

Carmine Caputo

SecolarizzAzione Cattolica

Analisi sociologica della cultura dell'A.C.I.
prima e dopo lo Statuto del 1969

1.Introduzione

“La politica è un crocicchio su cui passa la strada degli uomini...A ben guardarla la politica è amore di Dio espresso in amore del prossimo secondo la prospettiva sociale.

Amore, nient'altro...

Non è possibile disinteressarsene. Bisogna obbedire al comandamento dell'amore.

Per questo tu andrai a votare. Farai un segno di croce su un'altra croce(...)Preparati con la preghiera a questo tuo fondamentale dovere...Il segno su un'altra croce sarà la misura di ciò che il cristianesimo ha seminato in te, al di sopra degli interessi personali. Quel segno di croce sopra un'altra croce potrà essere la fine di un colloquio con gli uomini- con quanta fatica l'hai condotto in tutte queste settimane nel tuo ambiente di lavoro! - e l'inizio di un colloquio con Dio.”¹

“...In politica ciò che è determinante è il programma concreto sul quale si chiede il consenso agli elettori e uno stesso valore può essere attuato attraverso modelli concreti molto diversi tra loro, eppure rispettosi del valore ispiratore. Allora una possibile strada è quella indicata nel Convegno Ecclesiale di Palermo, ove fu auspicata la creazione di luoghi di confronto e di dibattito, innanzitutto culturale oltre che politico, tra cattolici impegnati nelle diverse formazioni politiche(...)”²

La scelta di aprire questo lavoro con due citazioni tratte da riviste di A.C., una abbastanza attuale, l'altra risalente a quasi quarant'anni fa, è dovuta alla capacità immediata che esse hanno di fornire una pur superficiale sensazione di quanto sia cambiata l'A.C. nell'ultimo cinquantennio. Accanto ad una presa di posizione decisa, ferma, impositiva nei confronti del lettore (in questo caso della lettrice) chiamata a compiere il suo *dovere di cristiana* andando a votare per la D.C., abbiamo un'analisi molto pacata di chi, parecchi anni dopo, dà per scontata la divisione politica dei cattolici e cerca di indicarne gli aspetti positivi. Certo, si potrebbe obiettare che nel secondo caso il brano è tratto da un'intervista ad un esponente di un'altra rivista non necessariamente legata all'A.C., oppure che mentre il primo brano era rivolto esclusivamente alle giovani donne, il secondo ha un *target* ben più ampio. Ancora, si potrebbe notare che è ovvio che dopo quarant'anni gli stili espressivi di alcune riviste si evolvano, si arricchiscano seguendo i gusti del pubblico. Tutte obiezioni valide, e infatti la scelta dei brani avrebbe potuto essere diversa e forse più mirata senza tuttavia modificare le sue finalità: giustificare un'analisi approfondita che spieghi perché si ha la sensazione, confrontando la stampa associativa di oggi con quella del passato, che qualcosa, o molto, è cambiato.

¹ “Squilli lavoratrici”, XXVII,17, p.1, anno 1958, pubblicazione della Gioventù Femminile di Azione Cattolica, citato in GIANFRANCO POGGI, Il clero di riserva, Feltrinelli, Milano, 1963.

² “Segno nel Mondo Soci”, pubblicazione degli aderenti all'A.C.I. dai 18 anni in su, n°10 Anno VI Novembre 1996, p.13: “La politica e il paese, intervista a padre Michele Simone, caporedattore de *La Civiltà Cattolica*”.

‘L’arte della diffidenza’, che dovrebbe contraddistinguere ogni approccio sociologico, non può accontentarsi di prendere atto di questo cambiamento senza cercare di spiegarlo.

