagamente come modelli la comunità ecumenica di Taizé, la comunità monastica di Bose, fondata da

---

titolo e di modificare il testo nelle parti ritenute blasfeme, «pena divieto di trasmissione per televisione, il che ha influito purtroppo sul successo del disco».

[24] G. Vaccaro, *Le idee degli anni Sessanta,* cit., p. 12. L'analisi dell'A. è riferita all'universo giovanile, nel quale possono però senz'altro rientrare, a nostro avviso, le componenti cattoliche progressiste avviate sulla strada del dissenso.

[25] S. De Luca, *Il Sessantotto. Una rivoluzione planetaria*, in *In Storia,* rivista on-line di storia e informazione, maggio 2007, n. 24, p. 2.

Enzo Bianchi l'8 dicembre 1965, giorno della chiusura del Vaticano II, e le figure di Jacques e Raïssa Maritain, che avevano dato alla loro vita coniugale una impostazione-monastica e animato i "circoli tomistici" nella loro abitazione di Meudon, alla periferia di Parigi; ma soprattutto l'esperienza comunistica di Nomadelfia, la comunità fondata nell'immediato dopoguerra da don Zeno Saltini. Fu infatti presa in esame finanche l'idea che gli eventuali figli sarebbero stati educati da tutta la comunità, come avveniva a Nomadelfia; e questa ipotesi fu al centro di una franca polemica con padre Carlo, che incrinò per qualche tempo i rapporti tra i giovani e il domenicano.

Il fantasma del modernismo

In principio fu il modernismo. O meglio la «crisi modernista», secondo la felice formula coniata da Scoppola per descrivere la vastità e complessità del fenomeno, non limitato agli aspetti teologici della cosiddetta «eresia modernista»[26]. E quindi, soprattutto in Italia, il tormentato rapporto/sfida tra cattolicesimo e modernità, oscillante tra rifiuto e dialogo, intransigenza e conciliazione, che costituisce la principale costante della storia del movimento cattolico[27]. Credo che debba cominciare da qui la necessaria riflessione sul fondamento culturale, ecclesiologico del dissenso cattolico e dello stesso Concilio Vaticano II, e quindi, *si parva licet*, anche di questo piccolo gruppo studentesco che nasce nel clima post-conciliare del 1966 e va poi a confluire nel grande fiume del Sessantotto contaminan-

---

[26] P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, il Mulino, Bologna, 1961, p. 15.

[27] Cfr. su questo tema cruciale, con riferimento soprattutto agli anni '30, R. Moro, *Il "modernismo buono". La "modernizzazione" cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in *Storia contemporanea*, Anno XIX, n. 4, agosto 1988, *passim* e in particolare p. 643 relativa alle riflessioni di G. Campanini.

dosi e disperdendosi senza mai però del tutto annullarsi. Può sembrare un'esagerazione evocare una pagina di storia così ampia e controversa per parlare di un giornaletto studentesco che manifesta evidenti limiti culturali, com'è logico che fosse data l'età dei redattori. Ma il contesto generale e alcune frasi che si leggono qua e là nei dieci numeri di *Diapason* stampati dalla Tipografia Linotypia Eredi V. Serafino (l'undicesimo e ultimo uscì ciclostilato, ed è un "segno dei tempi" anche questo) fanno venire alla mente la temperie culturale in cui va inserita quella che papa Pio X definì nell'enciclica *Pascendi* (1907) «la sintesi di tutte le eresie», il modernismo appunto, e represse con durezza; e dopo di lui altri romani pontefici continuarono nella linea repressiva solo in parte attenuata, ad evitare che il flagello modernista, assimilato al protestantesimo luterano, potesse ripresentarsi e colpire il cuore della dottrina della Chiesa. Flagello secondo il punto di vista del tradizionalismo cattolico, naturalmente, non secondo chi ritiene, da posizioni progressive di dialogo con il mondo moderno, o meglio di sostanziale appartenenza ad esso, che la condanna del modernismo, intrecciata a una serie di eccessi repressivi[28], sia stata un errore della Chiesa. Fu un errore l'arroccamento a difesa del *Sillabo* (1864) e di tutto l'armamentario anti-moderno che la permeava, fu un errore non avere neppur pensato ad aprire un dialogo con questi suoi figli e aver perseguitato sacerdoti e laici le cui ricerche e teorie erano animate in realtà da un sincero amore per la Chiesa, che essi volevano stesse al passo con i tempi nuovi, con le

[28] Si pensi, ad esempio, alla società segreta di spionaggio *Sodalitium Pianum* di mons. Umberto Benigni.

idee liberali, con le scoperte scientifiche.

Il problema dell'aggiornamento della Chiesa (questa la parola chiave utilizzata da Giovanni XXIII per indicare le finalità del Concilio) non fu certo risolto dalla pesante condanna del modernismo da parte di papa Sarto, ma era destinato a protrarsi fino al Vaticano II, quando si prese finalmente atto che la minaccia per la Chiesa stavolta «non aveva il volto dell'invasore musulmano né dell'eretico: aveva l'aspetto misterioso e per certi aspetti ignoto della modernità»[29]. Una eterogenesi dei fini l'ha definita Scoppola: «[…] mentre la Chiesa era impegnata nello scontro frontale con il comunismo, il nemico nuovo e più temibile veniva alle spalle nella forma di una scristianizzazione e di una progressiva e diffusa secolarizzazione»[30]. E ancor oltre: alle soglie del terzo millennio uno dei più importanti filosofi cattolici italiani avrebbe denunciato che l'aggiornamento della Chiesa al mondo contemporaneo, iniziato dal Concilio e proseguito «da una generazione di teologi eccezionalmente preparata e aperta, [aveva] trovato da alcuni anni una visibile battuta d'arresto […] proprio là dove bisognava avere il coraggio di mettere a confronto la fede con i risultati dottrinali e metodologici delle scienze antropologiche di oggi». E per questo motivo, nel persistere dell'antico «terrorismo spirituale» fondato sul concetto di pena come vendetta e sul castigo eterno nell'Inferno, aveva preso quota uno «scisma sommerso», un distacco «di molti fedeli dalla soggezione agli insegnamenti della gerar-

---

[29] A. Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 9-10.

[30] P. Scoppola, *La repubblica dei partiti,* cit., p. 302.

chia ecclesiastica della quale non si accettano più posizioni dottrinarie o pratiche pastorali che si ritengono fuori dal tempo e dallo spazio della scienza»[31].

Ci sono pagine molto belle di Giorgio Levi Della Vida, che rendono giustizia al modernismo. Premesso che anche nei più prestigiosi seminari cattolici si impartivano insegnamenti antiquati e misoneistici, fondati su «un tomismo degenerato a mero repertorio manualistico», il grande orientalista, amico dei più importanti modernisti italiani, osservava: «Questa abominevole scienza moderna, i giovani che si preparavano al sacerdozio e quelli che l'avevano assunto da poco la respiravano nell'aria stessa che li circondava […] Questa, in sostanza, la genesi del modernismo. Il quale […] è nato dalla volontà di esser moderni, come volevano essere alcuni cattolici senza per questo voler abdicare alla loro fede, e dalla persuasione che era in loro che fosse infondata ed errata la maledizione pronunciata contro la civiltà moderna […] Forme nuove e rinnovate di pensiero scientifico e filosofico […] non erano incompatibili, secondo loro, coll'integrità sostanziale della tradizione e della dottrina della Chiesa […]. Il modernismo […] voleva essere una sfida al razionalismo, positivistico o no, affermante l'incompatibilità categorica di fede e scienza, di tradizione e critica storica, di autorità e libertà. Voleva essere la più grandiosa e più solida apologia del cattolicismo, la più audace e più efficace rivendicazione della sua validità universale e permanente, la più solenne affermazione della sua miracolosa capacità di conservare,

---

[31] P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano, 1999, pp. 9, 55 e 78.

attraverso forme mutevoli, una sostanziale stabilità perpetuamente giovanile»[32].

Che fosse questa la situazione in quel tempo, lo conferma *a contrario* un episodio poco noto ma significativo per capire lo stato di minorità in cui si trovavano i sia pur pochi cattolici di sinistra: due esponenti romani della Lega Democratica Nazionale di don Murri, Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, chiesero nel 1908, con una lettera al quotidiano *Avanti!* l'iscrizione al PSI, convinti che l'adesione al socialismo fosse lo sbocco necessario della loro fede. Ma il partito di Turati, permeato di cultura positivista, respinse la richiesta in quanto «non riteneva possibile coniugare la fede religiosa con un progetto politico di trasformazione sociale»[33].

Fatta questa premessa, è opportuno considerare, tornando ai giovani di *Diapason*, che una delle caratteristiche principali del modernismo largamente inteso è il primato della coscienza, fin dall'esperienza della Rivelazione, secondo la tesi del principale teologo modernista, l'irlandese Georges Tyrrel, per il quale essa s'identifica con l'esperienza vitale (*religious experience*) che si compie nella coscienza di ognuno[34]. Altra caratteristica è la rivendicazione dell'autonomia del cristiano nella ricerca teologica, nell'esegesi biblica, nell'impegno politico. Da questo punto di vista

---

[32] G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati*, Neri Pozza, Vicenza, 1966, pp. 83-86.

[33] D. Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 19-20.

[34] R. de Mattei, *Modernismo e antimodernismo nell'epoca di Pio X. Con alcune riflessioni su don Orione*, in *Don Orione negli anni del modernismo*, a cura di F. Peloso, Jaca Book, Milano, 2002, p.1 (qui da www.paginecattoliche.it).

una frase posta a chiusura della recensione del libro di don Lorenzo Milani *L'obbedienza non è più una virtù* (*Diapason* n. 9, marzo 1968) è esemplare: secondo l'autore dell'articolo, il sacerdote fiorentino aveva «testimoniato che il cristiano nel mondo non è un difensore dell'ordine costituito, ma che deve affermare il primato della coscienza sopra ogni legge ed ogni autorità». Si trattava per la verità di una interpretazione un po' disinvolta dell'opera di don Milani, che sosteneva sì la messa in discussione degli equilibri di potere e la disobbedienza nei confronti dello Stato con l'obiezione di coscienza al servizio militare, ma in quanto sacerdote fu in realtà sempre obbedientissimo al proprio vescovo, pur nel conflitto dialettico delle rispettive posizioni. E questo era stato più correttamente sottolineato da Gianfranca Cosenza e Piero Piersante («egli è un sacerdote umile e rimane sempre sottomesso ai suoi superiori») nell'articolo di apertura *Il prete dei poveri* in morte di don Lorenzo, pubblicato nel numero precedente (*Diapason* n. 8, dicembre 1967). Qui invece lo si fa apparire come un prete del dissenso, che in realtà non fu, pur essendo fautore, come giustamente viene rilevato, di un cristianesimo che per stare evangelicamente dalla parte dei poveri non poteva non mettere in discussione l'ordine costituito. Ma che la coscienza individuale debba essere anteposta ad «ogni legge ed ogni autorità» è tutt'altra cosa, che va oltre don Milani, pur rientrando appieno nella cultura antidogmatica di quegli anni che Giovanni Bianchi ha descritto con raffinata sensibilità risalendo appunto alle radici modernistiche del fenomeno e ancor più indietro al grande filone rosminiano, che influenzò don Mazzolari: «Si contrapponeva (per la verità

senza escluderla) ad un'ascesi dell'obbedienza un'ascesi della libertà, che trova soltanto nella coscienza e nell'obbedienza a Dio prima che agli uomini (anche se uomini e "autorità" della Chiesa) l'ultimo e supremo tribunale»[35]. La valorizzazione della coscienza individuale sarebbe stato inoltre uno dei principali motivi dell'insegnamento di padre Balducci (anche lui colpito da provvedimenti punitivi del Sant'Uffizio, cui obbedì) che inseriva il suo primato in un'immagine articolata della Chiesa, non più "società perfetta" gerarchicamente ordinata, ma "popolo di Dio" al cui interno la figura del fedele acquistava una centralità nuova, secondo la linea conciliare[36].

Diapason si era ormai incamminato, come vedremo, pur con alcune contraddizioni qua e là affioranti, sulla strada del dissenso che comportava l'eventualità della ribellione all'autorità; ed è da intendersi soprattutto come la radicalizzazione delle posizioni della cosiddetta corrente progressista attiva durante il Vaticano II che, propensa a incisive riforme ecclesiali, vedeva con contrarietà le soluzioni di compromesso spesso raggiunte nella stesura dei testi[37]. È rimasto famoso nell'ambiente cattolico cosentino il monito che un genitore esasperato lanciò all'arcivescovo Picchinenna al termine di una funzione religiosa in

---

[35] G. Bianchi, *L'Italia del dissenso*, Queriniana, Brescia, 1968 (II edizione 1969), p. 60.

[36] B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 155 e p. 184.

[37] D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 12. L'A. si riferisce all'interpretazione dello storico del cristianesimo Daniele Menozzi.

Santa Teresa: «Eccellenza, distruggete *Diapason*, o *Diapason* distruggerà voi e per anni non si sentirà più parlare di Chiesa a Cosenza!». Parole certo esagerate che coglievano però la sostanza del problema. Per rimanere idealmente nella diocesi fiorentina, simbolo del Sessantotto cattolico: dalla critica radicale ma disciplinata alla don Milani, che è comunque una delle principali fonti della contestazione sessantottesca, non soltanto ecclesiale, si stava passando ad un atteggiamento di rottura, che a Cosenza prese le sembianze del progressivo distacco, in quanto comunità, dalla vita della Chiesa. Dal dissenso alla diaspora, l'altro termine tipico con cui viene definita la contestazione cattolica; una progressiva dispersione e laicizzazione dei giovani componenti il gruppo, che al pari di molti altri cattolici del post-Concilio, di fronte alle ripetute chiusure e repressioni da parte della gerarchia, fecero prevalere l'impegno politico assumendo più o meno consapevolmente come propria la distinzione bonhoefferiana tra religione e fede che aveva portato un'antesignana del dissenso come l'ex democristiana Lidia Menapace, a scegliere il «silenzio consapevole» quale risposta individuale alla fase di «notte oscura» e di apparente «assenza di Dio» di quegli anni. Nella certezza – scrisse successivamente la Menapace sul quindicinale *Rocca* – che se la fede non aveva una radice alienante sarebbe risorta, se fosse stata una alienazione, essersene liberati sarebbe stata una liberazione per tutti[38].

Il tenue ruscello di *Diapason*, in altre parole, andò a riversarsi nel fiume della contestazione ecclesiale, sociale e politica, caratterizzata dalla critica all'insabbiamento del

[38] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., pp. 196-197.

Concilio e al mancato rinnovamento della Chiesa nella povertà, dalla polemica contro l'unità politica dei cattolici e il perdurante dominio della Democrazia Cristiana di cui ha parlato lo storico Guido Verucci in pagine esemplari per profondità e chiarezza. Fu un fenomeno di vaste dimensioni, che molti, definiscono "orizzontalismo", nel senso che la dimensione socio-politica soverchiò ad un certo punto l'originaria dimensione religiosa, "verticale", della salvezza; un "orizzontalismo" sia di tipo individualistico sia comunitario, che portò le avanguardie cattoliche «fuori della cittadella fortificata della rigida ortodossia religiosa e politica» e «della frontale opposizione al mondo», accentuando «il loro processo di deconfessionalizzazione e perfino, paradossalmente, di decattolicizzazione»[39]; fino ad assumere una connotazione politica "di classe" che avrebbe fatto riferimento sempre più spesso al movimento operaio e al marxismo[40]. Alla base di queste scelte c'erano nuove correnti teologiche e una nuova concezione della fede che, in polemica con le teologie speculative, si poneva soprattutto «in termini esistenziali, antropologici, mistici […] in cui il messaggio cristiano è assai meno rivolto, come per esempio nel catechismo dell'Isolotto, alla liberazione dell'uomo dal peccato, che a una liberazione totale, che è soprattutto e prioritariamente liberazione dall'ingiustizia, dalla povertà e dall'oppressione»[41]. Un giudizio che rassomiglia a quello de *La Civiltà Cattolica* secondo cui in quel

---

[39] G. Verucci, *Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa*, in *La cultura e i luoghi del '68,* cit., pp. 384-387.

[40] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., p. 114.

[41] G. Verucci, *Il '68, il mondo cattolico e la Chiesa,* cit., p. 390.

catechismo c'era «troppa terra e poco cielo» e Gesù finiva per diventare un «agitatore sindacale»[42].

I giovani di *Diapason* furono parte di questa temperie culturale che avrebbe avuto come esito, in diverse parti d'Italia, la formazione di comitati locali nelle borgate e nei quartieri attorno alle parrocchie, a volte con la guida di preti ribelli[43]. Parteciparono cioè a quel vasto fenomeno di protesta di cui il dissenso cattolico può essere considerato una sorta di cartina di tornasole, secondo la classica analisi del sociologo Tarrow, per il quale solo quando istituzioni come la famiglia e la Chiesa sono percorse da ondate di contestazione si ha il segno che «un ciclo di protesta ha investito tutta la società»[44]: a dicembre del '68 organizzarono, assieme alla FGCI cosentina che l'aveva promossa, una manifestazione a favore della popolazione di Borboruso, frazione sperduta del comune di Pedivigliano, nella Valle del Savuto, priva di acqua e luce elettrica («Acqua e luce a Borboruso» fu lo slogan); a settembre del 1969, nel contesto più vasto del gruppo di Azione Cattolica guidato da padre Carlo Serra, si ritrovarono a Cagno, nel cuore della Sila, dove realizzarono un campo di lavoro assieme alla popolazione di quel villaggio rurale sorto negli anni '50 dalla riforma agraria silana.

L'esito "orizzontalista" di una parte consistente del dissenso in quegli anni, sembrerebbe a prima vista dar ra-

---

[42] R. Beretta, *Cantavamo Dio è morto*, cit., p. 97.

[43] D. della Porta, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia 1960-1995*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 56.

[44] S. Tarrow, *Democrazia e disordine. Movimenti di protesta politica in Italia 1965-1975*, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 175.

gione ai cattolici tradizionalisti, tanto più che proprio alla metà degli anni '60 la crisi del clero sfociò un po' ovunque nell'abbandono del sacerdozio da parte di migliaia di preti e in un ulteriore calo delle vocazioni[45]. I tradizionalisti accusarono il Concilio per questa situazione, ma era facile rispondere che semmai papa Giovanni aveva intuito la gravità della «crisi generale di credibilità» della Chiesa universale[46] davanti alle sfide poste dalla secolarizzazione avanzante; e aveva cercato di porvi rimedio convocando un Concilio che avesse come primo punto all'ordine del giorno, se così si può dire, la riconciliazione della Chiesa con il mondo. L'ala tradizionalista, minoritaria ma forte e agguerrita, aveva contrastato le aperture conciliari e cominciato, meglio si dovrebbe dire proseguito, il fuoco di sbarramento contro ulteriori evoluzioni della dottrina e della posizione della Chiesa nel mondo nel senso indicato dal teologo Rahner, secondo cui, come s'è visto, il Concilio doveva essere considerato «l'inizio di un inizio». Dall'altra parte lo schieramento progressista riteneva che le estenuanti mediazioni di Paolo VI, volte sì a condurre in porto il Vaticano II (e non era un risultato scontato!) ma senza provocare grosse fratture con i conservatori, avessero di fatto depotenziato, se non proprio tradito, lo "spirito" del Concilio; e dovette subire la nomina di uno dei capi dei conservatori, il cardinale Pericle Felici, alla presidenza della commissione per l'interpretazione dei decreti conciliari.

---

[45] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 439.

[46] G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile*, in *L'Italia contemporanea 1945-1975*, a cura di V. Castronovo, Einaudi, Torino, 1976, p. 242.

«*Mors et vita duello conflixere mirando*», canta la millenaria liturgia cattolica a proposito della resurrezione di Cristo, il *Dux Vitae mortuus* che *regnat vivus*. Viene alla mente questa famosa *sequentia* pasquale quando si affronta il tema del lungo, aspro scontro tra conservatori e innovatori nella recente storia della Chiesa, che data quanto meno a partire dal 1832, l'anno dell'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI[47]. Il duello fu davvero *mirando*, vale a dire prodigioso, impressionante, terribile in alcune fasi; e culminò nel Concilio Vaticano II, ma non si concluse con esso, semplicemente si attenuò per volere di Paolo VI. Una sorta di «guerra civile» all'interno della Chiesa «le cui lacerazioni e ferite non sembrano rimarginate, a giudicare dai toni ancora dominanti nella saggistica», ha scritto lo storico Roberto de Mattei, uno dei principali intellettuali dell'odierno tradizionalismo cattolico[48].

È il conflitto tra la Chiesa, di fatto morta, che si erge altezzosa e severa al di sopra del mondo e della storia e giudica, condanna o perdona; e la Chiesa, viva e vitale, che si sente parte del mondo e comprende, indirizza, dialoga, agisce avendo come stella polare la virtù della misericordia, considerata come la giustizia più grande. È in altre parole il conflitto tra la Chiesa *societas perfecta*, secondo la definizione del codice di diritto canonico[49], e quella che

---

[47] La *Mirari vos* condannò la libertà di coscienza, il liberalismo politico e la teoria della separazione tra lo Stato e la Chiesa, tentando così di fermare la crescente influenza del teologo cattolico francese Félicité de Lamennais e del suo giornale *Avenir*.

[48] R. de Mattei, *Modernismo e antimodernismo,* cit., p. 1.

[49] Il *Codex iuris canonici*, in vigore fino al 1983, era stato preparato da Pio X ma fu promulgato dal suo successore Benedetto XV nel 1917 ed è

il Vaticano II poi chiamò Chiesa "popolo di Dio", secondo la formula che il perito conciliare Giuseppe Dossetti, principale collaboratore del cardinale Giacomo Lercaro e degli altri tre cardinali moderatori del Concilio[50], contribuì a far passare nelle assise ecumeniche recuperando, ecco un altro "rosminiano", il pensiero di Antonio Rosmini, verso il quale in età adulta si sarebbe riconosciuto «molto debitore»[51]. La definizione di Chiesa "società perfetta" ne sottolinea sia il carattere giuridico-istituzionale, in cui il Papa

---

detto perciò "pio-benedettino".