In particolare, la stampa associativa rappresenta un indicatore più fedele della cultura interna dell’associazione di quanto non lo siano i mass-media in genere, i quali, come ricorda Parisi in un suo saggio sull’immagine della Chiesa nel nostro paese³, preoccupati come sono dai criteri di comunicabilità delle notizie⁴, evidenziano soprattutto la dimensione delle relazioni di potere all’interno della istituzione ecclesiastica, lasciandosi ingannare dalla cosiddetta ‘superstizione statistica’, e trascurando i fenomeni di più ampia portata. Abbiamo così per esempio fatti-notizia che esibiscono manifestazioni nazionali di massa o enfatizzano il rafforzamento organizzativo di associazioni del laicato, ma notiamo la totale assenza di analisi che riguardino i processi culturali di lungo periodo. Ed è proprio questo, invece, lo scopo della nostra ricerca: cercare di capire come e perché si è modificata la cultura della più tradizionale delle associazioni del laicato cattolico, l’Azione Cattolica, e che ruolo in essa ha avuto l’introduzione del nuovo Statuto nel 1969, e le modifiche organizzative da esso apportate. Cercheremo di capire come si sia evoluto il rapporto tra parrocchia e mondo esterno, e come l’abbattimento di questo confine naturale, dove c’è stato, abbia portato alla ‘secolarizzazione dell’A.C.’. I difficili rapporti tra mondo ecclesiale e società in via secolarizzazione ci offriranno il contesto, insieme ai profondi rivolgimenti culturali che caratterizzarono la fine degli anni sessanta e l’inizio dei settanta nel mondo religioso italiano (gli anni del cosiddetto ‘dissenso’), nel quale situare l’opera di Vittorio Bachelet, il presidente dell’A.C. cui va il merito di aver riformato le strutture dell’associazione. Cercheremo di tenere d’occhio in particolare l’influenza sui rapporti tra Gerarchia e laicato del Concilio Vaticano II, che contribuì parecchio all’indirizzo statutario della ‘nuova’ Azione Cattolica. Nel nostro contributo dovremo necessariamente essere molto sintetici per tutto ciò riguardante una prospettiva più propriamente storica, evitando comunque di tralasciare le informazioni più rilevanti per la ricerca.

Paolo VI, dopo l’approvazione dello Statuto del ’69, disse: laici eravate, e laici siete rimasti. Ci riterremo soddisfatti se alla fine di questo lavoro avremo dimostrato che c’era una bella differenza tra i ‘primi’ e i ‘secondi’ laici.

2.Sociologia della cultura e religione

Prima ancora di intraprendere l’analisi specifica dell’A.C., ci sembra opportuno un breve chiarimento degli strumenti sociologici che si intendono adottare e dei rapporti che intercorrono tra religione e produzione culturale.

Due dei maggiori autori, giustamente considerati classici della materia, che si sono occupati di cultura e religione sono Durkheim e Weber. L’opera del primo⁵ è considerata alla base dell’approccio funzionalista: secondo Durkheim la natura stessa della società è intrinsecamente religiosa. Il sentimento religioso venera nel dio il tutto sociale. La religione svolge soprattutto una *funzione* integratrice, condizione stessa di possibilità per il costituirsi della società; l’insieme dei rituali di qualsiasi culto ha principalmente lo

³ ARTURO PARISI, Tra ripresa ecclesiastica ed eclissi della secolarizzazione, in *Città e Regione*, n° 7, 1978.

⁴ A tal riguardo, cfr. MAURO WOLF, Teoria delle comunicazioni di massa, Bompiani 1985 e, dello stesso autore, Gli effetti sociali dei media, Bompiani, 1992.

⁵ Cfr. in particolare EMILE DURKHEIM, Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia, Comunità, Milano 1971 (ed.or.1912)