[50] I cardinali moderatori del Concilio furono nominati da Paolo VI il 12 settembre 1963. Oltre all'arcivescovo di Bologna, Lercaro, il patriarca armeno, Agagianian, il primate del Belgio, Suenens e l'arcivescovo di Monaco di Baviera, Döpfner.

[51] Su Dossetti e Rosmini cfr. Saresella, *Cattolici a sinistra,* cit., p. 116; G. Galloni, *Dossetti profeta del nostro tempo*, Editori Riuniti, Roma, 2009, p. 55; E. Galavotti, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione (1913-1939)*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 140, ma soprattutto l'Introduzione di A. Barchi a *G. Dossetti, Gli equivoci del cattolicesimo politico*, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 7-47. Minimizza, invece, il ruolo di Dossetti al Vaticano II, affermando che egli fu di fatto costretto da Paolo VI alle dimissioni, l'ex arcivescovo di Bologna, Giacomo Biffi, che per il centenario della nascita di Dossetti scrisse un libro di sostanziale stroncatura della sua opera politica ed ecclesiale. Cfr. G. Biffi, *Don Giuseppe Dossetti. Nell'occasione di un centenario,* Cantagalli, Siena, 2012, *passim*. Sostanzialmente diversa, e suffragata dalla testimonianza di Suenens, la versione di Giuseppe Alberigo, storico della Chiesa vicino a Dossetti, secondo cui don Giuseppe cessò spontaneamente dalle funzioni di segretario dei quattro cardinali moderatori, a poche settimane dalla nomina, per l'opposizione del cardinale Pericle Felici, segretario del Concilio e uno dei capi dell'ala conservatrice curiale, ma continuò a svolgere «un ruolo importante di consiglio e di fiancheggiamento nei confronti dei Moderatori». Cfr. G. Alberigo, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 227-228 e p. 434.

e la gerarchia avevano un ruolo pressoché esclusivo, sia la superiorità sullo Stato quanto al fine, al punto che essa era «legittimata a esercitare un potere indiretto sullo Stato stesso anche in materia temporale, quando fossero implicati interessi morali e religiosi»[52]. L'altra formula, "popolo di Dio", sottolinea invece come primaria la figura del credente, del battezzato, cioè del laico, che per la prima volta avrebbe assunto, grazie al Concilio, responsabilità centrali nella vita della Chiesa[53] ed è significativo che il capitolo della costituzione *Lumen gentium*, che contiene la nuova definizione, preceda quello che illustra la struttura gerarchica della Chiesa[54].

Era una rivoluzione, foriera di sviluppi, della quale va dato merito a Paolo VI, che pure in seguito, lo abbiamo già visto e ancora vedremo, avrebbe usato sempre più il freno per questo e altri temi qualificanti del riformismo conciliare e del suo stesso magistero, ossessionato com'era dal timore di lacerazioni, rotture, scissioni, al punto che *Questitalia*, una delle riviste di punta del dissenso cattolico, alla quale i giovani di *Diapason* erano abbonati, coniò per il pontificato montiniano la definizione di «restaurazione aggiornata»[55]. Questo della nuova ecclesiologia era comunque «il risultato più genuino» del Concilio, che

---

[52] G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Laterza, Bari-Roma, 1999, p. 47.

[53] M. Impagliazzo, *Il dissenso cattolico e le minoranze religiose*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta. Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di F. Lussana e G. Marramao, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 231.

[54] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea,* cit., p. 395.

[55] D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione,* cit., pp. 468-469.

avrebbe fatto «da base alla contestazione e all'aperto dissenso», avendo come cardine «il concetto di chiesa come comunione storica di fratelli, in cammino fra difficoltà e oscurità, in mezzo al mondo, non più visto come pura negatività, ma spazio aperto all'annunzio del vangelo e alla collaborazione con tutti»[56]. La vecchia e sempre ricorrente idea dello Stato cristiano, confessionale e ierocratico, che aveva spinto la Santa Sede ad allearsi con il fascismo per strumentalizzarlo ai propri fini[57], l'idea dell'alleanza fra il trono e l'altare, presente ancora nel magistero pontificio, finanche quando papa Pacelli cominciò timidamente, durante la guerra, a parlare di democrazia, veniva mandata finalmente in soffitta.

La talpa della libertà di coscienza continuò a scavare le sue gallerie nella vita della Chiesa pur dopo i pronunciamenti più duri come quello di Gregorio XVI o, qualche decennio dopo, di Pio IX, che con la *Quanta cura* e l'annesso *Sillabo* (1864) si produsse in una raffica di condanne, contenute in ottanta proposizioni: dell'indifferentismo, del razionalismo, del liberalismo, del socialismo, del comunismo, della teoria della separazione Stato-Chiesa, delle aspirazioni di alcuni cattolici a conciliare la loro religione con la libertà, per citare le più importanti. Fino all'ultima proposizione nella quale si chiudeva il cerchio condannando l'idea che il Papa potesse e dovesse «conciliarsi e farsi amico con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna»[58]. Per tutto l'Ottocento e per buona parte del Novecento, cioè

---

[56] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., pp. 89-90.

[57] G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile,* cit., p. 193.

[58] G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi,* cit., p. 12.

fino al Vaticano II, l'obiezione della Chiesa alle correnti innovatrici consistette, in estrema sintesi, nell'interrogativo retorico come si può «mettere la verità sullo stesso piano dell'errore?». La «vera» Chiesa non poteva accettare che lo Stato la considerasse pari alle «pseudo-Chiese» e quindi si opponeva a questa confusione e alla conseguente laicizzazione che diventava il «grande nemico»[59].

Cadde con Pio IX, com'è noto, il potere temporale della Santa Sede e il suo successore, Leone XIII, cambiò la tattica del contrasto al mondo moderno, ma le finalità del suo pontificato rimasero ierocratiche e l'intransigentismo continuò a determinare la proiezione esterna della Chiesa, anche come mezzo per il suo rafforzamento[60]. Subentrò però una certa duttilità avendo papa Pecci intuito «le grandi possibilità che si aprivano all'azione della Chiesa e dei cattolici nei nuovi regimi costituzionali»[61]; ma non mutò la posizione nei confronti dell'autonomia del laicato e della ricerca teologica, che rimase di chiusura. Era questo il problema dei problemi. E quando Leone XIII si trovò di fronte al fenomeno pre-modernista detto "americanismo"[62], la repressione fu severa, tanto più che quel movimento aveva cominciato a far proseliti in Francia e in Italia[63].

---

[59] A. Riccardi, *Intransigenza e modernità,* cit., p. 7.

[60] *Ivi*, p. 35.

[61] G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia,* cit., p. 18.

[62] L'americanismo si ispirava alle idee del sacerdote newyorchese Isaac Thomas Hecker (1819-1888), fondatore della congregazione dei paolisti.

[63] La condanna ufficiale dell'americanismo fu affidata alla lettera apostolica *Testem benevolentiae* (1899) indirizzata al cardinale arcivescovo di Baltimora, James Gibbons.

Che cosa predicava l'americanismo allo scopo di adattare il cattolicesimo alla cultura e alla mentalità del popolo americano? La libertà personale del credente anche in campo morale e religioso; l'esaltazione delle cosiddette virtù attive rispetto alle passive come l'obbedienza; la separazione tra lo Stato e la Chiesa; la conciliazione tra la fede e le scienze[64]. Non metteva in discussione il dogma, come avrebbe fatto di lì a poco l'abate Alfred Loisy con il volume *L'Évangile et l'Église* (1902), dando di fatto origine al modernismo, se non per chiederne l'attenuazione della rigidità; ma alcuni dei principali ingredienti della «sintesi di tutte le eresie» erano già presenti nell'americanismo, ed erano ingredienti indigesti, in particolare il loro minimo comune denominatore: la libertà e l'autonomia del credente. Fu principalmente questa preoccupazione, del resto, a ispirare a Leone XIII la condanna della Democrazia Cristiana di Murri come movimento politico nell'enciclica *Graves de communi* (1901). Il papa della *Rerum novarum* (1891), il fondatore della dottrina sociale della Chiesa, sentiva di dover intervenire contro un movimento che pure alla dottrina sociale della Chiesa s'ispirava, ribadendo la bontà della democrazia cristiana soltanto in termini di azione caritativo-assistenziale e condannando la sua trasformazione in partito politico che il sacerdote marchigiano perseguiva avendo accettato di misurarsi sul terreno delle istituzioni liberali. Murri era un modernista atipico, peraltro seguace della filosofia scolastica e del tomismo, che del modernismo erano invece le bestie nere. Scoppola lo ha definito

---

[64] G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino, 2010, p. 6.

«un tomista rammodernato, criticato dai modernisti e osteggiato dall'autorità»[65]; e infatti fu colpito dalla repressione anti-modernista, fino alla scomunica (1909) durante il pontificato di Pio X, non per posizioni teologiche eterodosse, ma «perché si vedeva in lui il sostenitore di una politica e di un atteggiamento culturale che si apriva a un dialogo, rifiutando in qualche modo l'autosufficienza tipica dei cattolici»[66]. Fu lo stesso Pio X, però (ed è sintomatico di una Chiesa sostanzialmente schierata a difesa dello *status quo*), prima ad attenuare il *non expedit* tacitamente (1904 e 1909), poi a sospenderlo autorizzando il patto Gentiloni (1912), che consentì ai cattolici di partecipare alle elezioni politiche del '13 alleandosi, a determinate condizioni, con le forze liberali, sempre in funzione anti-socialista.

La repressione più dura doveva ancora però arrivare; scattò quando il modernismo aveva ormai preso piede, soprattutto in Italia e in Francia. «Roma in quegli anni era modernista», scrisse don Salvatore Minocchi, uno dei principali esponenti del modernismo italiano[67]. Migliaia di presbiteri e laici erano stati coinvolti; e se non vere e proprie adesioni, il movimento aveva raccolto qualche simpatia persino nell'episcopato, tra cui quelle del vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli,[68] e del vescovo di Bergamo, Giacomo Radini Tedeschi, di cui il futuro papa

---

[65] P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia,* cit., p. 133.
[66] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., p. 31.
[67] R. de Mattei, *Modernismo e antimodernismo nell'epoca di Pio X,* cit., p. 3.
[68] G. Gallina, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1974, pp. 108-111. Bonomelli respinse però nettamente la teoria dell'evoluzione del dogma di Loisy.

Giovanni XXIII fu segretario particolare; ed entrambi i presuli furono sospettati di modernismo[69]. Dalle accuse e dai sospetti fu lambito finanche il cardinale arcivescovo di Milano, Andrea Ferrari, che pur assumendo pubbliche posizioni antimoderniste dovette subire ben tre visite apostoliche e la manifesta diffidenza di papa Sarto del quale era pur stato amico e grande elettore[70]. Alcuni vescovi e sacerdoti, tra i quali Ernesto Buonaiuti, del modernismo italiano considerato il capo, erano in contatto con l'abate Loisy, che con il suo libretto aveva dato origine alla valanga modernista e fu pertanto considerato a Roma uno dei nemici più pericolosi. Loisy sosteneva che il movimento e l'adattamento a condizioni nuove, che sono leggi della vita, non possono non caratterizzare anche la Chiesa. Essa cambia per continuare a esistere, cambia cioè per la continuità, non per la rottura. È perciò equivoco – ha sostenuto lo storico e sacerdote Maurilio Guasco – attribuire ai modernisti il rifiuto della catena Cristo-Apostoli-Chiesa. La differenza con i teologi "ortodossi", quelli cioè accettati e riconosciuti dalla gerarchia ecclesiastica, sta nel fatto che questi credono alla assoluta continuità dottrinale mentre i modernisti credono alla continuità storica, sono meno preoccupati della lettera del dogma e credono di difenderne lo spirito visto che il vero tratto distintivo della Chiesa è il cambiamento[71].

---

[69] G. Battelli, *"Radini Tedeschi, Giacomo Maria"*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2016, www.treccani.it.

[70] G. Pignatelli, *"Ferrari, Andrea"*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 46 (1996), www.treccani.it.

[71] M. Guasco, *Modernismo europeo e modernismo italiano. Quadro storico*, in cattedrarosmini.org, videoconferenza al convegno di studio "Moderni-

Posizioni come queste, basate su studi esegetici molto seri, avrebbero meritato un confronto fondato sul dialogo all'interno della Chiesa. È significativo, ad esempio, che finanche uno dei capi della Democrazia Cristiana, Paolo Emilio Taviani, in un ritratto del modernista genovese padre Giovanni Semeria, abbia scritto, sessant'anni dopo i drammatici eventi, che il barnabita era un «profondo conoscitore del pensiero moderno e dei rapporti che con esso avrebbe dovuto istituire la Chiesa»[72]. Più di recente uno storico gesuita, membro del collegio di scrittori de *La Civiltà Cattolica*, ha parlato di «deplorevoli eccessi» da parte della Chiesa del tempo, di mancata distinzione tra quel che c'era di «sano» da quel che era «erroneo» nel modernismo, in quanto «non tutte le teorie sostenute dai novatori (soprattutto quelli più moderati) sono da rigettare (come purtroppo avvenne in quegli anni): in esse non c'erano soltanto errori da condannare, ma anche istanze nuove e realmente evangeliche, che successivamente il Concilio Vaticano II avrebbe in qualche modo fatto proprie»[73].

Da Roma, invece, si rispose con la chiusura e la repressione, che fu segnata da due documenti diffusi in rapida successione, il decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili*, approvato da Pio X il 3 luglio 1907, e l'enciclica *Pascendi*[74], pubblicata l'8 settembre dello stesso anno. In entrambi i documenti il modernismo veniva trattato come un feno-

---

smo un secolo dopo", Villa Cagnola di Gazzada, 21 novembre 2008.

[72] D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, cit., p. 331.

[73] G. Sale, *La "Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, Jaca Book, Milano, 2001, p. 279 e p. 374.

[74] *Sugli errori del Modernismo* recita il sottotitolo nella versione in italiano.

meno unitario, ben definito, mentre aveva invece «un alto margine di indefinibilità», tanto che molti modernisti non si riconobbero nell'enciclica; anche perché «nessuno dei sospetti e condannati per modernismo aveva mai elaborato una ecclesiologia che contenesse tutti gli elementi considerati eterodossi» dai due documenti pontifici[75]. Ritenendosi colpita dal «duplice attacco» del modernismo alle fonti della Rivelazione, ossia «alla Scrittura, attraverso il razionalismo di Loisy e alla Tradizione attraverso l'evoluzionismo teologico di Blondel e Tyrrel»[76], la Chiesa di Pio X passò al contrattacco sia sul piano teorico sia su quello disciplinare anche attraverso l'imposizione, nel 1910, di un giuramento antimodernistico che ogni anno veniva pronunciato nei seminari cattolici da tutti i docenti e discenti[77]. Il giuramento, però, non fu mai formalmente abolito, è da credere per non suscitare nuove polemiche con l'ala tradizionalista, secondo la linea di massima prudenza decisa da Paolo VI. Per lo stesso motivo, probabilmente, nella pur estesissima iniziativa di perdono e purificazione della memoria della Chiesa indetta nel 2000 da Giovanni Paolo II, non trovarono posto «gli eccessi, le ingiustizie, gli atteggiamenti indebiti che pure segnarono la repressione del

---

[75] M. Guasco, *Dal Modernismo al Vaticano II. Percorsi di una cultura religiosa*, Franco Angeli, Milano, 1991, pp. 51-53.

[76] R. de Mattei, *Modernismo e antimodernismo nell'epoca di Pio X,* cit., p. 2.

[77] M. Guasco, *Modernismo europeo e modernismo italiano,* cit., video. Il giuramento antimodernista si concludeva con la formula «S*ic spondeo, sic iuro, sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia*», pronunciata tenendo la mano sul testo sacro; e sarebbe rimasto in vigore fino al Concilio Vaticano II.

modernismo»[78]; e questo è significativo della gravità della ferita inferta dal modernismo, dell'asprezza e della persistente attualità dello scontro, di una perdurante ambiguità.

In realtà il fantasma del modernismo continuò ad aggirarsi per i sacri palazzi persino durante e dopo il Vaticano II. Alla *Pascendi* seguirono altre encicliche antimoderniste, di Pio XI e Pio XII, relative alla interpretazione "ortodossa" dei Libri Sacri e delle origini del cristianesimo; e Paolo VI nella *Ecclesiam suam* (1964) si chiese se «il fenomeno modernistico, che tuttora affiora in vari tentativi di espressioni eterogenee all'autentica realtà della religione cattolica» non fosse «un episodio di […] sopraffazione delle tendenze psicologico-culturali, proprie del mondo profano, sulla fedele e genuina espressione della dottrina e della norma della Chiesa di Cristo»[79]. È stato anche calcolato che in trenta mesi, tra il dicembre del 1967 e il maggio del 1970, papa Montini abbia pronunciato sessantanove discorsi critici sulla contestazione nella Chiesa[80]. A pochi mesi dalla chiusura del Concilio, Maritain pubblicò, ottobre 1966, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, che dai cattolici progressisti, a memoria di chi scrive anche in ambito *Diapason*, fu molto criticato e bollato alla stregua di un tradimento del Maritain di *Umanesimo integrale*, che essi consideravano un maestro. Secondo il filosofo, che ad alcuni sembrò aver scritto su richiesta del Papa[81],

---

[78] G. Verucci, *L'eresia del Novecento,* cit., pp. 144-145.

[79] *Ivi*, pp. 145-146. Ci si riferisce alle encicliche *Ubi arcano* di Pio XI (1922); *Divino afflante Spiritu* (1943) e *Humani generis* (1950) di Pio XII.

[80] R. Beretta, *Cantavamo Dio è morto,* cit., p. 67.

[81] *Ivi*, p. 64.

da alcune premesse estremizzate del Vaticano II era nata una «febbre neo-modernista assai contagiosa» rispetto alla quale «il modernismo del tempo di Pio X era un modesto raffreddore»; s'era affermata una specie di «apostasia immanente», che riduceva il cristianesimo a un insieme di miti: la Creazione, l'Inferno, la Resurrezione dei corpi, il Peccato originale, il Cristo storico, l'Incarnazione, la Trinità. Uno «sfrenato modernismo» che, benché i protagonisti lo negassero, tendeva a distruggere la fede cristiana svuotandola d'ogni contenuto e imputando falsamente queste idee allo «spirito del Concilio» e perfino allo «spirito di Giovanni XXIII»[82].

Quello di Paolo VI fu un crescendo, che il 30 giugno del 1968 culminò in una nuova, solenne "professione di fede" pronunciata in latino in piazza San Pietro, il *Credo del Popolo di Dio*, su ispirazione e con la collaborazione di

---

[82] *Ibidem*. Ma cfr. anche G. De Rosa, *Jacques Maritain, "paysan de la Garonne"*, in *La Civiltà Cattolica*, 1 aprile 1967, quaderno 2803, p. 54. L'articolo del padre Giuseppe De Rosa è un capolavoro di equilibrismo. Contiene infatti diverse critiche al testo mariteniano ma ne condivide «la sostanza delle accuse», ed è questo a nostro giudizio il messaggio fondamentale. Era infatti «innegabile» che esistessero correnti di pensiero che andavano nel senso denunciato da Maritain, ma esse «pur essendo pericolose e fortemente contagiose», erano «limitate ad alcuni settori della Chiesa». Non si poteva perciò parlare «di un risorgere del modernismo nel senso storico del termine» ed era esagerato usare il termine neo-modernismo o, peggio, parlare di apostasia immanente, con il conseguente diffuso rifiuto di essenziali dogmi cristiani. E però circolavano «opinioni gravemente erronee su punti fondamentali della fede cristiana» tanto che Paolo VI aveva di recente «notato con dolore» che nel campo della dottrina cattolica s'erano insinuate «opinioni esegetiche e teologiche nuove, spesso mutuate da audaci, ma cieche filosofie profane» (pp. 64-65).

Maritain che ne scrisse la traccia[83]. Pur con qualche sviluppo «richiesto dalle condizioni spirituali del nostro tempo», spiegò Paolo VI, il testo riprendeva sostanzialmente il Credo di Nicea, «il Credo della immortale tradizione della Santa Chiesa di Dio». E nel presentarlo *La Civiltà Cattolica* uscì stavolta allo scoperto: quello di papa Montini era stato un gesto provvidenziale perché «col pretesto di rendere accessibile alla mentalità moderna la fede cristiana» erano state espresse qua e là opinioni e ipotesi «presentate anche da teologi di fama» che si discostavano dall'insegnamento della Chiesa e «sembravano avere l'avallo di alcuni membri della gerarchia». La diffusione di queste idee aveva ingenerato, secondo le parole di Paolo VI, «turbamento e perplessità in molte anime fedeli». Ecco quindi che venivano dette parole chiare sulla verginità della Madonna, il peccato originale, la necessità di amministrare il battesimo ai bambini, la natura sacrificale della Messa, l'esistenza degli angeli e altro[84]. Uno dei bersagli era certamente il controverso *Nuovo Catechismo olandese* (un testo di cui si parlò molto negli ambienti di *Diapason* e del Movimento Studenti di Azione Cattolica cosentino, grazie a padre Carlo Serra, ancor prima che uscisse l'edizione italiana del '69 per i tipi della casa editrice torinese Elle Di Ci Leumann[85])

---

[83] S. Magister, *Il Credo di Paolo VI. Chi lo scrisse e perché*, in www.chiesa.espressonline.it, 6 giugno 2008.

[84] *Paolo VI chiude l'Anno della Fede col "Credo" del Popolo di Dio* in *La Civiltà Cattolica*, 6 luglio 1968, quaderno 2833, pp. 3-5.

[85] L'edizione della casa torinese era stata preceduta da un numero speciale di *Questitalia* (n. 120-122, marzo-maggio 1968) intitolato *Il "Nuovo Catechismo" olandese: struttura, commento e storia*, contenente ampi stralci tradotti in italiano.

che era stato presentato ad ottobre del '66 dall'arcivescovo di Utrecht, il cardinale Alfrink, suscitando subito laceranti polemiche nel mondo cattolico. *Diapason* non si unì certo all'allarmistico coro dei detrattori, ma diede conto dei fermenti che attraversavano la Chiesa cattolica olandese recensendo (n. 9 e n. 10) due saggi ben documentati ed equilibrati, apparsi rispettivamente su *Aggiornamenti sociali* e *Il gallo*, in cui si metteva piuttosto in luce il risveglio di quella Chiesa, che fino a poco tempo prima viveva una condizione di inferiorità rispetto ai protestanti.

Era stato nella sostanza modernista il Concilio Vaticano II? Questione di grande complessità che esula però dalla nostra ricerca. Il filosofo Pietro Piovani e lo storico Alberto Melloni hanno sostenuto, ad esempio, che semmai nel Concilio era per certi aspetti riapparso in prevalenza l'anti-modernismo. Ma altri due filosofi avevano sostenuto il contrario. Per Giovanni Moretto nel Vaticano II c'era stata una «presenza di Blondel» mediata dal teologo de Lubac[86], mentre Jean Guitton, grande amico e confidente di papa Montini, che aveva partecipato da laico al Concilio, nel suo *Portrait du Père Lagrange* (1992) scrisse addirittura che quando rileggeva i documenti relativi al modernismo quale era stato definito da Pio X e li paragonava a quelli del Concilio Vaticano II, non poteva evitare di rimanere sconcertato; poiché ciò che era stato condannato come eresia nel 1907 era proclamato ormai come la dottrina e il metodo della Chiesa. In altre parole, i modernisti gli apparivano come dei precursori ed egli si chiedeva come Pio

[86] Cfr. per questo dibattito D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, cit., p. 20 e, più in generale le pp. 16-21.

X avesse potuto respingerli[87]. È inoltre possibile che il '68 abbia rappresentato, come sostiene Verucci, «una nuova ondata di modernismo, assai più radicale e più vasta della precedente» manifestandosi come contestazione, rifiuto, allontanamento, diaspora di massa, per cui torna alla mente l'interrogativo posto da Levi Della Vida a proposito del modernismo propriamente detto, «se la condanna spietata del 1907 lo abbia distrutto per sempre, oppure, come il seme dell'inno di Prudenzio, sia morto e sia stato sepolto per rinascere»[88].

---

[87] Le affermazioni di Guitton si trovano in http: //www.montfort.org.br/ita/cartas/guitton2.html. Da segnalare l'errore della datazione della enciclica *Pascendi* al 1906 anziché 1907.

[88] G. Verucci, *L'eresia del Novecento,* cit., pp. 148-149.

L'ombra lunga di Dossetti

Non sembri l'*excursus* storico appena concluso una digressione fine a se stessa. Il cuore del problema che riguarda la "contestazione cattolica", anche quella meno culturalmente attrezzata dei giovanissimi, quali erano i ragazzi di *Diapason*, è infatti il rapporto della Chiesa con il mondo moderno, che ha avuto in positivo una realizzazione plastica con la nuova liturgia, sia per l'adozione delle lingue nazionali, sia per l'apertura all'uso della chitarra durante le funzioni religiose, che segnò di fatto la fine della lunga era gregoriana, pur rimanendo formalmente quello gregoriano il canto proprio della liturgia romana[89].

In tal senso la figura di Dossetti può essere considerata altamente simbolica e proietta la sua ombra lunga sul cattolicesimo politico del dopoguerra, ma anche sul Vaticano

[89] La costituzione *Sacrosanctum Concilium* (1963) prescrisse che al canto gregoriano fosse riservato il posto principale nella liturgia ma previde anche la possibilità di utilizzare "melodie più semplici". Nel post-Concilio le Conferenze episcopali privilegiarono repertori musicali leggeri, anche *pop*, nelle lingue nazionali e il canto gregoriano finì per scomparire quasi del tutto dalla liturgia. Cfr. https: //it.wikipedia.org/wiki/Canto_gregoriano#Il_Concilio_Vaticano_II.

II e sul post-Concilio, quindi sul Sessantotto cattolico, fino all'Ulivo, che mandò definitivamente in soffitta qualunque idea di "cristianità" ed è da alcuni inteso come «una vera e propria rivincita del dossettismo»[90]. La corrente di pensiero che da lui prende il nome è un fenomeno culturale, politico, anche religioso di grande complessità ed è perciò impossibile catalogarla riducendola a etichetta, proprio perché essa non fu soltanto una delle tante correnti della Democrazia Cristiana, ma un progetto, un metodo, una pedagogia, finanche «un tirocinio ascetico» che accentua misticamente, nell'ambito politico, la funzione del servizio[91]; tutti elementi questi che vanno oltre la breve esperienza strettamente politica di Dossetti, durata soltanto sette anni, compresa la partecipazione alla Resistenza come partigiano disarmato e unico presidente cattolico di un CLN provinciale, quello di Reggio Emilia.

Premessa politica del dossettismo, nato quando il capo dei "professorini" cominciò a raccogliere un gruppo di amici in casa del professor Umberto Padovani, a Milano, mentre la guerra ancora infuriava, è l'idea di fondo che dopo il fascismo morente non dovesse rinascere il vecchio Stato liberale, ma una democrazia capace di inserire le masse popolari nel circuito decisionale, uno Stato cioè «che ponesse al vertice della sua autorealizzazione la persona umana»[92]. Dossetti, che non aveva addentellati

---

[90] E. Galavotti, *Il dossettismo. Dinamismi, prospettive e damnatio memoriae di un'esperienza politica e culturale*, in *Cristiani d'Italia*. 2011, www.treccani.it, p. 20.

[91] G. Bianchi-G. Trotta, *Dossetti rimosso*, Jaca Book, Milano, 2016, pp. 22-23.

[92] E. Galavotti, *Il dossettismo,* cit., p. 6.

con il popolarismo sturziano e più in generale con il cattolicesimo sociale, ma era un giurista specializzato in diritto canonico nella Università Cattolica di padre Gemelli, avrebbe parlato in seguito di "democrazia sostanziale" o "integrale", a forte impronta egualitaria. Avrebbe pertanto manifestato simpatia per il laburismo inglese e le teorie economiche keynesiane, collocandosi di fatto nell'alveo del modello socialista democratico europeo. È del resto uno degli artefici dell'articolo 3 della Costituzione, una sorta di architrave, frutto dell'incontro tra la ricerca costituente sua e di La Pira e la sensibilità di un grande socialista attento ai valori della coscienza religiosa come Lelio Basso[93]; l'articolo della democrazia sostanziale, appunto, per cui è «compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese». È anche noto che tra l'ideologia capitalista fondata sulla concezione liberale e l'esperienza, se non l'ideologia, dei movimenti e partiti anticapitalisti, egli considerava più lontana da una visione cristiana del mondo la prima, mentre nei confronti del socialcomunismo, pur ritenendolo ideologia errata, manifestava attenzione e rispetto in quanto derivante da quella che Maritain, uno dei pensatori di maggior riferimento per lui, aveva definito una sorta di «eresia cristiana»[94]. È come se Dossetti avesse

---

[93] R. Bindi, *Quel che è di Cesare.* Intervista a cura di Giovanna Casadio, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 73.

[94] P. Pombeni, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*,

anticipato di una ventina d'anni la celebre distinzione giovannea della *Pacem in terris* tra «errore» ed «errante», tra ideologie e movimenti storici. In quello stesso tempo, del resto, un giovanissimo Ernesto Balducci, futuro dossettiano in senso lato, annotava sul suo diario, due giorni dopo la Liberazione, di aver difeso, in una discussione, «le mie simpatie pel comunismo contro un liberalismo più o meno reazionario»[95].

Altra caratteristica del dossettismo, che sembra essere stata assimilata dai giovani di *Diapason*, più o meno consapevolmente, è la concomitante esigenza di "fare la rivoluzione" sia nello Stato sia nella Chiesa, che rende superficiale, anzi ingannevole, l'etichetta di "cattocomunista" da alcuni affibbiata polemicamente a Dossetti con il corollario di una sua presunta subalternità al PCI. Egli era semmai uno sfidante, un concorrente, come avrebbe voluto essere don Murri del PSI all'inizio del secolo. I veri cattocomunisti, inoltre, si pensi a Franco Rodano, avevano fatto una scelta più radicalmente e realisticamente politica e non propugnavano, come invece Dossetti, riforme religiose ed ecclesiali[96], pur avendo di fronte l'ecclesiologia conservatrice della Chiesa pacelliana. È noto l'aneddoto del colloquio con suo padre in punto di morte, quando Dossetti gli annunciò di voler lasciare la politica, chiedendogli e ottenendo il permesso di dimettersi da deputato. «Ho capito, ti sei

---

il Mulino, Bologna, 2013, p. 53.

[95] B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 96.

[96] P. Craveri, *L'arte del non governo. L'inesorabile declino della Repubblica italiana*, Marsilio, Venezia, 2016, p. 90.

stancato di tentare di fare la rivoluzione nello Stato e adesso vuoi farla nella Chiesa», gli rispose Luigi Dossetti[97]. In effetti Giuseppe Dossetti era stato tra i primi a teorizzare che la riforma del sistema politico e quella ecclesiastica fossero inscindibili[98] e anche sulla base di questa convinzione aveva maturato la decisione di lasciare la politica da sconfitto, dopo scontri durissimi sia pur civili con De Gasperi, che giunse a scrivere una lettera a Pio XII, nei primi mesi del '51, per far mettere in riga il suo avversario interno, accusato di essere a capo di una frazione che «presume di rappresentare la vera dottrina cristiano-sociale e che ritiene di essere depositaria dell'intimo senso della riforma cristiana»[99]. Dossetti lasciò prima la direzione del partito, nel luglio del '51, poi il seggio parlamentare, a giugno del '52. Avvertì che non c'era spazio per la sua linea, fondata su una testimonianza cristiana, essenzialmente spirituale, finanche ascetica come s'è visto, tutt'altro che integralistica o nostalgica dello "Stato cristiano"; quello era piuttosto il tempo del cattolicesimo attivistico, muscolare, quantitativo[100] dominante nella Chiesa di Pio XII e, di conseguenza,

---

97 A. Melloni, *L'utopia come utopia*, in G. Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 1994, p. 55. Cfr. anche A. Picariello, *Dossetti: la politica con un ideale fisso*, in *Avvenire.it*, 13 febbraio 2013. La lucida battuta di Luigi Dossetti fu riferita dallo stesso figlio Giuseppe.

98 A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Viella, Roma, 2016, p. 28.

99 G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile*, cit., p. 227.

100 Cattolicesimo "semipelagiano", lo definiva criticamente Dossetti con riferimento a un'eresia del V secolo che si riallacciava parzialmente a quella del monaco bretone del IV secolo Pelagio. I semipelagiani, presenti soprattutto in Provenza, attribuivano valore all'azione umana in-

nella clerico-moderata DC di De Gasperi. Ma a dispetto delle apparenze era una Chiesa che versava in una crisi profonda, anche di carattere morale[101]. Due anni dopo le prime dimissioni avrebbe sintetizzato così il suo atteggiamento, esprimendo un'altra idea di probabile derivazione rosminiana, il cortocircuito tra cultura della crisi della società e cultura della mancata riforma della Chiesa[102]: «Io ricomincio da zero muovendo da quelle due fondamentali convinzioni che erano alla base della mia posizione del 1940: la catastroficità della situazione civile e la criticità del mondo ecclesiale e la convinzione che esistano dei rapporti tra i due termini»[103].

La "profezia" del padre in qualche modo si avverò. Dossetti portò davvero tutta la sua determinazione di riformatore cristiano nella Chiesa, come avrebbe dimostrato con la sua opera nel Concilio Vaticano II, sui grandi temi della ecclesiologia, del ripudio totale della guerra e della povertà evangelica[104], sulla regolamentazione e organizzazione dei lavori conciliari, per le quali fece valere l'espe-

---

dipendentemente dalla grazia di Dio. Da qui un attivismo che Dossetti giudicava eccessivo in quanto la Chiesa, preoccupandosi di organizzare scuole, ospedali e varie attività sociali, finiva con l'esercitare un influsso esteriore sulla società, che velava però anziché svelare la forza del messaggio evangelico. Cfr. G. Ruggieri, *Giuseppe Dossetti. Cristianesimo e culture*, in http: //www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/01/200620721a.htm.

[101] E. Galavotti, *Il dossettismo,* cit., p. 9.

[102] M. Melloni, *Dossetti e l'indicibile. Il quaderno scomparso di "Cronache sociali": i cattolici per un nuovo partito a sinistra della Dc (1948)*, Donzelli, Roma, p. 35.

[103] G. Bianchi-G. Trotta, *Dossetti rimosso,* cit., p. 99.

[104] G. Galloni, *Dossetti profeta del nostro tempo,* cit., pp. 50-60.

rienza del giurista e del costituente, e con la fondazione della Piccola Famiglia dell'Annunziata[105]. Per l'ampiezza degli orizzonti, e per i più importanti temi fondanti, pur affrontati senza sistematicità teorica, Dossetti ricorda il grande riformatore del secolo precedente, Antonio Rosmini, il cui studio lo aveva probabilmente indotto già nel 1948 a buttare giù «alcuni fascicoletti su una struttura della chiesa pensata in termini nuovi: gli anticipi di quello che fu poi il Concilio, ma senza pensare che ci potesse essere un Concilio»[106]. Punto di riferimento di entrambi fu il radicalismo evangelico, la Chiesa spirituale e povera, un'idea che Dossetti aveva assorbito fin da ragazzo in famiglia e poi dal 1930 grazie alla frequentazione di don Dino Torreggiani, il prete reggiano dei carcerati e degli zingari che gli fece leggere gli scritti sulla povertà di Antoine Chevrier[107], da cui fu segnato. Le adesioni, nel '35, ai Missionari della Regalità, con relativi voti di povertà, castità e obbedienza e al Terz'Ordine Francescano, furono la conseguenza di questa intensa formazione centrata sulla "opzione per i poveri", che lo portò ad assegnare alla povertà, definita

---

[105] L'importanza del ruolo di Dossetti in Concilio, al fianco del cardinal Lercaro e degli altri tre cardinali moderatori, emerge con chiarezza da G. Alberigo, *Transizione epocale,* cit., in particolare il capitolo *Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II*, pp. 393-502 e, in relazione al tema della Chiesa povera e dei poveri, da C. Lorefice, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milano, 2011.

[106] E. Galavotti, *Il giovane Dossetti,* cit., p. 141; G. Alberigo, *Transizione epocale,* cit., p. 395.

[107] Antoine Chevrier, proclamato beato da Giovanni Paolo II nel 1986, fondò a Lione l'Opera della Provvidenza del Prado, nella seconda metà dell''800.

come "dono" di Cristo, un ruolo centrale nella regola della famiglia religiosa da lui fondata[108]. All'affermazione della Chiesa povera e dei poveri Dossetti lavorò quindi in Concilio come perito del cardinale Lercaro e segretario dei quattro cardinali moderatori[109], senza ottenere però i risultati sperati, ma piuttosto un sostanziale isolamento[110]. Lercaro pose questa questione già nella prima sessione in sintonia con papa Giovanni, denunciando che gli schemi preparatori non tenevano conto della povertà quale «aspetto essenziale e originario del mistero di Cristo», ma il Vaticano II non andò «al di là di alcune affermazioni che pur ponendo la questione della povertà della chiesa, resta[ro]no su un piano privo di efficacia»[111].

Rosmini, oggi beato e ritenuto uno degli antesignani del Concilio Vaticano II, nell'Ottocento fu però molto osteggiato, avendo subito nel 1849 la messa all'Indice de *Le cinque piaghe della Santa Chiesa* e de *La costituzione secondo la giustizia sociale*; e dopo la morte, nel 1887, la condanna di quaranta proposizioni tratte dalle sue opere, dalla quale fu riabilitato soltanto nel 2001 da Giovanni Paolo II su proposta del cardinale Ratzinger. Considerato da alcuni, sia pure in senso esteso, un precursore del modernismo[112], il fi-

---

108 C. Lorefice, *Dossetti e Lercaro,* cit., pp. 31-40 e 120-121.

109 D. Saresella, *Cattolici a sinistra,* cit., p. 91.

110 Sull'isolamento di Dossetti-Lercaro in Concilio su questo e altri temi, ad esempio il rifiuto assoluto della guerra, cfr. G. Alberigo, *Transizione epocale,* cit., pp. 495-501.

111 M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., pp. 94-95.

112 Basti pensare a Fogazzaro, che s'ispirò al pensiero di Rosmini, in particolare alle *Cinque piaghe*, per la stesura del romanzo "modernista" per antonomasia, *Il Santo* (1905). Nel modernismo italiano si trovano

losofo di Rovereto continuò per decenni a essere guardato con sospetto all'interno della Chiesa. Le sue *Cinque piaghe*, oltretutto, avevano avuto larga diffusione nel modernismo italiano, che nel suo impegno per una Chiesa più vicina all'originario modello evangelico fu proteso ad agganciarsi a «filoni ecclesiologici mai spentisi del tutto nella tradizione italiana da Dante a Savonarola, da Rosmini a Towianski»[113]. In un convegno a lui dedicato nel 2004 Giulio Andreotti ricordò che nel periodo compreso tra le due guerre la lettura di Rosmini era sostanzialmente interdetta negli ambienti della FUCI e dei Laureati Cattolici[114]. Rosmini e Dossetti sono in altri termini i «grandi rimossi» della cultura e della Chiesa italiana[115], a motivo, si può ipotizzare, del loro radicalismo evangelico.

Alcuni dei cavalli di battaglia di Dossetti (la Chiesa "popolo di Dio", il ripudio radicale della guerra, la Chiesa povera e dei poveri) avevano fatto breccia nella giovane redazione di *Diapason*, grazie soprattutto, è da credere, alle

---

altri echi rosminiani. Cfr. L. Malusa, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 105-106. I cattolici tradizionalisti più estremi, però, accusano senza mezzi termini Rosmini di essere un precursore del modernismo. Cfr. in proposito C. Nitoglia, *Da Scoto a Suarez a Rosmini i pericoli della falsa metafisica*, in http://www.doncurzionitoglia.com/scoto_suarez_rosmini_3.htm#_ftn79, secondo cui l'anti-tomista Rosmini si avvale del metodo sintetico kantiano mescolato in modo spurio al dogma cattolico e pertanto il suo pensiero ricadrebbe automaticamente nella condanna comminata dall'enciclica *Pascendi*.

[113] L. Bedeschi, *Il modernismo italiano. Voci e volti*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995, pp. 30-31.

[114] Cfr. l'articolo di F. Silvestri, *Se torna d'attualità il "pericoloso" modernismo di Rosmini*, in *Europa*, 25 febbraio 2004.

[115] G. Bianchi-G. Trotta, *Dossetti rimosso,* cit., p. 31.

diffuse letture dei principali periodici italiani del riformismo conciliare, cui il giornale dedicò a partire dal quinto numero (marzo 1967) la rubrica *Rassegna delle riviste*, ideata e coordinata da Cesare Roberti[116]. Tra queste almeno due, le fiorentine *Testimonianze*, "mensile di problemi religiosi" di padre Balducci e Danilo Zolo, e *Note di cultura*, "mensile di politica internazionale", erano ascrivibili all'area dossettiana e lapiriana, politicamente ormai emarginata ma straordinariamente viva sul piano culturale. In redazione arrivavano anche la veneziana *Questitalia*, "bozze di politica e di cultura" dell'ex democristiano Wladimiro Dorigo e Stefano Boato, *Aggiornamenti sociali* dei gesuiti milanesi del Centro San Fedele, la genovese *Il gallo*, "mensile di meditazione religiosa" di Nando Fabro, la napoletana *Il tetto* (di cui però non c'è riscontro nella rubrica *Rassegna delle riviste*) e *Vita sociale*, "bimestrale di dialogo" dei domenicani pistoiesi, segnalata da padre Carlo Serra che da quel convento proveniva. In edicola i giovani di *Diapason* compravano regolarmente *Settegiorni*, il battagliero settimanale diretto da Ruggero Orfei e Piero Pratesi, che aveva come riferimento politico la sinistra sociale democristiana di Carlo Donat-Cattin; mentre Cesare Roberti faceva circolare alcune riviste francesi cui era personalmente abbonato: *Esprit*, fondata da Emmanuel Mounier, la francescana *Frères du Monde* e *Informations catholiques internationales*. Alla

[116] Sul numero 5 la rubrica apparve senza alcuna firma, sul 6 e sul 7 fu siglata C. R., quella del numero 8 fu siglata F. P. (Francesco Palma); negli ultimi numeri (9 e 10) fu firmata da tre fra i più giovani redattori (Luciana Aloe, Sandra De Bonis e Paolo Palma), sempre però con la supervisione di Cesare Roberti.

fine del '66 Cesare aveva dato vita, con l'aiuto di chi scrive ma per breve tempo, ad un Centro Studi Documentazione (CSD) per l'autoformazione, che pubblicò almeno cinque schede dattiloscritte ad uso interno su argomenti di grande attualità[117].

Un altro tema dirimente, in qualche modo riconducibile alla riflessione dossettiana, era quello dell'unità politica dei cattolici, del cosiddetto "partito cattolico" e quindi, secondo gli innovatori conciliari, del superamento della DC. È un tema antico. Anch'esso affonda le radici nel modernismo, ma nel secondo dopoguerra aveva assunto sempre più una forte coloritura anticomunista. Il solo Murri tra i modernisti (e abbiamo visto che egli fu un modernista anomalo) era fautore di un partito di ispirazione cristiana, ma autonomo rispetto alle gerarchie cattoliche, che potesse competere con il socialismo da posizioni progressiste. Una tendenza che fin da giovanissimo Buonaiuti aveva contestato scrivendo al più anziano sacerdote marchigiano che il cristianesimo non poteva costituire la base di alcun programma politico. Lo avrebbe ribadito nella sua autobiografia *Il pellegrino di Roma*[118]. Un altro modernista im-

---

[117] Quattro di queste schede sono state ritrovate da Cesare Roberti nel suo archivio. Manca la numero 2. La prima e la terza, rispettivamente dedicate alla guerra del Vietnam e alla rivoluzione culturale cinese, sono traduzioni in sintesi di articoli del direttore di *Esprit*, Jean-Marie Domenach; la quarta, intitolata *Informazioni su alcuni fatti che non suonano come retta interpretazione delle norme conciliari*, riporta episodi di repressione all'interno della Chiesa ad opera dell'Arcivescovo di Madrid e del cardinale Ottaviani; la quinta, intitolata *Note sull'integrismo*, è basata sulla lettura del volumetto di Wladimiro Dorigo *Polemiche sull'integrismo*, edito da La Locusta di Vicenza nel 1962.

[118] G. Sale, *"La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista* cit., pp. 111-112. «Io

portante, padre Giovanni Genocchi, sosteneva a sua volta, sulla stessa linea di Buonaiuti, che «il Cristianesimo fu fondato non per essere subito un movimento sociale, ma un movimento religioso, col suo fine immediato di rinnovare l'individuo e non di sconvolgere la società. Fatti buoni gli uomini […] la società si sarebbe modificata da sé negli ordinamenti suoi senza scosse e senza rivolte»[119]. Neppure Dossetti, che quando cominciò a fare politica non aveva alle spalle, come abbiamo già accennato, alcuna esperienza nel movimento politico dei cattolici, essendo nato nel 1913, propendeva per la formazione di un partito "cristiano" dopo la caduta del fascismo. Nelle riunioni da lui organizzate in casa Padovani tra il 1941 e il 1943, presenti tra gli altri Fanfani, La Pira, Lazzati, erano emerse esitazioni e finanche una fondamentale ostilità verso l'idea del partito unico dei cattolici, con diverse motivazioni: dalla possibile *diminutio* delle potenzialità operative dei cattolici, che meglio avrebbero potuto disseminarsi in vari partiti, alla urgenza di un lavoro culturale di alfabetizzazione politica dei cattolici dopo cinquant'anni di pseudodemocrazia liberale e venti di dittatura fascista[120].

---

sentivo […] che il cristianesimo non può offrire un connotato specifico e inconfondibile a una qualsiasi organizzazione politica»; Murri invece – aggiungeva Buonaiuti – «aveva creato un partito democratico cristiano, egli stesso vittima di un errore invalso ormai da decenni nella mentalità e nella pratica così del cattolicesimo ufficiale come delle correnti politiche nate dalla rivoluzione francese».

[119] G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati,* cit., p. 122.

[120] E. Galavotti, *Il dossettismo* cit., pp. 7-8; E. Galavotti, *Una riserva della Repubblica: la Democrazia Cristiana e la leadership di Giuseppe Dossetti*, in *Storia e Politica*, anno VII, n. 2, 2015, p. 350.

Ancora nel '44, già nata da poco la DC, Dossetti aveva preso posizione contro l'idea del partito unico sulla base di sei rilievi critici, tra i quali svettavano i rischi dell'integralismo e del confessionalismo[121]. Quando le circostanze e le emergenze politiche lo portarono ad impegnarsi al vertice della Democrazia Cristiana tenne comunque fermo il concetto che essa non doveva essere un partito conservatore. E scrisse che se i cristiani finora erano stati «energici e zelanti critici ed oppositori delle varie tendenze rivoluzionarie socialiste», dovevano esserlo ora «delle varie tendenze reazionarie, che sotto l'apparenza della legalità e della giustizia in effetti possono nascondere illegalità ed ingiustizie non meno gravi, anche se meglio dissimulate, di quelle cui talvolta trascendono gli oppressi incompresi e ridotti alla disperazione»[122]. Abbandonando, o più probabilmente mettendo tra parentesi l'originaria ostilità verso il partito unico dei cattolici, Dossetti si appoggiò, forse sarebbe il caso di dire ripiegò, sulla piattaforma culturale del personalismo comunitario di Maritain, che pur con alcuni limiti pre-moderni negli anni '30 aveva avuto il merito di conciliare i cattolici con la democrazia. Essa era caratterizzata dalla critica alla *christianitas* medievale e dall'auspicio

---

[121] E. Galavotti, *Una riserva della Repubblica,* cit., p. 356. Questi in sintesi i sei punti: 1) la Chiesa illumina tutti i sistemi politici ma non può identificarsi con alcuno di essi; 2) i rischi dell'integralismo e del confessionalismo; 3) la possibile mortificazione dei principi nel compromesso con gli altri partiti; 4) l'acutizzazione dell'anticlericalismo e dell'ateismo come reazione; 5) l'inevitabilità della collocazione moderata che avrebbe gettato sulla Chiesa l'ombra dell'oscurantismo; 6) l'antitesi tra le parole "partito", ciò che divide, e "cattolico", che significa universale.

[122] E. Galavotti, *Il dossettismo,* cit., pp. 7-8

di una "nuova cristianità". A loro volta i dossettiani avrebbero criticato «la compromissione della gerarchia e dell'azione cattolica sul piano politico»[123] e preso, con Giuseppe Lazzati, il più mariteniano tra loro, una limpida posizione sull'autonomia dei cattolici in politica con un articolo rimasto famoso, *Azione cattolica e azione politica*, apparso sul quindicinale *Cronache sociali* a novembre del 1948, in cui si faceva propria la distinzione del filosofo francese tra piano spirituale e piano temporale nell'ambito della "unità dei distinti". Con le armi di Maritain (al quale ancora nel '58 veniva impedito dalla Curia romana di ricevere una laurea *honoris causa* alla Cattolica di Milano[124]) essi tentarono di contrastare, come avrebbe ricordato anni dopo uno di loro, Achille Ardigò, sia l'integralismo di Gedda sia il pessimismo storico dei liberal-democristiani De Gasperi e Piccioni, affermando l'idea della speranza come costitutiva dell'agire politico del cristiano[125]. Era questa, forse, la frontiera più avanzata possibile, ma pur sempre conflittuale, sulla quale i cattolici progressisti potevano attestarsi nella Chiesa del tempo, dominata dall'idea di «civiltà cristiana» cara a papa Pacelli, una versione aggiornata dello «Stato

---

[123] G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile,* cit., pp. 218-219.

[124] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea,* cit., p. 340. Il divieto al conferimento della laurea in scienze politiche venne dal cardinale Pizzardo, segretario del Sant'Uffizio. In quello stesso mese di dicembre il Sant'Uffizio fece togliere dalla circolazione il libro *Esperienze pastorali* di don Milani e poco dopo il card. Ottaviani allontanò da Firenze padre Balducci, fondatore della rivista *Testimonianze*. Sono tutti episodi che si collocano all'inizio del pontificato giovanneo.

[125] G. De Rosa, *Convegno di studio, Ancona, 29-1 dic. 1973* in *La Civiltà Cattolica*, 5 gennaio 1974, quaderno 2965, p. 76. L'autore dell'articolo è il padre gesuita Giuseppe De Rosa, firma storica de *La Civiltà Cattolica*.

cristiano» consistente nel «nuovo ordine sociale» di cui la Chiesa «avrebbe dovuto farsi promotrice e garante» attraverso la trasformazione in senso cristiano delle strutture della società civile[126]. Ma era una frontiera pur sempre per alcuni aspetti pre-moderna, come avrebbe sostenuto anni dopo don Bedeschi in un polemico confronto tra Maritain e i modernisti a lui cari: entrambi si erano posti il problema del modo in cui realizzare la presenza cristiana nella storia; ma mentre Maritain se lo pose alla maniera integralistica di Leone XIII, mirando a mantenere la *leadership* della Chiesa nella società e rimanendo esterno alla cultura moderna, il modernismo si calò all'interno di essa e vi trovò motivi nuovi di presenza cristiana nella storia[127].

Dossetti avrebbe però superato il pensiero di Maritain e definito ambigua la dottrina mariteniana di *Umanesimo integrale* (1936) come portatrice di confusione e di scorie, avrebbe ribadito il suo anti-clericalismo, criticando però la separazione tra "sacro" e "secolare" a favore di una religiosità profonda, appunto sacrale, per concludere che al cristiano tocca soltanto di operare con l'esemplarità della sua vita, senza avere la pretesa di imporsi sul mondo, perché «il Signore non ha inteso organizzare attorno al suo

---

126 G. Campanini, *Cattolici e società. Fra dopoguerra e postconcilio*, A.V. E., Roma, 1990, pp. 57-58.

127 G. De Rosa, *Il pensiero politico di Jacques Maritain* cit., p. 76. Secondo l'autore in quell'occasione Bedeschi chiarì che a suo giudizio il modernismo, «nel suo nucleo centrale non fu tanto il tentativo di conciliare scienza e fede, ma piuttosto lo sforzo di conciliare valori profani e valori religiosi al di fuori d'ogni ipoteca integralista: donde la necessità da esso sentita del riconoscimento dell'autonomia assoluta dei valori profani dai valori religiosi» (*Ivi*).

nome la sfera della società temporale. Non ha preparato i suoi discepoli ad assumere il comando della cosa pubblica, li ha preparati ad essere perseguitati per il suo nome»[128]. Con questa presa di distanze dal pensiero di Maritain è come se Dossetti fosse tornato alle radici del suo breve impegno politico, quando aveva espresso ostilità verso il partito cattolico, nelle riunioni in casa del professor Padovani. Disse infatti che aveva fatto la Democrazia Cristiana «in fondo per pura obbedienza, stupendo qualche amico, per esempio, che si meravigliava che con certe idee noi potessimo fare la Democrazia Cristiana, e farla anche con una certa convinzione, con un certo slancio»[129]. Lasciandosi alle spalle Maritain, Dossetti abbandonava qualunque idea di "cristianità" in politica, sacrale o profana che fosse[130], e quindi, in definitiva, l'idea del partito cattolico

---

[128] Questa l'efficace sintesi di un discorso dossettiano del 1962 in G. Forcesi, *Cattolici e politica nel Dossetti del '62*, in *c3dem. Costituzione Concilio Cittadinanza*, 12 febbraio 2015. È la recensione del volume cit. G. Dossetti, *Gli equivoci del cattolicesimo politico*. Il curatore A. Barchi sostiene, in modo convincente, che il superamento del personalismo di Maritain (e di Mounier) da parte di Dossetti era già emerso con la costituzione, nel novembre del 1946, dell'associazione *Civitas Humana*. Sul tema cfr. anche L. Elia-P. Scoppola, *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 79-80; P. Giuntella, *Dossetti oltre il mito e gli stereotipi*, in *Il Margine*, n. 8-9, 1997, p. 100 (qui dalla rete).

[129] G. Dossetti, *Gli equivoci del cattolicesimo politico,* cit., p. 134.

[130] Da questo punto di vista Dossetti appare in realtà più vicino alla posizione di Mounier, il discepolo discorde di Maritain, del quale era anche un attento lettore. Mounier infatti, aveva preso presto le distanze dal concetto di "nuova cristianità" di Maritain ritenendolo ambiguo e rivelatore di una non sopita nostalgia del Medioevo, mentre a suo giudizio il rapporto tra cristianesimo e civiltà avrebbe dovuto svilupparsi essenzialmente sul piano dell'animazione delle coscienze. E questa è

nelle sue varie declinazioni, anticipando in tal modo le conclusioni del Vaticano II. E tornava in qualche modo a far prevalere Rosmini, che per primo nell'Ottocento aveva spostato l'accento dalla categoria della "cristianità" a quella di "Chiesa" come popolo di Dio, che diffidava anzi del termine "cristianità" e sottolineava invece che la missione civile della Chiesa non derivava dal suo rapporto con il potere, «ma piuttosto dalla sua vocazione mistica e profetica, che si esprime nell'interiorità delle coscienze e da esse si espande, quasi per interiore sovrabbondanza, nel corso stesso della civiltà»[131]. Questo è Rosmini, ma potrebbe essere anche Dossetti.

È significativo, a proposito di questo tema centrale nel nostro discorso, che la prima rubrica *Rassegna delle riviste* di *Diapason* segnali due articoli del dicembre 1966 di *Questitalia*, la testata più battagliera sul versante della critica all'unità politica dei cattolici: uno di Valerio Chetti sui rapporti tra le ACLI e la DC, che già nel titolo contiene la definizione di «restaurazione aggiornata» di cui s'è detto sopra, l'altro di Dorigo intitolato *Sull'unità politica dei cattolici*. La tesi centrale, fedelmente riportata da *Diapason*, è che la «contestazione teorica fondamentale dell'unità politica dei credenti non nasce sul piano di un giudizio politico contingente dato su un partito più o meno "di sinistra" (in questo caso essa sarebbe indubbiamente opportunistica)

---

anche nella sostanza la posizione di Dossetti. Cfr. in proposito G. Campanini-P. Nepi, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, A.V.E., Roma, 1992, pp.111-115 e, per i rapporti di Dossetti con il pensiero di Mounier, G. Galloni, *Dossetti profeta del nostro tempo,* cit., pp. 65-75.

[131] G. Campanini-P. Nepi, *Cristianità e modernità*, cit., pp. 54-55 e 59.

ma sul piano di un assioma […] che cioè la politica (come qualsiasi altra attività mondana) non è attività ordinata o ordinabile sul metro di valori e di fini religiosi, e per essa diventa quindi indifferente lo *status* di appartenenza religiosa dell'operatore, sì che ogni giudizio sui singoli fatti politici sarà dato attraverso il filtro naturale della coscienza morale del singolo che resta, è noto, il foro più inviolabile del giudizio umano». Più Buonaiuti che Maritain.

Sul numero 8, di dicembre 1967, si segnalava, sempre da *Questitalia*, un articolo sulla contestazione delle ACLI alla DC, in cui Marco Boato sosteneva che non si doveva parlare di «inquietudine», come dicevano i democristiani per minimizzare, ma «di un motivato dissenso dei lavoratori cattolici» che, come è noto, avrebbe portato l'associazione a fare un anno dopo la "scelta socialista". Nel numero 10, però, si registrava una sorta di arretramento rispetto alle posizioni più radicali in materia di unità politica dei cattolici a proposito della dichiarazione della Conferenza episcopale italiana pubblicata sull'*Osservatore Romano* il 24 gennaio 1968, che ribadiva l'unità politica con vari richiami alla *Gaudium et spes*. Contemporaneamente, però, *Diapason* dava conto del convegno organizzato a Bologna da *Questitalia* per la formazione di una nuova sinistra laica che sarebbe nata, secondo Dorigo, «con molto dolore per la DC in quanto [avrebbe operato] nel partito una disgregazione».

La CEI che aveva approvato il documento pre-elettorale, intitolato *I cristiani e la vita pubblica*, era presieduta dal cardinale Giovanni Urbani, il patriarca di Venezia, «riformatore cauto, ma dotato di un certo pragmatismo», che

Paolo VI aveva scelto, dopo la lunga presidenza Siri, per quello che è stato definito «un aggiornamento conciliare nella continuità con gli schemi precedenti di relazione con il potere politico»[132].Con questo documento i vescovi intervenivano ancora una volta nella contesa politica italiana, la prima dopo il Concilio, smentendo di fatto l'indicazione conciliare sulla «legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali dei cattolici». Sostenevano infatti che questa regola non poteva essere considerata generale, ma doveva essere adattata alle circostanze storiche che per l'Italia – spiegò a commento *La Civiltà Cattolica* – erano date dalla presenza della Santa Sede sul territorio nazionale e dalla persistenza del pericolo comunista[133]. Nella scheda su *Aggiornamenti sociali* di marzo *Diapason* dava conto delle «vivacissime polemiche» suscitate dal documento dei vescovi, citando in particolare i settimanali del PCI e del PSIUP e, per la sinistra cattolica, il mensile *Questitalia* e il gruppo Maritain di Rimini, tra i più agguerriti, mentre definiva «equilibrata» la posizione di altre due testate cattoliche progressiste, *Il Regno* dei padri dehoniani di Bologna, e *Settegiorni*, vicina al democristiano Donat-Cattin, che avevano denunciato «l'eccessiva strumentalizzazione del documento da parte di coloro che ad esso si sono opposti»; e dava un giudizio positivo sia sulla scelta dei vescovi di pubblicare il testo molto prima delle elezioni, che si sarebbero tenute quattro mesi dopo (19-20 maggio), sia per averlo diffuso come documento e non sotto forma di appello, come avveniva in passato. Per gli aspetti formali dell'intervento

---

132 A. Santagata, *La contestazione cattolica,* cit., p. 38 e p. 16.

133 G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi,* cit., p. 89.

episcopale avevano anche ragione visto che i toni erano effettivamente diversi da quelli del passato, come notarono la teologa Adriana Zarri e la rivista *Il tetto*[134]. Era comunque una posizione abbastanza contraddittoria rispetto alla china che i giovani di *Diapason* avevano ormai preso, come meglio vedremo; e dava l'errata sensazione (ma erano pur sempre ragazzi dell'Azione Cattolica!) di una prevalenza, anche al loro interno, della lettura più moderata del Concilio nel senso della "restaurazione aggiornata" di papa Montini, che piaceva molto alla Democrazia Cristiana. Il partito scudocrociato, all'epoca guidato da Mariano Rumor, aveva infatti tutto l'interesse a dimostrare che c'era «continuità tra la lezione politica del Vaticano II e l'esperienza del cattolicesimo democratico da Sturzo a De Gasperi», nel tentativo di bloccare l'emorragia in atto di intellettuali e quadri favorevoli al superamento del partito unico dei cattolici sulla base della interpretazione più radicale, e a nostro giudizio corretta, del Concilio.

La DC si comportava come se con il Vaticano II la Chiesa «avesse finalmente elevato a dottrina la tradizione democratico-cristiana sull'autonomia politica dei cattolici e sulla laicità»[135]; ma era una interpretazione di comodo. In realtà il Concilio aveva dato la stura a un movimento centrifugo in ambito cattolico di cui fu parte il sempre più serrato dialogo tra intellettuali cattolici e marxisti, a livello internazionale, che in Italia culminò, dopo il volume pioneristico *Il dialogo alla prova* di Mario Gozzini (Vallecchi,

---

[134] D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione,* cit., p. 427.

[135] A. Santagata, *La contestazione cattolica,* cit., p. 115 e p. 138.

1964)[136], nella pubblicazione, nel '66, di due libri altrettanto importanti, scritti peraltro da sacerdoti: *La Sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti* di Lorenzo Bedeschi, edito da Guanda e *Marxismo e cristianesimo* del salesiano Giulio Girardi, edito dalla Cittadella di Assisi. Un libretto divulgativo di Girardi su questo argomento circolava anche nella redazione di *Diapason*. A monte di questo dialogo c'erano, senza voler andare troppo indietro nel tempo, le comuni preoccupazioni sulla situazione internazionale dopo la crisi dei missili di Cuba e il nuovo stile del pontificato giovanneo che s'incarnò nella *Pacem in terris*, pubblicata l'11 aprile 1963, con la famosa distinzione tra «errore» ed «errante» di cui s'è detto; che non fu cosa da poco visto che capovolgeva il concetto affermato da Pio XII solo sette anni prima, per mettere in guardia i cattolici dalla distensione kruscioviana, circa l'inscindibilità tra fatto storico e ideologia[137]. Da parte comunista c'era stata pertanto una forte accelerazione della linea di apertura verso i cattolici, sia con il decimo congresso del PCI (dicembre 1962), in cui si affermò che la coscienza religiosa avrebbe potuto dare un contributo alla costruzione del socialismo, sia con un importante discorso di Palmiro Togliatti a Bergamo, qualche settimana prima della pubblicazione della *Pacem*

---

[136] È interessante ricordare che l'intellettuale cattolico fiorentino aveva frequentato in gioventù casa Buonaiuti e che quale direttore di una collana della casa editrice Vallecchi progettava di pubblicare anche testi su Blondel, Newman e von Hügel, tre colonne del pensiero modernista anche in senso lato. Cfr. D. Saresella in *Dal Concilio alla contestazione,* cit., p. 20.

[137] L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 207.

in terris, quando il segretario disse che il suo partito non accettava più la concezione «ingenua ed errata» per cui l'ampliamento delle conoscenze e il mutamento delle strutture sociali in senso socialista avrebbero fatto venir meno le convinzioni religiose; e ribadì che la coscienza religiosa avrebbe dato un valido apporto alla via italiana al socialismo[138]. Nel '64 ci fu un primo incontro tra intellettuali marxisti e cattolici a Parigi, ma ancor più importante fu quello svoltosi ad aprile del 1966 a Chiemsee, in Baviera, dal titolo *Umanità cristiana e umanesimo marxista* in cui i partecipanti (i teologi Metz, Rahner e Girardi e i filosofi marxisti Garaudy e Luporini) concordarono che i due umanesimi avrebbero dovuto abbandonare ogni forma di integralismo; e perciò ad un cristianesimo conciliare doveva corrispondere un neo-marxismo[139].

Un forte campanello d'allarme suonò però per la DC soprattutto al momento del rifiuto, da parte di molti intellettuali cattolici, di partecipare al convegno che Rumor volle organizzare a Lucca dal 28 al 30 aprile del '67 sotto il titolo *L'impegno e i compiti dei cattolici nel tempo nuovo della cristianità*. All'origine del convegno c'era una lettera, apparsa su *Il Popolo*, firmata da cinque personalità della cultura vicine alla DC (Vittore Branca, Sergio Cotta, Gabriele De Rosa, Cornelio Fabro e Vittorino Veronese) che prendeva spunto dallo scadimento dei valori culturali della vita pubblica e nei partiti per dire che la DC era chiamata a ribadire la propria «profonda ispirazione cristiana e umana»

---

[138] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea,* cit., p. 351; D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione,* cit., p. 275.

[139] L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti* cit., pp. 211-214.

nel solco della sua migliore tradizione: «da Romolo Murri a Luigi Sturzo, da Francesco Luigi Ferrari ad Alcide De Gasperi». Al convegno furono invitate le più importanti riviste dell'area cattolica, ma molti direttori declinarono l'invito contestando la pretesa della DC di rappresentare tutti i cattolici sul piano politico. Dissero no *Testimonianze*, *Il gallo*, *Il tetto*, *Relazioni sociali*, *Questitalia* e *Note di cultura*. Gian Paolo Meucci e Mario Gozzini, di *Testimonianze*, vi parteciparono a titolo personale; Gozzini vi prese la parola, accusò la DC di aver rallentato lo sviluppo di una coscienza religiosa dei cattolici italiani e chiese l'eliminazione dell'aggettivo "cristiana" dal nome del partito. Il rifiuto a partecipare alla iniziativa democristiana era venuto praticamente da tutte le testate assiduamente seguite e recensite da *Diapason*; e *Questitalia* poi commentò con soddisfazione che la fine dell'unità politica dei cattolici era cominciata «nelle coscienze, nella comunicazione, nella lotta»[140]. In questo contesto, infatti, cominciò a maturare l'idea della presentazione di una decina di candidature cattoliche nelle liste senatoriali PCI-PSIUP, con la regia di Giorgio Napolitano, all'epoca, sia pure informalmente, vice del nuovo segretario Luigi Longo. Ma sorsero molte perplessità e contrasti; alcuni come Dorigo e Gozzini paventarono il rischio di un integralismo di sinistra; e per quella scadenza elettorale l'operazione non andò in porto. Proprio in quei mesi lasciarono la DC dirigenti come Lidia Menapace, di Bolzano, e l'emiliano Corrado Corghi, nonché il presidente regionale delle ACLI della Lombardia, Gian Mario Al-

[140] D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione* cit., pp. 406-415; A. Santagata, *La contestazione cattolica,* cit., p. 129.

bani. Quest'ultimo fu poi eletto come indipendente nelle liste PCI-PSIUP al Senato nel '68[141] insieme ad un altro solo cattolico, Adriano Ossicini.

[141] *Ivi*, pp. 416-430.

“Nel Vietnam non è mai Natale”

La grande politica, o meglio la grande storia, fece la sua apparizione su *Diapason* con il terzo numero, 5 luglio 1966. Era l’editoriale *Gli USA nel Vietnam*, firmato da Cesare Roberti. Due pagine di limpida, serena e severa critica della politica americana, definita come una «nuova crociata anti comunista» alla quale la grande stampa italiana si era prestata. L’autore ricordava l’originario appoggio degli Stati Uniti al dittatore Diêm, anche attraverso l’invio di consiglieri militari, in violazione degli accordi di Ginevra del 1954, che costituì l’inizio dell’intervento americano in Indocina. E si domandava: « […] è giusto per “contenere” il comunismo servirsi di una dittatura? È lecito calpestare i diritti naturali delle persone per “preservarle” dal pericolo del comunismo? […] I dittatori militari non sono un male come quelli comunisti? Ma poi questa politica non finirà per rafforzare il comunismo che spesso si sviluppa per il desiderio di libertà e democrazia del popolo?». Naturalmente venivano duramente stigmatizzati i bombardamenti sul Vietnam del Nord, con accuse di genocidio, si chiedeva la neutralizzazione del Vietnam. Sullo sfondo di quell’editoriale c’era una critica radicale agli Stati Uniti

che andava oltre l'*escalation* militare asiatica e s'intrecciava con il diffuso desiderio, in tante parti del mondo, d'indipendenza economica e politica dal colosso americano che, pur avendo subito lo smacco della fallita invasione anti-castrista della Baia dei Porci (1961), continuava a intervenire pesantemente nelle questioni interne dei paesi latinoamericani, sia in modo diretto, con lo sbarco dei *marines* a Santo Domingo (1965) per abbattere il governo democraticamente eletto di quel Paese, sia indirettamente, appoggiando colpi di stato militari come in Brasile (1964) e in Argentina (1966)[142]. C'era anche una grande apertura alla Cina comunista, con la richiesta del riconoscimento di Pechino da parte delle Nazioni Unite perché non si poteva ignorare «l'attiva realtà di 730 milioni di esseri umani». Quest'ultima sarebbe diventata una presa di posizione ripetuta di *Diapason*, in linea del resto con gli auspici di Paolo VI. Il giornale manifestò sempre simpatie maoiste, tipiche di tutto il movimento sessantottino, contrapponendo il comunismo cinese "buono" a quello sovietico "cattivo", fino ad esaltare la figura di Mao Tse-tung e a sostenere che la sua Cina rifiutava «la società del benessere per costruire una civiltà morale a fianco dei popoli sottosviluppati»[143]. A sinistra era nato un nuovo mito, alimentato dal concetto di "rivoluzione culturale" e dallo slogan della "rivoluzione

---

[142] M. Flores-A. De Bernardi, *Il Sessantotto,* cit., p. 18.

[143] *Diapason* n. 6, maggio 1967, articolo di Cesare Roberti *La Cina è vicina*. Nelle sale cinematografiche era appena uscito l'omonimo film di Marco Bellocchio, una storiaccia di trasformismo politico e ipocrisie borghesi in cui sembrano avere caratteristiche morali positive soltanto alcuni giovani idealisti di simpatie maoiste, sia pure inconcludenti fautori di una lotta armata controproducente.

ininterrotta", che ricordava la "rivoluzione permanente" di Trockij[144]; e i ragazzi di *Diapason* lo avevano fatto proprio.

Il tema della guerra del Vietnam in quei mesi era diventato caldissimo. In ottobre Gianni Morandi e Mauro Lusini, avevano partecipato al Festival delle rose di Roma con il brano di Franco Migliacci (musica dello stesso Lusini) *C'era un ragazzo che come me amava i Beatles e i Rolling Stones*, che esprimeva il generale, crescente sentimento giovanile anti-americano e subì numerose censure, al punto che già in occasione della prima esibizione televisiva i cantanti furono costretti a dire «adesso è morto ta ta ta ta» anziché «adesso è morto nel Vietnam». La canzone ebbe un successo straordinario; Joan Baez infiammò le platee giovanili cantandola in italiano nella tournée del marzo 1967 a Bologna, Roma e Milano. A quella edizione del Festival delle rose anche Carmen Villani e l'autore, Umberto Napolitano, concorsero con una canzone pacifista, sia pure priva di riferimenti espliciti al Vietnam, *Mille chitarre contro la guerra*, che ebbe anche un premio. Pochi versi bastavano però a far capire che il tema era quello: «Io mi unisco a voi ragazzi d'oltreoceano che con le chitarre combattete […] Tutti uniti con le chitarre, le nostre chitarre contro la guerra»; «Ehi amico Bob che canti da laggiù, le tue canzoni arrivano fino a noi»[145]. L'universo giovanile era insomma in ebollizione anche in Italia e la guerra del Vietnam era il principale detonatore della imminente esplosione.

---

[144] A. Lepre, *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1942 al 1992*, il Mulino, Bologna, 1993, pp. 250-251.

[145] Cfr. in rete le voci Wikipedia *Festival delle rose 1966* e *C'era un ragazzo che come me amava i Beatles e i Rolling Stones*.

Anche il successivo numero di *Diapason*, dicembre 1966, fu dedicato essenzialmente alla guerra nel Vietnam. A cominciare da una bella foto di copertina che raffigurava un soldato americano inginocchiato, il fucile nella mano sinistra, davanti a un presepe su cui era stata posta la scritta *Bethlehem Vietnam*. Seguivano quattro articoli, di Irene Scarnati, Cesare Roberti e Francesco Palma, raggruppati sotto il titolo a tutta pagina *Shalom*, nei quali prendeva corpo, illustrata da fotografie drammatiche sulle violenze della guerra contro persone inermi, un'analisi terzomondista della situazione internazionale. Il mondo non era diviso «tra comunisti e anticomunisti, tra est e ovest, ma, piuttosto, tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati, tra Nord e Sud»; e il dovere di aiutare i popoli sottosviluppati, che stavano diventando sempre più poveri, poneva «l'esigenza di ridurre o di abolire le spese militari». Un riquadrato in neretto era dedicato alla breve enciclica *Christi Matri* (15 settembre), contro le catastrofi provocate da tutte le guerre, con cui Paolo VI indiceva nel mese di ottobre suppliche per la pace alla Vergine del Rosario e stabiliva che il 4 ottobre, anniversario del suo viaggio alle Nazioni Unite, venisse celebrato in tutto il mondo cattolico come «giorno di impetrazione per la pace». *La Civiltà Cattolica* sottolineava che l'appello del Pontefice era rivolto soprattutto all'Indocina, dove i combattimenti erano ormai estesi alla Cambogia, al Laos e alla Thailandia, e rischiavano di assumere dimensioni mondiali[146].

In realtà con la guerra vietnamita era venuto al pettine il nodo della mancata fondazione teologica del discorso sul-

[146] A. Santagata, *La contestazione cattolica*, cit., p. 145.

la pace nell'era atomica, che il Concilio non aveva sciolto nonostante gli sforzi profusi da alcuni padri come Lercaro (assistito da Dossetti) per addivenire a un pronunciamento "profetico" di drastica condanna della guerra e messa al bando delle armi nucleari, che superasse definitivamente la teoria della "guerra giusta". L'episcopato americano, capitanato, è il caso di dire, dall'arcivescovo di New York, cardinale Spellman, ordinario militare degli Stati Uniti, era riuscito a contrastare la condanna indiscriminata della guerra e delle armi nucleari; e perciò il capitolo della *Gaudium et spes* dedicato ai temi della pace e della guerra risultò di compromesso, un arretramento rispetto alla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII: la guerra era condannata ma non proscritta, occorreva impegnarsi per giungere a un accordo tra le nazioni che la interdisse, ma intanto si riconosceva ai governi il diritto alla legittima difesa[147]. Nell'aprile del '67 il cardinale Lercaro tornò sull'argomento, che gli stava molto a cuore come vedremo a breve, invitando a considerare il testo conciliare come una testimonianza, anziché come una esposizione della dottrina cristiana nei suoi fondamenti; e ribadì che «l'ipotesi di una guerra legittima e di proporzionata difesa – tipica di una certa dottrina scolastica – non p[oteva] più trovare riscontro nelle condizioni effettive di nessuna possibile guerra, a questo stadio di potenza distruttiva delle armi sia atomiche, sia convenzional»[148]. «Se verrà la guerra marcondiro'ndero/ Se verrà la guerra marcondiro'ndà /Sul mare e sulla terra marcondiro'ndero/ Sul mare e sulla terra chi ci salverà?

---

[147] G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea,* cit., p. 421.

[148] A. Santagata, *La contestazione cattolica,* cit., p. 143.

/Ci salverà il soldato che non la vorrà /Ci salverà il soldato che la guerra rifiuterà», avrebbe scritto di lì a poco Fabrizio De André, il cantautore più amato dai ragazzi di *Diapason*, insieme al Guccini di *Auschwitz* e *Dio è morto*.

Il mondo cattolico era in subbuglio e mal sopportava l'impegno puramente diplomatico di Paolo VI a favore della pace. Il Circolo Maritain di Rimini, una delle roccaforti del progressismo cattolico, aveva preso spunto dalle ripetute dichiarazioni del cardinale Spellman (gli Stati Uniti stavano combattendo una «guerra santa» e i soldati oltre che la patria stavano quindi «servendo Dio») per chiedere al Papa «scandalizzati e sgomenti» di dissociarsi da queste dichiarazioni, di non rimanere inerte, perché il Sermone della Montagna non ammetteva «interpretazioni restrittive o "americane", ma solo l'interpretazione che salva e protegge l'uomo: immagine di Dio massacrata oggi nel Vietnam e altrove»[149]. Il '67 per le truppe americane era cominciato male, con il fallimento dell'offensiva sul delta del Mekong. Negli Stati Uniti, ma anche in Europa, si intensificarono le manifestazioni contro la guerra. Alcune imponenti, come a New York, il 16 aprile, dove si radunarono mezzo milione di persone. Ma anche a Roma, Firenze, Napoli e in tante altre città, con scontri e feriti.

Il 26 giugno era morto don Milani, il 9 ottobre fu ucciso Che Guevara, dopo essere stato catturato da un reparto anti-guerriglia dell'esercito boliviano assistito da agenti speciali della CIA. *Diapason* dedicò il suo ultimo numero

---

[149] Il testo integrale della lettera del 1° gennaio 1967, corredata da venti firme, in M. Boato (a cura), *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, Marsilio, Padova, 1969, pp. 85-87.

dell'anno a questi due personaggi mettendo la foto del "Che" in copertina e aprendo il giornale con due articoli sul "prete dei poveri". Alla povertà era dedicato anche il servizio fotografico sul Natale introdotto da un breve articolo di Maria Gentile, che motivava la crudezza delle immagini con una frase di padre Balducci: «Bisogna rovinare la nostra tranquillità». Il giornale era già in stampa quando giunse la notizia della visita lampo di Johnson a Roma, di ritorno dall'Asia, il 23 dicembre, culminata in un colloquio a quattr'occhi con Paolo VI[150], vero motivo della sosta italiana del presidente degli Stati Uniti. La redazione decise che *Diapason* non poteva non parlarne e fu quindi stampato a parte e inserito nel giornale un volantino che venne anche distribuito il giorno di Natale davanti alle chiese cosentine di Santa Teresa e San Domenico, all'uscita dalle messe. Era stampato su carta gialla e intitolato *Nel Vietnam non è mai Natale*. Johnson vi era accusato di malafede, gli Stati Uniti di genocidio, il governo italiano di essere corresponsabile della politica americana poiché l'Italia faceva parte della NATO. «Johnson ha fatto Natale a casa propria. Noi pure, nelle nostre case, abbiamo festeggiato col Natale la pace e l'amore di Cristo. Ma ogni uomo di buona volontà ricordi che nel Vietnam non è mai Natale», erano le parole conclusive del volantino. Seguiva una breve nota in grassetto nella quale il "Gruppo di Diapason", questa la firma, si diceva consapevole che la sua presa di posizione avrebbe provocato le ire di molti cattolici, auspicava l'incontro e il

[150] Il presidente degli Stati Uniti incontrò prima il presidente della Repubblica, Saragat, il presidente del Consiglio, Moro, e il ministro degli Esteri, Fanfani; poi papa Montini in Vaticano.

dialogo con i gruppi e le persone di idee diverse che la condividevano e affermava infine solenne: «Crediamo che sia giunto il momento di "comprometterci", perché è assurdo che i Cristiani debbano arrivare sempre per ultimi».

Era un testo duramente anti-americano, ma non criticava Paolo VI. Vi si diceva infatti che «solo la nostra fede di cattolici e il rispetto per la persona del papa» potevano far pensare che le nuove promesse di Johnson per una pace onorevole avrebbero avuto un seguito. Una posizione simile fu espressa in quei giorni anche da quaranta studenti di teologia del seminario di Verona, in una lettera aperta in cui si invitavano i cristiani a prendere una chiara posizione contro la guerra americana e a costruire la pace[151]. A Paolo VI, e con tono decisamente polemico, indirizzò invece una lettera aperta il direttivo del Circolo Maritain di Rimini.Gli veniva chiesto di fare non «da intermediario politico nei conflitti che l'imperialismo internazionale del denaro provoca sistematicamente nel mondo» ma di essere «Pastore intransigente e appassionato, dalla parte degli oppressi, anche se ciò può esigere l'abbandono di certi veli diplomatici così caratteristici della azione vaticana». Si richiamava il Papa al dovere di individuare «le cause vere della guerra» anziché manifestare inutilmente «viva e dolorosa apprensione», essendo la guerra il frutto non della cattiveria «di questo o di quell'uomo politico» ma «il frutto naturale del capitalismo e dell'imperialismo, bollati anche da Lei nella *Populorum Progressio* come sistemi nefasti». Mossi «dal desiderio fraterno – concludevano – che la storia di

[151] Il testo integrale in M. Boato (a cura), *Contro la chiesa di classe,* cit., pp. 59-60.

domani, assieme ai "silenzi di Pio XII" non debba iscrivere anche i silenzi, o i pasticci, di Paolo VI»[152]. La proliferazione degli appelli per la pace, puntualmente uniti alla condanna della politica americana, si intensificò nella seconda metà del '67 e all'interno del mondo cattolico militante si fece sempre più forte la pressione su Paolo VI affinché uscisse dalle ambiguità diplomatiche. Fabrizio Fabbrini, uno dei maggiori esponenti del dissenso cattolico romano, pioniere dell'obiezione di coscienza in Italia e amico del Pontefice, gli scrisse una lettera aperta, all'indomani «dell'inaspettato, improvviso, notturno, clandestino incontro con Johnson, incontro che ha mortificato le speranze di quanti lottano e soffrono per la pace». Lo esortava a sciogliere «finalmente il silenzio sul genocidio che si sta compiendo nel Vietnam. Attendiamo – aggiunse – che Tu esprima un completo dissenso dalla posizione degli Usa, chiamando con il loro nome i crimini di guerra americani»[153].

Erano due posizioni inconciliabili, quella "diplomatica" di Paolo VI e quella "profetica" chiesta dai suoi critici. Il Papa aveva scelto la via della mediazione di pacelliana memoria, il miraggio in nome del quale Pio XII aveva sacrificato «il suo prestigio e la sua stessa onorabilità innanzi alle vittime del nazismo». Montini ne era stato testimone e proseguiva su questa strada, convinto però di poter ri-

---

[152] Il testo integrale della lettera, datata 25 dicembre 1967, *ivi*, pp. 103-106.

[153] Il testo integrale della lettera, datata 31 dicembre 1967, *ivi*, pp. 174-175. Su questa e altre prese di posizione, anche più favorevoli o indulgenti sul comportamento di Paolo VI, cfr. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione,* cit., pp. 354-364.

uscire[154]. Di questa linea faceva parte la proclamazione, fatta dal Pontefice l'8 dicembre festa dell'Immacolata, del capodanno 1968 come Giornata mondiale della pace, con il coinvolgimento di tutte le istanze politiche, «per dare un'eco planetaria all'offerta della mediazione vaticana». La lettera di Paolo VI fu recapitata con un'auto targata CdV anche nella sede del PCI in via delle Botteghe Oscure[155]. Ma anche questo nodo stava per venire al pettine e il tema, eluso al Concilio con il compromesso della *Gaudium et spes*, che aveva costretto Lercaro (e Dossetti) a desistere dalle posizioni più radicali in senso evangelico[156], deflagrò provocando una grande lacerazione. In occasione della Giornata della pace, il 1° gennaio 1968, il cardinale Lercaro non tacque e rese esplicito, nell'omelia pronunciata in cattedrale, il dissenso di fondo dalla linea diplomatica di Paolo VI, che il 22 dicembre, rivolgendosi al Sacro Collegio, aveva ribadito l'equidistanza chiedendo sì la fine dei bombardamenti americani ma anche che il Vietnam del Nord («l'altra parte belligerante») desse «un segno di seria volontà di pace». Parlando della guerra Lercaro disse, in-

---

154 A. Melloni, *La pace e la città. Contesti e sviluppi del conferimento della cittadinanza onoraria di Bologna al card. Giacomo Lercaro (dicembre 1965-febbraio 1968)*, in N. Buonasorte (a cura), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968,* il Mulino, Bologna, 2004, p. 165.

155 *Ivi*, p. 168.

156 G. Battelli, *Lercaro, Dossetti, la pace e il Vietnam "1° gennaio 1968"*, in N. Buonasorte (a cura), *Araldo del Vangelo,* cit., p. 234. Il riferimento è alla decisione del cardinal Lercaro di rinunciare, nell'ottobre 1965, alla lettura pubblica del suo intervento sulla pace, in Concilio, per attenuare l'impatto delle enunciazioni contenutevi, che erano in contrasto con quelle di papa Montini.

vece, a un certo punto: «Intendo riferirmi, come voi ben capite, alle insistenze che si fanno in tutto il mondo più corali – e delle quali si è fatto eco il Papa nel recentissimo discorso ai Cardinali – perché l'America (al di là di ogni questione di prestigio e di ogni giustificazione strategica) si determini a desistere dai bombardamenti aerei sul Vietnam del Nord». Questo nel quadro di una visione basata sulle «radicali esigenze del Vangelo circa la rinunzia alla violenza», per cui la Chiesa non deve «far mancare il suo giudizio dirimente – non politico, non culturale, ma "puramente religioso" sui maggiori comportamenti collettivi […] La Chiesa non può essere "neutrale", di fronte al male da qualunque parte venga: la sua via non è la "neutralità" ma la "profezia"». Parole che costarono a Lercaro, dopo qualche settimana, la sostanziale rimozione, avendo Paolo VI accettato improvvisamente le sue dimissioni per raggiunti limiti di età, che sedici mesi prima aveva respinte, con la motivazione ufficiale non veritiera delle precarie condizioni di salute[157].

A *Diapason* sfuggì questo passaggio cruciale della storia della Chiesa italiana, che maturò a fine gennaio ma fu reso pubblico il 12 febbraio. I giornalisti in erba bucarono la notizia, come si dice in gergo; nessun cenno, neanche nella *Rassegna delle riviste* del numero 9 di marzo 1968, pro-

---

[157] *Ivi*, p. 256. Il saggio di Battelli è una minuziosa ricostruzione della vicenda, in cui si dimostra che quello del 1° gennaio e altri quattro discorsi sul tema della pace, pronunciati o inviati dal cardinal Lercaro in dicembre, erano stati redatti da don Dossetti. Cfr. anche *Omelia nella solenne celebrazione in Cattedrale del 1° Gennaio 1968*, testo integrale pubblicato nell'inserto speciale *Omaggio al Cardinale Giacomo Lercaro*, in *Testimonianze*, n. 101, gennaio-febbraio 1968.

babilmente per una sfasatura temporale di tipo postale[158]. Eppure due delle riviste normalmente recensite, *Testimonianze* e *Questitalia*, diedero coraggiosamente conto della vicenda, in particolare la testata fiorentina che in coda al numero 101 di gennaio-febbraio 1968 pubblicò un inserto speciale intitolato *Omaggio al Cardinale Giacomo Lercaro*. Era preceduto a metà fascicolo da due foto, quella del presule rimosso e quella di un giovane vietcong insanguinato e in posizione di resa, corredate dalla frase di Lercaro: «L'America desista dai bombardamenti sul Vietnam del Nord. La Chiesa questo lo deve dire, anche se a qualcuno dispiacesse». Presentando l'inserto speciale, il periodico di padre Balducci parlò senza mezzi termini di «destituzione», definendo l'evento come il «più grave del post-concilio italiano». Lercaro restava per la rivista fiorentina «il vescovo che più sicuramente [aveva] incarnato lo spirito di Papa Giovanni e del Concilio e che con maggiore chiarezza, al di là di ogni reticenza diplomatica, [aveva] operato per la

---

[158] Il disguido temporale è la motivazione più plausibile del "buco" visto che nel n. 9 di *Diapason* del marzo 1968, il primo dopo gli eventi bolognesi, furono recensiti il numero 100 del 1967 di *Testimonianze*, interamente dedicato a don Milani, e gli ultimi due numeri del 1967 di *Questitalia*. Nel numero 10 di *Diapason* (maggio '68) non risultano invece recensioni di *Testimonianze* (sospeso l'invio?) mentre viene recensito il numero 118-119 di *Questitalia*, che si occupò del caso con una lunga nota intitolata *Le "dimissioni spontanee" del card. Lercaro*. La recensione di *Diapason* riguarda però soltanto il convegno svoltosi il 25 febbraio a Bologna «per la formazione di una nuova sinistra che rompa l'unità politica dei cattolici». Si può ipotizzare, in questo caso, che la notizia della rimozione di fatto dell'Arcivescovo di Bologna sia stata ritenuta "vecchia", ma anche che nei giovani di *Diapason* l'interesse per i fatti politici prevalesse ormai su quello per i fatti religiosi.

pace chiedendo la sospensione dei bombardamenti aerei sul Vietnam del Nord, e sostenendo il dovere di tutta la Chiesa di fare altrettanto»[159].

Un altro grande tema che il Vaticano II affrontò, ma su cui, come per la pace, lo abbiamo già accennato, non riuscì a concludere con una posizione radicalmente evangelica, fu quello della povertà, o meglio della Chiesa povera e dei poveri. Tema anche lercariano e dossettiano, come s'è visto parlando dell'impegno profuso dal cardinale e dal suo perito conciliare nel costante contatto con il "gruppo Chiesa dei poveri" promosso dal teologo francese Paul Gauthier, che si riuniva nel Collegio belga, a Roma. Lercaro e Dossetti avevano addirittura una posizione più avanzata e radicale rispetto a questo gruppo, nel senso di voler dare alla esigenza espressa da Gauthier un fondamento teologico, non soltanto empirico, sociale o emotivo, poiché non si trattava di un tema qualunque «ma in un certo senso dell'unico tema di tutto il Vaticano II»[160].

Il discorso sulla povertà, con particolare riguardo al crescente divario tra nord e sud del mondo, apparve sulle pagine di *Diapason* soprattutto a partire dal n. 6, maggio 1967, con un lungo articolo di Piero Piersante dedicato alla *Populorum progressio*, che si apriva con un occhiello tratto dal paragrafo 83 dell'enciclica: «Che i ricchi sappiano almeno che i poveri sono alla loro porta e fanno la posta agli avanzi dei loro festini». Della *Populorum progressio* si dava un giudizio decisamente positivo. Leggendola ci si sentiva

---

159 *Omaggio al Cardinale Giacomo Lercaro,* cit., in *Testimonianze*, gennaio-febbraio 1968.

160 C. Lorefice, *Dossetti e Lercaro,* cit., pp. 137-138.

infatti «animati da uno spirito nuovo» perché l'enciclica si presentava «come una parola nuova» che avrebbe dato «un netto e più chiaro indirizzo alla dottrina sociale della Chiesa». Nel numero successivo, però, ottobre 1967, si dava conto sinteticamente dei principali articoli dedicati al documento paolino dalle principali riviste cattoliche e ci si soffermava con simpatia sul giudizio critico contenuto nell'editoriale di *Questitalia* intitolato *Un'Enciclica progressista che restaura la dottrina sociale* chiosando: «Nell'ambito del mondo cattolico italiano, crediamo che ben pochi hanno il coraggio di commenti coraggiosi e spregiudicati come questi». Forse siamo davanti ad una piccola svolta nella linea del giornale, che emerge in tutta la sua radicalità nel numero 8 di dicembre: la copertina mostrava Ernesto "Che" Guevara, che era stato ucciso il 9 di ottobre, l'articolo di apertura era dedicato a *Il prete dei poveri*, don Milani, che era scomparso alla fine di giugno; notizia, questa, che stranamente non aveva trovato posto nel numero precedente. L'adesione alle scelte di don Milani è totale, e va nel senso del radicalismo evangelico: all'indomani della ordinazione sacerdotale, nel '47, don Lorenzo viene mandato in «uno sparuto borgo di montanari e contadini, di poveri insomma» e decide «di diventare uno di loro»; perché capisce che «solo vivendo come loro ed insieme a loro, facendo proprie le loro esigenze, si può presentare ad essi un messaggio evangelico che non sia un'astrazione da quella realtà». Poteva sembrare «un prete fanatico», «un comunista», secondo la mentalità corrente, ma era invece «soprattutto un sacerdote umile» che aveva messo in crisi «il nostro atteggiamento nei confronti dei poveri: l'atteg-

giamento della Chiesa, della Scuola, dello Stato»[161].

Questo radicalismo evangelico, che riguardava anche la figura di Charles de Foucauld[162], si fondeva, nello stesso numero con un'impostazione politica di chiara derivazione marxista nell'articolo *"Che" Guevara un appello alla nostra coscienza*, firmato da Cesare Roberti e Francesco Palma. È questa la vera svolta politica di *Diapason*. Fin dalle prime battute si parlava di ipocrisia della educazione borghese che induceva a dire bene dei morti anche se avevano fatto paura in vita. Perciò il "Che" bisognava «chiamarlo bandito» oppure «trarre dalla sua vita le logiche conclusioni». Gli autori utilizzavano la formula allora in voga a sinistra della «divisione internazionale del lavoro», sostenevano che le nazioni capitalistiche avevano interesse a conservare lo *status quo* e che «i ricchi non [avevano] mai ceduto nulla che non fosse stato strappato loro con la forza», negavano che fosse utile «chiedere a certa gente di destinare ai poveri le "briciole del proprio festino"»; per cui «se la Chiesa è Chiesa dei poveri, [era] dalla loro parte che si d[oveva] schierare, dimenticando i suoi legami con il mondo della ricchezza». Elogiare la povertà materiale di fronte a chi non aveva di che mangiare poteva suonare derisione o astrazione; bisognava invece «contrapporre una visione attiva dell'impegno dei cristiani a favore dei poveri, una loro

---

161 Cfr. *supra*, p. 24.

162 Il numero 9 di *Diapason* dedicò a de Foucauld la copertina e un ritratto scritto da Piero Piersante. Fratel Carlo di Gesù, proclamato beato nel 2005 da Benedetto XVI, si era fatto povero tra i poveri e morì in Marocco nel 1916, durante un assalto di predoni al fortino che aveva costruito attorno all'eremo di Tamanrasset per proteggere la popolazione dalle incursioni.

concreta e costante preoccupazione per chi è sfruttato». Il capitalismo era ormai giunto, altra eco marxista, «nella fase estrema del capitalismo», la violenza dei popoli che lottavano per liberarsi dall'oppressione era legittima; in molte situazioni, anzi, la non violenza era «una fuga dalla realtà», scrivevano Cesare e Francesco citando da *Frères du Monde* un articolo del domenicano Jean Cardonnel, che sarebbe diventato il principale esponente della teologia della liberazione in Francia. Infine l'approdo esplicito al socialismo (con chiare simpatie per la Cina di Mao e altrettanto chiara antipatia per l'Unione Sovietica, accusata, con le parole della rivista di estrema sinistra *Quaderni Piacentini*, di sostenere le oligarchie reazionarie latino-americane): la lotta che porta al potere le classi popolari «trova la sua soluzione, i suoi risultati finali, in strutture politiche di tipo socialista».

Tra don Milani e Rosa Luxemburg

Il dado era tratto. *Diapason* si schierava apertamente a sinistra ma con caratteristiche ben precise: le sue simpatie andavano alle esperienze e ai pensatori del campo marxista che mettevano al centro del loro impegno politico e intellettuale la formazione di un "uomo nuovo" e quindi la coscienza, il volontarismo, i valori etici; a coloro i quali per dirla in termini marxiani, privilegiavano la sovrastruttura rispetto alla struttura. Quindi non il burocratico, meccanicistico, deterministico "socialismo reale" che era stato costruito a Mosca, ma la "rivoluzione culturale" cinese, Mao-Tse-tung, Che Guevara. Entrambi avevano preso le distanze dal modello sovietico: il comandante Guevara sosteneva che senza una rivoluzione morale l'edificazione del socialismo andava incontro a gravi rischi, e che la qualità più importante per un rivoluzionario era quella di essere guidato dai sentimenti d'amore e solidarietà; il presidente Mao poneva al centro della sua azione politica la coscienza, la soggettività dell'uomo, la trasformazione

del suo mondo soggettivo oltre che di quello oggettivo[163]. Erano scuole di pensiero che sui giovani cattolici transitati a sinistra avevano certamente un maggiore fascino rispetto al grigiore dell'era brezneviana da poco cominciata nell'Unione Sovietica. Successivamente i giovani di *Diapason* maggiormente impegnati nella nuova avventura politica, che li caratterizzò come cattolici della diaspora, avrebbero mantenuto questo orientamento idealistico, volontaristico e fondamentalmente anti-sovietico simpatizzando per Rosa Luxemburg, la rivoluzionaria polacca naturalizzata tedesca, martire della rivolta spartachista, che aveva tentato di conciliare democrazia e socialismo ed era entrata in contrasto con Lenin, al cui modello di partito "giacobino", inteso come avanguardia del proletariato, opponeva l'idea di un partito fondato sulla democrazia consiliare. La Luxemburg, che nel '67 Editori Riuniti aveva fatto conoscere in Italia attraverso la raccolta degli *Scritti politici* a cura di Lelio Basso, era anche il punto di riferimento di altri cattolici, ad esempio Lidia Menapace, che ancor oggi si definisce luxemburghiana, o Giuseppe (Beppe) Gozzini, il primo obiettore di coscienza, che si era politicamente formato su Marx e Rosa Luxemburg e aveva aderito al gruppo dei *Quaderni rossi* di Raniero Panzieri, che criticava il PCI da sinistra[164]. A sua volta il socialista luxemburghiano Basso, ammiratore di Giovanni XXIII, era il *leader* politico

---

[163] G. Vaccaro, *Le idee degli anni Sessanta*, cit., in particolare l'ultimo capitolo intitolato *L'uomo e il socialismo. Che Guevara e Mao-Tse-tung*, pp. 145-161.

[164] G. Gozzini, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz, la Resistenza, il Concilio e oltre*, Libri Scheiwiller, Milano, 2006, p. 242.

di sinistra più vicino al dissenso cattolico. E poi c'era la casa editrice milanese Jaca Book, sorta dallo stesso *humus* di Comunione e Liberazione, che nel 1970 pubblicò ben due libri di questa comunista "eretica": *Rosa Luxemburg vive. Inediti di Rosa Luxemburg* e *Introduzione all'economia politica*.

Più in generale, il pensiero della rivoluzionaria polacca fu una componente essenziale dell'originaria cultura sessantottina prima che la «deriva» leninista[165] prendesse il sopravvento in Italia, superando i tentativi di correzione della dottrina tradizionale, ad esempio quello di Panzieri, e accomunando di fatto *Potere operaio*, *Avanguardia operaia*, *Lotta continua* e finanche il *Manifesto*, nelle cui *Tesi per il comunismo* (1970) sarebbe stata indicata come obiettivo la conquista dello Stato secondo il principio leninista della dittatura del proletariato. «Veniva così sancita la liquidazione della cultura degli anni Sessanta con la conseguente interruzione della politicizzazione delle masse che essa aveva reso possibile»[166] e veniva pertanto liquidato il fondamentale filone del "pensiero antiautoritario" rappresentato in quegli anni soprattutto dal capo della gioventù socialista tedesca, Rudi Dutschke. L'icona del '68 Dutschke, anche lui di formazione luxemburghiana, fautore di un "socialismo di libertà" e dell'unità tra cristiani e marxisti sulle grandi questioni relative alla emancipazione umana; convinto assertore della indissolubilità delle idee di democrazia e socialismo secondo la lezione di Rosa Luxemburg, al punto da chiedersi se non sarebbe stato più corretto ormai usare il concetto di

---

[165] Questa la definizione di G. VACCARO in *Le idee degli anni Sessanta,* cit., p. 22.
[166] *Ivi*, pp. 16-17 e 20-23.

«libera società» anziché quello di socialismo «troppo compromesso dai regimi burocratici dell'Europa dell'Est»[167].

Nella ricerca delle date simbolo, tipica della storiografia per gli eventi epocali, il luglio del '67 è stato individuato, con buoni argomenti, come l'antefatto culturale che precede immediatamente il Sessantotto, quando a Londra si svolse un importante convegno internazionale intitolato *Le dialettiche della liberazione*. Era organizzato dagli psichiatri londinesi Ronald Laing e David Cooper e vi parteciparono, tra tanti intellettuali illustri, il filosofo tedesco naturalizzato statunitense Herbert Marcuse, un'altra icona di quegli anni con il suo *L'uomo a una dimensione*, il filosofo francese Lucien Goldman e l'economista marxista americano Paul Sweezy, fondatore della prestigiosa *Monthly Review*. La premessa del manifesto programmatico era che «tutti gli uomini sono in catene» perché nel mondo prevaleva «la schiavitù della povertà e della fame, la schiavitù della sete di potere, della spinta al prestigio sociale, al possesso» di cui la guerra del Vietnam e la fame del Terzo Mondo erano espressione. A questo «regno del terrore […] perpetrato e perpetuato su vasta scala» era un dovere contrapporsi[168]. Che fossero due rappresentanti dell'antipsichiatria i promotori dell'evento, denota la peculiarità antiautoritaria delle origini del movimento per il quale si potrebbe anche affermare che i moti del '68 furono una sorta di linguaggio

---

[167] *Ivi*, pp. 128-131 e p. 142. L'11 aprile del 1968 Dutschke, famoso all'epoca come Rudi il Rosso, fu vittima di un attentato a Berlino, a colpi di pistola, per le cui conseguenze sarebbe morto undici anni dopo, all'età di trentanove anni.

[168] M. Flores-A. De Bernardi, *Il Sessantotto,* cit., pp. 58-59.

in senso lato che «mira[va] a costruire uno spazio politico destinato non alla conquista del comando sulla società ma al libero esercizio della comunicazione intersoggettiva»[169]. Come se la lotta politica fosse essenzialmente occupazione di luoghi, comprese come sappiamo le chiese, «per trasformarli in spazi di vita alternativa e in centri di aggregazione generazionale», al di fuori di ogni tentativo di «presa del potere»[170]. Era nata cioè una controcultura giovanile che s'intrecciava con le culture d'avanguardia «in uno scambio reciproco che prende[va] da queste ultime stili e linguaggi e riceve[va] dalla prima una dimensione di massa e una politicizzazione più chiara»[171]. Questa osmosi è probabilmente all'origine di quello che nel giudizio globale sul fenomeno '68 è stato definito l'eclettismo, o meglio il sincretismo del movimento, la sua «caratteristica più sorprendente»; non tanto la convivenza di filoni diversi «ma l'incontro e la reciproca fecondazione degli opposti: l'esaltazione della violenza con la diffusione […] della teoria e della pratica della non-violenza, l'ateismo militante con un cristianesimo alla ricerca della autenticità del messaggio originario di Gesù, l'esaltazione di quella che Godard ha chiamato "un'idea cretina della libertà" ("è vietato vietare") con l'idealizzazione dello stalinismo»[172].

---

169 S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni novanta*, Marsilio, Venezia, 1992, p. 348.

170 M. Flores-A. De Bernardi *Il Sessantotto,* cit., p. 176.

171 M. Flores, *Il secolo mondo. Storia del Novecento, II. 1945-2000*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 418.

172 P. Ortoleva, *Le culture del* '68, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini, N. Tranfaglia, cit., p. 46.

In Italia, a differenza che altrove, il Sessantotto ebbe fin dall'inizio anche caratteristiche marcatamente cattoliche, e quindi una sua originalità. I giovani cattolici, e questo lo si può cogliere anche sfogliando *Diapason*, erano in prima linea nella denuncia delle insufficienze legislative di fronte all'avvento dell'università di massa e nelle richieste di riforma degli organismi rappresentativi studenteschi e del rafforzamento della vita associativa negli atenei e nelle scuole superiori. Ma presto nei confronti delle reali intenzioni delle classi dirigenti prevalse lo scetticismo, influenzato dalla lettura della *Lettera a una professoressa* della Scuola di Barbiana, il testo "classista" di don Milani che uscì a fine maggio del 1967, un mese prima della sua morte[173], in cui si rivendicava l'eguaglianza dell'accesso al sapere come condizione di liberazione umana[174]. La *Lettera* divenne in breve tempo un manifesto di tutto il '68, anche per i non credenti, tanto più che alla radicale critica sul carattere classista della scuola italiana si accompagnava una critica altrettanto forte alla scuola confessionale, non in quanto tale ma per il fatto che fosse anch'essa scuola «borghese» e «di classe», che proponeva ai ragazzi «il Dio quattrino». Quasi contemporaneamente, durante le agitazioni milanesi, i giovani cattolici del movimento presero una posizione

---

[173] G. Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Marsilio, Venezia, 2014, pp. 234-235.

[174] È il giudizio di Marco Boato, uno dei protagonisti della contestazione cattolica a Trento (insieme a Mauro Rostagno e ai futuri brigatisti Renato Curcio e Mara Cagol, anch'essi di provenienza cattolica). Secondo Boato l'umile libro di don Milani fu punto di riferimento e stimolo di lotta per il movimento studentesco più dei testi di Marcuse. Cfr. D. Saresella, *Cattolici a sinistra,* cit., p. 130.

ancor più netta mettendo in discussione l'aggettivo "Cattolica" dell'università fondata da padre Gemelli[175], che poi più volte occuparono. Gli studenti cattolici, in altre parole, furono in prima linea anche quando il movimento passò dalla fase riformista a quella rivoluzionaria; si può anzi sostenere con dovizia di esempi che il Sessantotto accelerò la radicalizzazione del mondo cattolico e il passaggio per molte realtà associative dalla critica al dissenso, culminato nella occupazione della cattedrale di Parma e nella dolorosa vicenda dell'Isolotto (1968), coinvolgendo finanche realtà "istituzionali" di quell'area come le ACLI, che nei convegni di Vallombrosa posero fine prima al collateralismo con la DC (1969) e poco dopo fecero la scelta anticapitalista avanzando con il giovane presidente Gabaglio l'"ipotesi socialista" (1970). Tra il '67 e il '69 in ambito cattolico ci fu una fioritura di gruppi spontanei, da quelli più interessati alla dimensione politica a quelli più sensibili al discorso religioso. Essi diedero vita all'Assemblea dei gruppi ecclesiali e successivamente alle Comunità di base, erano coordinati prevalentemente dalla rivista *Questitalia* e si collocavano a sinistra del PCI. Da queste realtà, all'inizio degli anni '70, sarebbero nati anche in Italia i Cristiani per il socialismo, collegati alla teologia della liberazione latinoamericana[176].

Le agitazioni studentesche, che avevano avuto un prologo a Pisa nel 1963 con l'occupazione della facoltà di chimica contro l'aumento delle tasse universitarie e per l'introduzione di una rappresentanza studentesca nel consiglio di

---

[175] M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia,* cit., pp. 163-164 e 169-170.
[176] D. Saresella, *Cattolici a sinistra,* cit., p. 134 e pp. 140-141.

facoltà, ebbero una intensificazione a causa della presentazione nel '65 della riforma universitaria Gui, il "famigerato" disegno di legge n. 2314 (detto "il ventitré-quattordici") che nei fatti intendeva introdurre un sistema di iscrizioni a numero chiuso, per contrastare il quale quello stesso anno ci fu la seconda occupazione dell'ateneo pisano[177]. Antesignana delle occupazioni del '68 vero e proprio fu però quella dell'Università Cattolica di Milano, nel novembre del 1967, che partì dalla contestazione dell'aumento della tassazione di oltre il 50 per cento stabilito dal consiglio di amministrazione, che se fosse stato messo in pratica l'avrebbe resa l'università più cara d'Italia. Al centro della controversia, che ebbe naturalmente un'immediata eco nazionale, c'era la questione di principio del diritto allo studio per i giovani provenienti dai ceti sociali più disagiati[178]; ma sullo sfondo c'era soprattutto il disagio per l'esclusione di quell'ateneo dal rinnovamento post-conciliare, e quindi la contestazione dell'autoritarismo delle autorità accademiche che avevano vietato, ad esempio, una raccolta di firme contro l'intervento americano nel Vietnam e la pubblicazione sul giornale degli studenti di un articolo in

---

[177] D. della Porta, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia,* cit., p. 27; M. Battini, *Note storiche sugli studenti estremisti e sulle agitazioni nell'Università pisana (1966-1975)*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini, N. Tranfaglia, cit., p. 276. La prima occupazione dell'Università di Pisa, il Palazzo della Sapienza, era stata proclamata nel febbraio del '64 dal parlamentino degli studenti, l'ORIUP, e suscitò le prime reazioni repressive delle autorità accademiche, con la sospensione degli studenti dagli esami.

[178] R. Lumley, *Il movimento studentesco di Milano* in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini, N. Tranfaglia, cit., p. 269.

cui si denunciava la mancanza di libertà nella vita dell'ateneo[179].

In quelle settimane gli studenti cattolici divennero anche protagonisti della radicalizzazione delle posizioni nell'Università di Pisa, con relative occupazioni e scontri con la polizia. Alcuni settori dell'Intesa, la tradizionale sigla associativa cattolica che faceva parte della giunta del moderato ORIUP (Organismo Rappresentativo Universitario Pisa), si spostarono infatti verso il movimento che, guidato dall'UGI (Unione Goliardica Italiana, sinistra), aveva assunto posizioni sempre più estreme[180]. *Diapason* ha in un certo senso documentato questo passaggio di posizione con un articolo rimasto giustamente famoso tra i giovani della contestazione cosentina, intitolato *Caro Piero*. Era la lettera che Franco Calomino, studente cattolico del primo anno di ingegneria a Pisa e uno dei cinque "garanti" della redazione, scrisse a caldo al caporedattore di *Diapason*, Piero Piersante, il 20 gennaio 1968, al termine di una giornata di violenti scontri con la polizia che gli facevano ancora sentire «un senso di nausea e di ribellione» per essere stato testimone delle cariche, dei pugni, dei calci, delle manganellate, dell'esplosione dei lacrimogeni, dei lividi e del sangue. Franco s'improvvisò eccellente cronista, ma diede anche un taglio politico al suo pezzo, che fu pubblicato sul numero 9 di *Diapason*, a marzo. Fin dalle prime battute

---

179 A. Lepre, *Storia della prima Repubblica* cit., p. 225. La critica circa la costante esclusione della Cattolica dal rinnovamento post-conciliare è stata avanzata da Mario Capanna che di quel movimento studentesco fu il *leader*.

180 M. Battini, *Note storiche sugli studenti estremisti,* cit., p. 279.

mise in guardia Piero dalle cronache che si sarebbero lette sui «giornali borghesi». Scrisse di non aver «mai visto tanta brutalità». Lui era uno di quelli portati a credere che le accuse di violenze alla polizia fossero esagerazioni dei «soliti comunisti», ma ora confessava: «I soliti comunisti non esagerano, adesso lo so». Raccontò un episodio bellissimo. Finiti gli scontri, gli studenti si sedettero per terra in piazza XX Settembre, controllati a vista dalla polizia che presidiava il vicino ponte sull'Arno. Qualcuno tirò fuori una Costituzione e cominciò a leggerne gli articoli sulle libertà politiche e civili, che tutti ripetettero ad alta voce rivolti agli uomini in divisa. Ma la conclusione fu amara: quel giorno Franco aveva capito che era «sempre più difficile rinunciare alla violenza, quando di essa si fa uso – e che uso – contro di noi. Spero che gli studenti vogliano restare studenti, e non diventare guerriglieri. Ma se sarà necessario, quale via dovrà prendere uno di noi?». A soli tre mesi dall'articolo su Che Guevara, il *Caro Piero* di Franco Calomino ribadiva l'approdo del nucleo storico di *Diapason* alle posizioni della sinistra politica extra-parlamentare.

Era però cominciata la dispersione del gruppo, a causa delle partenze dei più grandi per varie sedi universitarie. Cosenza non aveva ancora l'università. L'UNICAL di Arcavacata, primo rettore Beniamino Andreatta, sarebbe nata nel '72, anche come frutto delle proteste studentesche di quegli anni, e fu la prima università della regione. Nel giro di un anno i cinque "garanti", che di *Diapason* erano il motore principale, lasciarono la città: Franco Calomino e Pietro Mari per andare a studiare ingegneria a Pisa, Francesco Palma giurisprudenza a Siena, Piero Piersante me-

dicina alla Cattolica di Roma, Cesare Roberti giurisprudenza a Torino. Intanto era scoppiato il '68 propriamente detto, ma il giornale nella sua versione in carta patinata uscì per l'ultima volta proprio a maggio, il mese simbolo di quell'anno con i suoi moti parigini, quando il '68 divenne '68, quando il movimento apparve «più simile alla rivoluzione»[181]. Roma aveva però preceduto Parigi: il primo marzo c'era stata la "battaglia" di Valle Giulia, con centinaia di feriti, sia tra i poliziotti sia tra i manifestanti. Un lungo articolo del numero 10, intitolato *Università in bottiglia*[182], faceva il punto della situazione con analisi e proposte e confermava nella sostanza, pur con qualche contraddizione e oscillazione, l'adesione di *Diapason* alla controcultura del movimento studentesco: si denunciavano il dispotismo e l'assenteismo dei professori ordinari e «il degradante servilismo» degli assistenti, si bollava il sistema universitario italiano come classista (e il piano Gui lo confermava), si sottolineava la scarsa rappresentatività degli organismi rappresentativi degli studenti, si giustificavano le occupazioni degli atenei, pur riconosciute come antidemocratiche, in quanto erano «una risposta violenta ad un atto violento», erano cioè da considerarsi violenza

---

[181] M. Flores-A. De Bernardi, *Il Sessantotto,* cit., p. 71.

[182] Era firmato da Enzo Stancati, Paolo Palma, Carlo d'Ippolito e Francesco Palma. Il titolo ricordo di averlo fatto io. In una certa contraddizione con le tesi di questo articolo, che sottolineava i limiti degli organismi rappresentativi studenteschi, il numero 10 si apriva con la lettera indirizzata al preside del "Telesio" Giovanni Giallombardo (*Signor preside*), nella quale nove studenti di varie classi, quasi tutti redattori di *Diapason*, chiedevano l'istituzione di un Comitato Rappresentativo Studentesco.

nei riguardi degli studenti sia il dispotismo dei docenti sia la selezione di tipo classista. La copertina era dedicata a Martin Luther King, il leader pacifista dei diritti civili degli afroamericani ucciso a Memphis il 4 di aprile; l'articolo di Irene (Scarnati), Margherita (Gentile) e Francesco (Palma) era intitolato *La forza di amare*. King «non aveva armi. La sua forza era l'amore». In un riquadrato pochi versi di Evtushenko: «Quel proiettile lo ha ucciso, ma con quel proiettile io sono rinato. E sono rinato negro». Otto giorni dopo, il 12 di aprile, a Berlino ci fu l'attentato a Rudi Dutschke, ma probabilmente il giornale era già in stampa e non ne parlò.

I ragazzi di *Diapason* non immaginavano che quello sarebbe stato l'ultimo numero in carta patinata. Continuarono a fare gruppo e progettarono un viaggio presso le riviste della loro formazione, una sorta di pellegrinaggio attraverso le capitali del cattolicesimo progressista e del dissenso: Napoli, Firenze, Milano, Venezia. Lo chiamarono "il viaggio di *Diapason*" e in effetti su ventinove partecipanti, quasi tutti per l'intero percorso, i "diapasoniani" furono quindici, altri erano loro sorelle e fratelli. Ma il vero organizzatore, capace per la sua rete di rapporti e l'autorevolezza riconosciuta di fissare incontri con padre Balducci e La Pira a Firenze, con Stefano Boato a Venezia, con i gesuiti del San Fedele a Milano, fu padre Carlo, per cui quello da lui guidato fu insieme il viaggio di *Diapason* e del Movimento Studenti di Azione Cattolica del "Telesio". Si svolse dal 4 al 13 settembre, a ridosso di eventi importanti di quell'*annus mirabilis*: oltre alla criticatissima *Humanae vitae* (29 luglio), l'invasione sovietica della Cecoslovacchia (20-21 agosto) e,

sempre in ambito cattolico, l'occupazione della cattedrale di Parma (15 settembre), che fu sgomberata poche ore dopo dalla polizia; un'azione «per molti aspetti improvvisata, figlia com'era di quel clima di giocosa insubordinazione che si respirava negli atenei»[183]. Parma fu però la miccia della più grave lacerazione avvenuta in quegli anni nella Chiesa italiana, ricca di conseguenze per la diaspora cattolica: lo scontro tra l'arcivescovo di Firenze, Florit, e la comunità parrocchiale dell'Isolotto di don Mazzi, che trasse appunto origine da una lettera di solidarietà inviata dalla parrocchia fiorentina ai promotori dell'occupazione della cattedrale. Considerata l'età dei partecipanti, quello di *Diapason* fu un viaggio anch'esso mirabile. Conobbero da vicino personaggi carismatici come padre Balducci e La Pira, che li raggiunse per un caffè alla trattoria Il Bargello. La proprietaria non credette ai suoi occhi quando lo vide arrivare; si portò le mani ai capelli e andava cantilenando su e giù per il locale armata di cencio: «Il signor Sindaco, il signor Sindaco!».

Il '68 studentesco volgeva già al termine; la fiammata di maggio si spegneva. Potenti forze, anche occulte, avevano cominciato a prendere le contromisure per mantenere lo *status quo*, e intensificarono il loro impegno in senso conservatore quando, nei primi mesi del '69, cominciarono a muoversi gli operai. Il miracolo economico italiano del quinquennio '58-'63 era stato realizzato soprattutto grazie ai bassi salari e al crescente impiego di forza lavoro dequalificata. All'inizio degli anni '60, però, c'era stata una ripresa delle lotte operaie, a cominciare dal settore metalmecca-

[183] A. Santagata, *La contestazione cattolica,* cit., p. 184.

nico sull'asse Torino-Milano. La diffusa mobilitazione dei lavoratori aveva avuto come effetto una forte crescita dei salari reali, che coincise peraltro con la piena occupazione ma provocò l'erosione dei profitti. Le imprese pensarono di porvi rimedio con l'aumento dei prezzi, scaricando cioè l'aumento dei salari sui consumi, e quindi sui salari reali, ma anche incrementando la produttività attraverso la riduzione del costo del lavoro e la razionalizzazione dei processi produttivi in fabbrica[184]. In epoca di centro-sinistra, pertanto, e sembra incredibile, le condizioni di vita dei lavoratori erano peggiorate, sia in termini economici sia per il lavoro in fabbrica! Furono questi i prodromi della ripresa delle lotte operaie alla fine degli anni '60, che sarebbero culminate nell'"autunno caldo" del '69. I superstiti di *Diapason* erano ormai in sintonia con la sinistra di derivazione marxista e vollero caratterizzarsi sempre più come gruppo politico. Avevano anche cominciato a frequentare il circolo di cultura *Mondo nuovo*, crocevia della sinistra cosentina, animato da Totonno Lombardi, un commerciante di tendaggi e tappezzeria di vasta cultura e relazioni intellettuali a sinistra, che forniva libri, riviste e consigli di lettura. Affittarono addirittura una sede di due stanze in piazza Campanella, di fronte a San Domenico, e fecero uscire in versione ciclostilata quello che sarebbe stato l'ultimo numero, a gennaio o febbraio[185]; e da semplice

---

[184] M. Flores-A. De Bernardi, *Il Sessantotto,* cit., pp. 130-138.

[185] Il numero 11, "ciclostilato in proprio", uscì senza data, una delle sciatterie per le quali chi scrive non può non fare autocritica essendone in buona parte responsabile. Il riferimento alla circolare del ministro della Pubblica Istruzione Fiorentino Sullo, che concedeva il diritto di assemblea agli studenti delle scuole medie superiori, consente però di

"Periodico studentesco" *Diapason* divenne "Periodico studentesco di impegno politico". Il direttore continuava ad essere l'avvocato Giuseppe d'Ippolito, sempre capogruppo della Democrazia Cristiana nel Consiglio comunale di Cosenza, che firmò così, a sua insaputa, un giornale esplicitamente schierato sulle posizioni della sinistra extra-parlamentare, per giunta da solo, poiché quel numero 11 era privo di altre firme! Tre i pezzi pubblicati: un documento del Liceo "Parini" di Milano intitolato *Analisi della scuola di classe*; il documento *Scuola e sistema* elaborato con lo stile di *Lettera a una professoressa* da un gruppo di Pero (Milano) che faceva capo a don Cesare Sommariva, un prete operaio che era stato espulso dall'Alfa Romeo; infine un articolo sulla circolare del ministro Sullo che istituzionalizzava le assemblee studentesche nelle scuole, intitolato significativamente *Un autoritarismo aggiornato*. Contemporaneamente i superstiti di *Diapason* diedero vita al Gruppo Lorenzo Milani e a un Collettivo di lavoro Chiesa e Stato che pubblicò un lungo documento in cui si sottolineava l'appartenenza degli autori alla comunità ecclesiale e il loro impegno volto al recupero della «essenza evangelica» della Chiesa[186].

---

datare la pubblicazione, con ogni probabilità, tra la seconda metà di gennaio e il 24 febbraio del 1969. Sullo, infatti, nominato ministro della Pubblica Istruzione il 12 dicembre 1968 nel primo governo Rumor, emanò la circolare n. 22 sulle assemblee studentesche il 17 gennaio del '69 e si dimise il 24 febbraio in polemica con il suo partito, la DC.

[186] Cfr. P. Gallo, *Cambiare il mondo cambiare la vita! Il '68 a Cosenza*, Effesette, Cosenza, 1992, con prefazione di Giacomo Mancini. Il libro di Gallo, un militante della sinistra cosentina detto Chen Po-ta, ha avuto una nuova edizione, leggermente diversa, con il titolo *Il '68 a Cosenza. Testimonianze e immagini di una rivoluzione sociale*, Pietro Macchione Editore, Varese, 2015. In entrambi i volumi c'è un capitolo intitolato *Diapason* in

I volantini degli ormai ex "diapasoniani" sono un esempio di buona controinformazione sui tragici fatti di novembre-dicembre 1969: la morte in circostanze non chiare dell'agente di polizia Antonio Annarumma a Milano, il 19 novembre; i cinque attentati del 12 dicembre avvenuti a Milano e Roma, di cui il più rovinoso fu la strage di piazza Fontana, nella sede milanese della Banca Nazionale dell'Agricoltura, che fece diciannove morti e circa novanta feriti. Nel primo volantino[187], in data 30 novembre, la controinformazione fu particolarmente efficace, costruita contro la stampa di destra, in particolare *Il Tempo*, quotidiano molto diffuso all'epoca a Cosenza. Furono utilizzate le cronache de *La Stampa* di Torino e di *TheTimes* di Londra e le dichiarazioni del testimone oculare Eugenio Scalfari, allora deputato del PSI, e del *leader* socialista Francesco De Martino. Nella parte dedicata alla interpretazione dei fatti si sosteneva che forze occulte di destra lavoravano per una soluzione golpista sfruttando l'ingenuità dell'opinione pubblica benpensante attraverso la «stampa ipocrita e disonesta»; e si aggiungeva che il «governo cosiddetto demo-

---

cui si riportano pezzi del numero 11, volantini firmati dal "Gruppo Lorenzo Milani" e il lungo documento sul tema dei rapporti Chiesa-Stato, del 15 marzo 1970, firmato Collettivo di lavoro "Chiesa e Stato" nel quale si snocciola una corposa bibliografia di testi che in quegli anni circolavano tra i "diapasoniani". È intitolato: *Spunti per un'analisi dei rapporti tra Chiesa e Stato. Dai Patti Lateranensi ad oggi un'alleanza preziosa*. All'epoca dei volantini firmati "Gruppo Lorenzo Milani" (fine '69 - primi mesi del '70) la sede del gruppo era cambiata: non più l'ammezzato di piazza Campanella, ma un umido scantinato in via Alimena 56 (ricordo dell'A.).

[187] È intitolato *I fatti di Milano: mistificazioni repressione neo-fascismo*. Cfr. P. Gallo, *Cambiare il mondo cambiare la vita!,* cit., pp. 160-164.

cratico e repubblicano» avrebbe potuto rendersi «correo di un'eventuale soluzione dittatoriale tipo Grecia»[188]. Di «tentativi autoritari», all'indomani della strage di piazza Fontana, parlava anche il volantino del 16 gennaio 1970, che invitava alla vigilanza le «forze della sinistra democratica» e si chiudeva con un ritratto, scritto da Beppe Gozzini, dell'anarchico Pinelli, morto in circostanze misteriose precipitando da una finestra al quarto piano della questura milanese durante un interrogatorio. L'obiettore di coscienza cattolico ricordava che i punti fermi della sua amicizia con Pinelli erano «don Mazzolari e don Lorenzo Milani, due preti "scomodi" che hanno lasciato il segno e non solo nella Chiesa»[189].

In Italia era stato creato ad arte un clima incandescente e i giovani di *Diapason-don Milani* lo percepirono perfettamente. Le indagini sulla strage furono depistate da apparati dello Stato, a cominciare dal prefetto di Milano; la «menzogna ufficiale» faceva credere all'opinione pubblica moderata che ci fosse un nesso tra conflitti sociali, eversione e forze politiche di sinistra; e questa menzogna veniva alimentata da un'intensa campagna di stampa[190]. I giovani di *Diapason-don Milani* nel volantino del 30 novembre lo avevano previsto. Lo Stato parallelo si era messo in moto, e non era la prima volta che questo avveniva nella storia repubblicana, fin da quando la Costituzione formale de-

---

[188] Il 21 aprile 1967 ad Atene un colpo di Stato aveva dato inizio alla "dittatura dei colonnelli", che durò sette anni, fino al luglio del 1974.

[189] *Ivi*, pp.176-179. Il volantino è intitolato *Magistratura e repressione dopo gli attentati*.

[190] G. Crainz, *Autobiografia di una Repubblica. Le radici dell'Italia attuale*, Donzelli, Roma, 2009, p.101-102.

mocratica e antifascista era stata affiancata e sempre più spesso sostituita dalla Costituzione materiale anticomunista, per cui era sorto il fenomeno definito come "doppia lealtà e doppio Stato"[191]; la lealtà atlantica che prevaleva cioè, in certi settori dello Stato, sulla lealtà costituzionale, rendendo quella italiana una democrazia anomala. Era cominciata la "strategia della tensione", erano cominciati gli "anni di piombo", i peggiori anni della nostra vita.

[191] È la fortunata formula utilizzata dallo storico di formazione gramsciana Franco De Felice nel saggio intitolato *Doppia lealtà e doppio Stato*, pubblicato in *Studi storici*, n. 3, luglio-settembre 1989, pp. 393-563. Secondo questa impostazione storiografica, in estrema sintesi, la doppia lealtà degli apparati di sicurezza alla Costituzione repubblicana e allo schieramento internazionale atlantico ha configurato un doppio Stato, con la conseguenza che in determinate situazioni le istituzioni sono state piegate prevalentemente alle esigenze derivanti dalla lealtà allo schieramento militare occidentale. La tesi di Franco De Felice ha avuto conferma quando il presidente del Consiglio Andreotti, ammettendo nel 1990 l'esistenza della struttura di tipo *Stay-behind* detta Gladio, riconobbe di fatto che in Italia operava una tutela di ultima istanza sulla politica nazionale dovuta alla scelta di campo internazionale fatta nel 1949.

Bibliografia

G. Alberigo, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II,* il Mulino, Bologna, 2009.
G. Battelli, *"Radini Tedeschi, Giacomo Maria"*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2016, www.treccani.it.
G. Battelli, *Lercaro, Dossetti, la pace e il Vietnam "1° gennaio 1968"*, in N. Buonasorte (a cura), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968,* il Mulino, Bologna, 2004.
M. Battini, *Note storiche sugli studenti estremisti e sulle agitazioni nell'Università pisana (1966-1975)*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, Franco Angeli, Milano, 1991.
L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Feltrinelli, Milano, 1974.
L. Bedeschi, *Il modernismo italiano. Voci e volti*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.
R. Beretta, *Cantavamo Dio è morto. Il '68 dei cattolici,* Piemme, Casale Monferrato, 2008.
G. Bianchi, *L'Italia del dissenso*, Queriniana, Brescia,1968 (II ed. 1969).
G. Bianchi-G. Trotta, *Dossetti rimosso*, Jaca Book, Milano, 2016.
G. Biffi, *Don Giuseppe Dossetti. Nell'occasione di un centenario*, Cantagalli, Siena, 2012.
R. Bindi, *Quel che è di Cesare.* Intervista a cura di Giovanna Casadio, Laterza, Roma-Bari, 2009.

M. Boato (a cura), *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, Marsilio, Padova, 1969.
B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
G. Campanini, *Cattolici e società. Fra dopoguerra e postconcilio*, A. V.E., Roma, 1990.
G. Campanini-P. Nepi, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, A.V.E., Roma, 1992.
M. Casella, *Giornali studenteschi in Italia prima del Sessantotto. Il Centro Italiano Stampa Studentesca (1954-1968)*, Argo, Lecce, 1999.
G. Cirigliano, *Dio è morto-Francesco Guccini*, in www.antiwarsongs.org.
G. Crainz, *Autobiografia di una Repubblica. Le radici dell'Italia attuale*, Donzelli, Roma, 2009.
G. Crainz, *Storia della Repubblica. L'Italia dalla Liberazione ad oggi*, Donzelli, Roma, 2016.
P. Craveri, *L'arte del non governo. L'inesorabile declino della Repubblica italiana*, Marsilio, Venezia, 2016.
M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia 1965-1980*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1983.
S. Dalmasso, *Cristianesimo e rivoluzione: Camilo Torres*, in *Latinoamerica*, maggio-agosto 1999, n. 70 (cit. dal testo pdf in rete).
F. De Felice, *Doppia lealtà e doppio Stato*, in *Studi storici*, n. 3, luglio-settembre 1989.
D. della Porta, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia 1960-1995*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
R. de Mattei, *Modernismo e antimodernismo nell'epoca di Pio X. Con alcune riflessioni su don Orione*, in *Don Orione negli anni del modernismo*, a cura di F. Peloso, Jaca Book, Milano, 2002, qui da www.paginecattoliche.it.
S. De Luca, *Il Sessantotto. Una rivoluzione planetaria*, in *In Storia, rivista online di storia & informazione*, maggio 2007, n. 24.

Giuseppe De Rosa, *"Il pensiero politico di Jacques Maritain. (Convegno di studio, Ancona 29-1 dic. 1973)*, in *La Civiltà Cattolica*, 5 gennaio 1974, quaderno 2965.
G. Dossetti, *Gli equivoci del cattolicesimo politico*, a cura di A. Barchi, il Mulino, Bologna, 2015.
M. Flores-A. De Bernardi, *Il Sessantotto*, il Mulino, Bologna, 2003 (II ed.).
M. Flores, *Il secolo mondo. Storia del Novecento, II. 1945-2000*, il Mulino, Bologna, 2005.
G. Forcesi, *Cattolici e politica nel Dossetti del '62*, in *c3dem. Costituzione Concilio Cittadinanza*, 12 febbraio 2015.
E. Galavotti, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione (1913-1939)*, il Mulino, Bologna, 2006.
E. Galavotti, *Il dossettismo. Dinamismi, prospettive e damnatio memoriae di un'esperienza politica e culturale*, in *Cristiani d'Italia*, 2011, www.treccani.it.
E. Galavotti, *Una riserva della Repubblica: la Democrazia Cristiana e la leadership di Giuseppe Dossetti*, in *Storia e Politica*, anno VII, n. 2, 2015.
G. Gallina, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1974.
P. Gallo, *Cambiare il mondo cambiare la vita. Il '68 a Cosenza, appunti e documenti*, Effesette, Cosenza, 1992.
G. Galloni, *Dossetti profeta del nostro tempo*, Editori Riuniti, Roma, 2009.
P. Giuntella, *Dossetti oltre il mito e gli stereotipi*, in *Il Margine,* n. 8-9, 1997.
G. Gozzini, *Sulla frontiera. Camillo De Piaz, la Resistenza, il Concilio e oltre*, Libri Scheiwiller, Milano, 2006.
M. Guasco, *Dal Modernismo al Vaticano II. Percorsi di una cultura religiosa,* Franco Angeli, Milano, 1991.
M. Guasco, *Modernismo europeo e modernismo italiano. Quadro storico*, in cattedrarosmini.org, videoconferenza al convegno di

studio Modernismo: un secolo dopo, Villa Cagnola di Gazzada, 21 novembre 2008.
M. Impagliazzo, *Il dissenso cattolico e le minoranze religiose*, in *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta.Culture, nuovi soggetti, identità*, a cura di F. Lussana e G. Marramao, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.
S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni novanta*, Marsilio, Venezia, 1992.
A. Lepre, *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1942 al 1992*, il Mulino, Bologna, 1993.
G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati*, Neri Pozza, Vicenza, 1966.
C. Lorefice, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milano, 2011.
R. Lumley, *Il movimento studentesco di Milano* in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, Franco Angeli, Milano, 1991.
S. Magister, *Il Credo di Paolo VI. Chi lo scrisse e perché*, in www.chiesa.espressonline.it, 6 giugno 2008.
L. Malusa, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini*, Jaca Book, Milano, 1998.
A. Melloni, *L'utopia come utopia*, in G. Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 1994.
A. Melloni, *La pace e la città. Contesti e sviluppi del conferimento della cittadinanza onoraria di Bologna al card. Giacomo Lercaro (dicembre 1965-febbraio 1968)*, in N. Buonasorte (a cura), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna, 1952-1968*, il Mulino, Bologna, 2004.
M. Melloni, *Dossetti e l'indicibile. Il quaderno scomparso di "Cronache sociali": i cattolici per un nuovo partito a sinistra della Dc (1948)*, Donzelli, Roma, 2013.
G. Miccoli, *Chiesa, partito cattolico e società civile*, in*L'Italia con-*

temporanea 1945-1975, a cura di V. Castronovo, Einaudi, Torino,1976.
G.G. Migone, *Il caso italiano e il contesto internazionale*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, FrancoAngeli, Milano, 1991.
R. Moro, *Il "modernismo buono". La "modernizzazione" cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico*, in *Storia contemporanea*, Anno XIX, n. 4, agosto 1988.
P. Nenni, *Gli anni del centrosinistra. Diari 1957-1966*, a cura di G. Tamburrano, Sugarco, Milano, 1982.
C. Nitoglia, *Da Scoto a Suarez a Rosmini i pericoli della falsa metafisica*, in http://www.doncurzionitoglia.com/scoto_suarez_rosmini_3.htm#_ftn79.
P. Ortoleva, *Le culture del* '68, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di A. Agosti, L. Passerini e N. Tranfaglia, Franco Angeli, Milano, 1991.
G. Panvini, *Cattolici e violenza politica. L'altro album di famiglia del terrorismo italiano*, Marsilio, Venezia, 2014.
A. Picariello, *Dossetti: la politica con un ideale fisso*, in *Avvenire.it*, 13 febbraio 2013.
G. Pignatelli, *"Ferrari, Andrea"*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 46 (1996), www.treccani.it.
P. Pombeni, *Giuseppe Dossetti. L'avventura politica di un riformatore cristiano*, il Mulino, Bologna, 2013.
P. Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano, 1999.
G. Procacci, *Storia del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.
A. Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
G. Ruggieri, *Giuseppe Dossetti. Cristianesimo e culture*, in http://www.dehoniane.it:9080/komodo/trunk/webapp/web/files/riviste/archivio/01/200620721a.htm.

G. Sale, "*La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, Jaca Book, Milano, 2001.
A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Viella, Roma, 2016.
D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Morcelliana, Brescia, 2005.
D. Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, il Mulino, Bologna, 1961.
P. Scoppola, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico*, il Mulino, Bologna, 1991.
F. Silvestri, *Se torna d'attualità il "pericoloso" modernismo di Rosmini*, in "Europa", 25 febbraio 2004.
S. Tarrow, *Democrazia e disordine. Movimenti di protesta politica in Italia 1965-1975*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
M. Toschi, *Don Lorenzo Milani e la sua chiesa. Documenti e studi*, Edizioni Polistampa Firenze, Firenze 1994.
G. Vaccaro, *Le idee degli anni Sessanta*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.
G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
G. Verucci, *Il '68, il mondo cattolico italiano e la Chiesa*, in *La cultura e i luoghi del '68* cit., 1991.
G. Verucci, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino, 2010.

Indice dei nomi

Agagianian, Krikor Bedros, 35 n.
Agosti, Aldo, 10 n., 93 n., 96 n.
Albani, Gian Mario, 71
Alberigo, Giuseppe, 35 n., 55 n., 56 n.
Alfrink, Bernard Jan, 47
Alighieri, Dante, 57
Aloe, Luciana, 58 n.
Andreatta, Beniamino, 98
Andreotti, Giulio, 57, 106 n.
Annarumma, Antonio, 104
Ardigò, Achille, 62
Bacone, Francesco, 7
Baez, Joan, 75
Balducci, Ernesto, 29, 52, 58, 62 n., 79, 84, 100, 101
Barchi, Alessandro, 35 n., 64 n.
Basso, Lelio, 51, 90
Battelli, Giuseppe, 41 n., 82 n., 83 n.
Battini, Michele, 96 n., 97 n.
Bedeschi, Lorenzo, 57 n., 63 e n., 69 e n., 70 n.
Bellocchio, Marco, 74 n.
Benigni, Umberto, 24 n.

Beretta, Roberto. 13 n., 32 n., 44 n.
Bianchi, Enzo, 22
Bianchi, Giovanni, 28, 29 n., 50 n., 54 n., 57 n.
Biffi, Giacomo, 35 n.
Bindi, Rosy, 51 n.
Blondel, Maurice, 43, 47, 69 n.
Boato, Marco, 66, 78 n., 80 n., 94 n.
Boato, Stefano, 58, 100
Bocchini Camaiani, Bruna, 29 n., 52 n.
Bonomelli, Geremia, 40
Branca, Vittore, 70
Buonaiuti, Ernesto, 41, 59, 60 e n., 66, 69 n.
Buonasorte, Nicla, 82 n.
Cagol, Mara, 94 n.
Calomino, Franco, 97, 98
Campanini, Giorgio, 23 n., 63 n., 65 n.
Capanna, Mario, 97 n.
Cappellari, Bartolomeo Alberto (Gregorio XVI), 34, 37
Cardonnel, Jean, 88
Carillo, Paolo, 20 n.
Casadio, Giovanna, 51 n.
Casella, Mario, 6 n.
Castronovo, Valerio, 33 n.
Chetti, Valerio, 65
Chevrier, Antoine, 55 e n.
Cirigliano, Giuseppe, 20 n.
Congar, Yves, 8
Cooper, David, 92
Corghi, Corrado, 71
Cosenza, Gianfranca, 28
Cotta, Sergio, 70

Crainz, Guido, 10 n., 11 n., 105 n.
Craveri, Piero, 52 n.
Cuminetti, Mario, 13 n., 17 n., 30 n., 31 n., 37 n., 40 n., 56 n., 95 n.
Curcio, Renato, 94 n.
d'Ippolito, Carlo, 99 n.
d'Ippolito, Ernesto, 6
d'Ippolito, Giuseppe, 15, 103
D'Orsi, Achille, 7 n.
Dalmasso, Sergio, 14 n.
De André, Fabrizio, 78
De Bernardi, Alberto 10 n., 74 n., 92 n., 93 n., 102 n.
De Bonis, Sandra, 58 n.
De Felice, Franco, 106 n.
de Foucauld, Charles Eugène, 87 e n.
De Gasperi, Alcide, 53, 54, 62, 68, 71
de Lamennais, Félicité, 34 n.
de Lorenzo, Giovanni, 11
de Lubac, Henry-Marie, 47
De Luca, Stefano, 21 n.
De Martino, Francesco, 104
de Mattei, Roberto, 27 n., 34 e n., 40 n., 43 n.
De Rosa, Gabriele, 70
De Rosa, Giuseppe, 45 n., 62 n., 63 n.
della Chiesa, Giacomo (Benedetto XV), 34 n.
della Porta, Donatella, 32 n., 96 n.
Diêm, Ngô Dinh, 73
Domenach, Jean-Marie, 59 n.
Donat-Cattin, Carlo, 58, 67
Döpfner, Julius August, 35 n.
Dorigo, Wladimiro, 58, 59 n., 65, 66, 71

Dossetti, Giuseppe (don Giuseppe), 35 e n., 49, 50, 51, 52, 53 e n., 54 e n., 55 e n., 56 e n., 57, 60, 61, 63, 64 e n., 65 e n., 77, 82, 83 n., 85
Dossetti, Luigi, 53 e n.
Dutschke, Rudi, 91, 92 n., 100
Elia, Leopoldo, 64 n.
Evtushenko, Evgenij Alexandrovič, 100
Fabbrini, Fabrizio, 81
Fabro, Cornelio, 70
Fabro, Nando, 58
Fanfani, Amintore (governo Fanfani), 10, 60, 79 n.
Felici, Pericle, 33, 35 n.
Ferrari, Andrea, 41
Ferrari, Francesco Luigi, 71
Flores, Marcello, 10 n., 74 n., 92 n., 93 n., 102 n.
Florit, Ermenegildo, 101
Fogazzaro, Antonio, 56 n.
Forcesi, Giampiero, 64 n.
Gabaglio, Emilio, 95
Galavotti, Enrico, 35 n., 50 n., 54 n., 55 n., 60 n., 61 n.
Gallina, Giuseppe, 40 n.
Gallo, Pino (Chen-Po-Ta), 103 n., 104 n.
Galloni, Giovanni, 35 n., 54 n., 65 n.
Garaudy, Roger. 70
Gauthier, Paul, 85
Gedda, Luigi, 62
Gemelli, Agostino, 51, 95
Genocchi, Giovanni, 60
Gentile, Margherita, 100
Gentile, Maria, 79
Gentiloni, Ottorino (patto), 40

Giallombardo, Giovanni, 99 n.
Gibbons, James, 38 n.
Giovanni da Salisbury, 14
Girardi, Giulio, 69, 70
Giuntella, Paolo, 64 n.
Godard, Jean-Luc, 93
Goldman, Lucien, 92
Gozzini, Giuseppe, 90 e n., 105
Gozzini, Mario, 68, 71
Guasco, Maurilio, 41 e n., 43 n.
Guccini, Francesco, 20 e n., 78
Guevara, Ernesto (Che), 78, 79, 86, 87, 89, 98
Gui, Luigi, 9, 96, 99
Guitton, Jean, 47, 48 n.
Gutierrez, Gustavo, 13
Hecker, Isaac Thomas, 38 n.
Hügel, Friedrich von, 69 n.
I Nomadi (complesso musicale), 20 e n.
Impagliazzo, Marco, 36 n.
Johnson, Lyndon Baines, 79, 80, 81
King, Martin Luther, 100
La Pira, Giorgio, 51, 60, 100, 101
Laing, Ronald, 92
Lanaro, Silvio, 93 n.
Lazzati, Giuseppe, 60, 62
Lenin, Nicolaj, 90
Lepre, Aurelio, 75 n., 97 n.
Lercaro, Giacomo, 35 e n., 55 n., 56 e n., 77, 82 e n., 83 e n., 84 e n., 85
Levi Della Vida, Giorgio, 26, 27 n., 48, 60 n.
Loisy, Alfred, 39, 40 n., 41, 43

Lombardi, Antonio (Totonno), 102
Lombardi, Riccardo (padre gesuita), 18
Longo, Luigi, 71
Lorefice, Corrado, 55 n., 56 n., 85 n.
Lumley, Robert, 96 n.
Luporini, Cesare, 70
Lusini, Mauro, 75
Lussana, Fiamma, 36 n.
Luxemburg, Rosa, 90, 91
Magister, Sandro, 46 n.
Malusa, Luciano, 57 n.
Mancini, Giacomo, 9, 103 n.
Mao Tse-tung, 74, 88, 89
Marcuse, Herbert, 92, 94 n.
Mari, Lucio, 20 n.
Mari, Pietro, 98
Maritain, Jacques, 22, 44, 45 n., 46, 51, 61, 62, 63, 64 e n., 66
Maritain, Raïssa, 22
Marramao, Giacomo, 36 n.
Marx, Karl, 90
Mastai Ferretti, Giovanni Maria (Pio IX), 37, 38
Mazzi, Enzo, 101
Mazzolari, Primo, 28, 105
Melloni, Alberto, 47, 53 n., 54 n., 82 n.
Menapace, Lidia, 30, 71, 89, 90
Menozzi, Daniele, 29 n.
Merenda, Mario, 8 e n.
Metz, Johann Baptist, 70
Meucci, Gian Paolo, 71
Miccoli, Giovanni, 33 n., 37 n., 53 n., 62 n.
Migliacci, Franco, 75

Migone, Gian Giacomo, 10 n.
Milani, Lorenzo (don Lorenzo), 11, 12, 13, 16, 17, 28, 30, 62 n., 78, 84 n., 86, 94 e n., 105
Minocchi, Salvatore, 40
Misasi, Riccardo, 9
Montini, Giovanni Battista (Paolo VI), 5, 7, 9, 11, 12, 33, 34, 35 n., 36, 43, 44, 45 e n., 46, 47, 67, 68, 74, 76, 78, 79 e n., 80, 81 e n., 82 e n., 83
Morandi, Gianni, 75
Moretto, Giovanni, 47
Moro, Aldo, 9, 79 n.
Moro, Renato, 23 n.
Mounier, Emmanuel, 58, 64 n., 65 n.
Murri, Romolo, 27, 39, 52, 59, 60 n., 71
Napolitano, Giorgio, 71
Napolitano, Umberto, 75
Nenni, Pietro, 9, 11 e n.
Nepi, Paolo, 65 n.
Newman, John Henry, 69 n.
Nitoglia, Curzio, 57 n.
Olmi, Ermanno, 7
Orfei, Ruggero, 58
Ortoleva, Peppino, 93 n.
Ossicini, Adriano, 72
Ottaviani, Alfredo, 59 n., 62 n.
Pacelli, Eugenio (Pio XII), 37, 44 e n., 53, 62, 69, 81
Padovani, Umberto, 50, 60, 64
Palma, Francesco (Francesco), 58 n., 76, 87, 88, 98, 99 n., 100
Palma, Paolo, 58 n., 99 n.
Panvini, Guido, 94 n.
Panzieri, Raniero, 90, 91

Passerini, Luisa, 10 n., 93 n., 96 n.
Pavolini, Luca, 12
Pecci, Vincenzo Gioacchino (Leone XIII), 38, 39, 63
Pelagio (monaco IV secolo), 53 n.
Perroni, Felice, 27
Picariello, Angelo, 53 n.
Picchinenna, Domenico, 8, 29
Piccioni, Attilio, 62
Piersante, Piero (Piero), 28, 85, 87 n., 97, 98
Pignatelli, Giuseppe, 41 n.
Pinelli, Giuseppe, 105
Piovani, Pietro, 47
Pizzardo, Giuseppe, 62 n.
Pombeni, Paolo, 51 n.
Pratesi, Piero, 58
Prini, Pietro, 26 n.
Procacci, Giuliano, 12 n.
Quadrotta, Guglielmo, 27
Radini Tedeschi, Giacomo, 40
Rahner, Karl, 8, 33, 70
Ratti, Achille (Pio XI), 44 e n.
Ratzinger, Joseph (poi Benedetto XVI), 9, 56, 87 n.
Riccardi, Andrea, 25 n., 38 n.
Roberti, Cesare (Cesare), 18 e n., 21, 58 e n., 59 e n., 73, 74 n., 76, 87, 88, 99
Rodano, Franco, 52
Roncalli, Angelo (Giovanni XXIII, papa Giovanni), 7, 14, 17, 25, 33, 41, 45, 56, 77, 84, 90
Rosmini, Antonio, 35 e n., 55, 56 e n., 57 e n., 65
Rostagno, Mauro, 94 n.
Ruggieri, Giuseppe, 54 n.

Rumor, Mariano (governo Rumor), 68, 70, 103
Sale, Giovanni, 42 n., 59 n.
Saltini, Zeno, 22
Santagata, Alessandro, 53 n., 67 n., 71 n., 76 n., 77 n., 101 n.
Saragat, Giuseppe, 79 n.
Saresella, Daniela, 27 n., 29 n., 35 n., 36 n., 42 n., 47 n., 56 n., 69 n., 70 n., 71 n., 81 n., 94 n., 95 n.
Sarto, Giuseppe Melchiorre (Pio X), 24, 25, 34 n., 40, 41, 42, 43, 45, 47
Savonarola, Girolamo, 57
Scalfari, Eugenio, 104
Scarnati, Francesco, 20 n.
Scarnati, Irene (Irene), 7, 76, 100
Scoppola, Pietro, 10 e n., 23 e n., 25 e n., 39. 40 n., 64 n.
Semeria, Giovanni, 42
Serra, Carlo (padre Carlo), 8, 9, 21, 22, 32, 46, 58, 100
Silvestri, Fabio, 57 n.
Siri, Giuseppe, 67
Sommariva, Cesare, 103
Spellman, Francis Joseph, 77, 78
Stancati, Enzo, 99 n.
Stancati, Mario, 15
Sturzo, Luigi, 16, 68, 71
Suenens, Léon-Joseph, 35 n.
Sullo, Fiorentino, 102 n., 103
Sweezy, Paul, 92
Tamburrano, Giuseppe, 11 n.
Tarrow, Sidney, 32 e n.
Taviani, Paolo Emilio, 9, 42
Taviani, Paolo Emilio,
Telesio, Bernardino, 6 n.

Togliatti, Palmiro, 11, 69
Torreggiani, Dino, 55
Torres, Camilo (padre Camilo), 13, 14
Toschi, Massimo, 16 n.
Towianski, Andrzej, 57
Tranfaglia, Nicola, 10 n., 93 n., 96 n.
Trockij, Lev, 75
Trotta, Giuseppe, 50 n., 54 n., 57 n.
Turati, Filippo, 27
Tyrrel, Georges, 27, 43
Urbani, Giovanni, 66
Vaccaro, Giovambattista, 19 n., 21 n., 90 n., 91 n.
Veronese, Vittorino, 70
Verucci, Guido, 9 n., 11 n., 17 n., 31 e n., 33 n., 36 n., 37 n., 38 n., 39, 44 n., 48 e n., 62 n., 67 n., 70 n., 77 n.
Villani, Carmen, 75
Wojtyla, Karol (Giovanni Paolo II), 43, 55n., 56
Zarri, Adriana, 68
Zolo, Danilo, 58

Indice

Pizza e birra criticando Paolo VI 5

Il fantasma del modernismo..... 23

L'ombra lunga di Dossetti 49

"Nel Vietnam non è mai Natale"..... 73

Tra don Milani e Rosa Luxemburg 89

Bibliografia..... 107

Indice dei nomi 113

ilfilorosso editore

I Grazianei
Gordano F., *La curva linea della mela*, 2017.
Longo L., *Anima e carne*, 2017.
Saccà A., *Storie del Sud,* 2017.

Memorie
Araniti F., *Ricorda, storia d'un semplice partigiano garibaldino,* 2017.
Dalena M., *Puttane antifasciste nelle carte di polizia*, 2017
Petrungaro A., *Erede della pietra parola della sordina*, 2017.
AA.VV., *Eccellenza, distruggete Diapason!,* a cura di P. Piersante, 2018.

Maràna tha
AA.VV., *Preghiere*, 2018.
Baratta G., *Senza sapere dove. I Patriarchi,* 2018.

Collana Solidarietà
Esperienze in Tanzania, a cura di G.Maneo e P. Ragni, 2018.

Novellando
Araniti F., *Iddha esti*, 2018.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2018
presso Universal Book Srl - Rende (CS)
per conto de *ilfilorosso*

Questo testo costituisce la parte introduttiva del volume *Eccellenza, distruggete Diapason! Un periodico studentesco nella stagione ribelle* a cura di Piero Piersante (*ilfilorosso*, 2018).

Scritto sul filo della memoria e fondato su una vasta bibliografia, il saggio segue il percorso del giornale, pubblicato a Cosenza da un gruppo di studenti cattolici del quale faceva parte l'Autore. Vi sono descritti gli intrecci fra la vita della giovane redazione e la "grande storia" di quegli anni con la quale essa si cimentava pur in una piccola città di provincia. Grande attenzione è dedicata alle vicende ecclesiali dell'epoca sulle quali vengono forniti interessanti spunti di conoscenza e riflessioni, con particolare riferimento al retroterra culturale del Concilio Vaticano II e al tormentato rapporto tra Chiesa e modernità nel secolo scorso.

Paolo Palma, storico dell'età contemporanea, giornalista parlamentare, è stato deputato nella XIII legislatura, eletto nel collegio di Cosenza, ed è presidente dell'Associazione G. Dossetti "Per una nuova etica pubblica". Ha pubblicato: *Gli antifascisti italiani in America (1942-1944). La Legione nel carteggio di Pacciardi con Borgese, Salvemini, Sforza e Sturzo*, Le Monnier, 1990 e *Nuovi documenti sulla "Mazzini Society": i rapporti con i comunisti nell'antifascismo Usa,* Nuova Antologia, gennaio-marzo 1990, entrambi con A. Baldini; *Una bomba per il duce. La centrale antifascista di Pacciardi a Lugano (1927-1933),* Rubbettino 2003; *Il telefonista che spiava il Quirinale. 25 luglio 1943*, Rubbettino 2006; *Randolfo Pacciardi. Profilo politico dell'ultimo mazziniano,* Rubbettino 2012; *Randolfo Pacciardi dalla Grande Guerra all'Antifascismo,* Il Pensiero Mazziniano, gennaio-aprile 2018. È anche autore di *Doppio gioco all'ombra dell'Ulivo. La mia campagna elettorale con Achille Occhetto in una città del trasformismo,* Editori Riuniti 2001.

12,00 €

ISBN 9788899416515

9 788899 416515