scopo di rafforzare il sentimento di appartenenza alla società da parte dei suoi membri. Per Durkheim, ci sarà sempre una religione fino a quando ci sarà società, dal momento che il sociale e il religioso hanno comune origine dalla vita della collettività. Non è questo il luogo per approfondire uno studio troppo complesso per i nostri fini, ma ci basterà ricordare che il limite più evidente di questa teoria sta nell'incapacità di spiegare l'universalismo di alcune religioni, come quella cattolica che direttamente ci interessa. Se l'oggetto del culto fosse davvero la società, la religione potrebbe avere solo carattere tribalistico, al più nazionalistico, senza riuscire a superare i limiti intrinseci del gruppo sociale di appartenenza. Inoltre, assegnando alla religione solo funzioni integratrici della società, Durkheim esclude la possibilità che la religione possa svolgere un ruolo nel cambiamento sociale⁶. Vedremo nel corso di questo studio come l'A.C. ebbe originariamente una funzione di integrazione dei cattolici, ma questa funzione si andò via via indebolendo fino a scomparire del tutto negli anni della 'secolarizzazione'. La nostra indagine non potrà di conseguenza non tenere in conto delle funzioni sociali dell'esperienza religiosa, ma dovrà andare oltre, se vorrà dimostrare che i connotati culturali di quest'ultima possono cambiare, almeno in una associazione religiosa laica. In tal senso ci viene in aiuto l'altro grande sociologo precedentemente citato, Max Weber.⁷ Egli vede la religione come depositaria di fondamentali significati culturali, tramite i quali la collettività e gli individui possono interpretare la propria condizione di vita, costruirsi una propria identità, padroneggiare il proprio ambiente. Il grandissimo contributo di Weber alla sociologia della religione sta nell'aver prospettato la possibilità di una relazione tra lo sviluppo di una dottrina religiosa (nel suo caso, il calvinismo) e un fenomeno sociale od economico (lo sviluppo del capitalismo). Secondo tale prospettiva, il piano materiale e quello ideale possono e devono essere analizzati contemporaneamente, poiché sono in un rapporto di "relativa indipendenza ed intricata interdipendenza"⁸. Lo sforzo, nel nostro caso, sarà quello di capire quanto la situazione politica e culturale dell'Italia del dopoguerra abbia influito sulla religiosità dell'Azione Cattolica, senza dimenticare la possibilità di un *feedback*, poiché nel campo sociale i fenomeni non sono mai disposti in precisi rapporti causali, ma sono parte di un'intricata serie di relazioni talvolta contraddittorie. Appare interessante il tentativo di Jeffrey Alexander⁹ di conciliare una sociologia weberiana che considera 'religione' ciò che viene considerato tale dai membri di una società, e una durkheimiana che cerca di definire la religione secondo criteri propri dell'analisi sociologica. Alexander propone una sociologia della cultura multidimensionale che consideri la cultura "un insieme organizzato di modelli simbolici compresi come significativi": se l'interazione sociale può essere compresa come un testo e la vita come dotata di significato, allora la religione, produttrice di 'senso' per eccellenza diventa oggetto obbligato per una sociologia della cultura. Le antitesi di Durkheim (sacro/profano, ad esempio) e le teorie di Weber (la ricerca di significato sociale intesa come ricerca di salvezza, ect.) per Alexander sono valide anche nell'analisi della società attuale, perché la tecnicizzazione non è riuscita a soppiantare le strutture mentali umane. Le società moderne sono influenzate, secondo Alexander, da processi simbolici generati da conflitti tra significati. Quanto siano importanti per il nostro studio i processi simbolici e i conflitti che li

⁶ Cfr. MARTELLI, op.cit., p. 66

⁷ MAX WEBER, *Sociologia delle religioni*, Comunità, Milano 1982 (ed.or.1920-21); ID., *Economia e società*, 2voll., Comunità, Milano, 1961ss; ID., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991 (ed.or.1905).

⁸ BENDIX, Max Weber, cit. in MARTELLI, op.cit.

⁹ J.C.ALEXANDER, *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Angeli, Milano 1990.

generano, lo dimostrano le discordanze tra i due brani della stampa associativa citati sopra.

3.L'approccio sociologico alla 'secolarizzazione'

La larga diffusione del termine 'secolarizzazione', con l'assunzione di significati connotativi talvolta contrastanti, richiede innanzitutto un chiarimento di cosa si intende con questa espressione. L'origine latina *saecularizatio* indicava la riduzione di un chierico regolare allo stato laicale. Oggi si può accettare come valida anche la definizione di secolarizzazione intesa come 'sottrazione di diritti e beni religiosi', 'emancipazione dalla cura e dal controllo della Chiesa'. Per noi la secolarizzazione si identificherà soprattutto con due fenomeni: innanzitutto 'laicizzazione', 'autonomizzazione dalla sfera religiosa', senza che tale definizione assuma connotazioni positive o negative¹⁰ (in particolare, noi non la identificheremo, come spesso in ambito cattolico è stato fatto, con il termine 'cristianizzazione'). Secondariamente, come effetto della laicizzazione, secolarizzazione significherà separazione della sfera religiosa e della sua influenza dal settore sociale e politico.

Dal punto di vista dell'indagine sociale, spesso indicatori del processo di secolarizzazione sono considerati la crisi delle vocazioni, il diminuire della partecipazione alla messa e la crescita dei matrimoni civili. Tale processo è stato quasi sempre accostato dagli studiosi di discipline sociali o teologiche a quello di modernizzazione, differenziazione. Fino a non più di trent'anni il fenomeno sembrava irreversibile, e da molte parti si prospettava la possibilità che la religione nella società moderna e industriale fosse destinata ad essere sostituita completamente da altre istituzioni. Possiamo già da ora anticipare come l'ipotesi di matrice funzionalista che esistano sostituti 'funzionali' della religione destinati a ricoprire un ruolo sempre maggiore nella società moderna sia stata smentita dai fatti¹¹. Secondo l'approccio di Parsons e O'Dea¹² la religione soddisfa il bisogno di trascendente, scaturito da tre fondamentali aspetti dell'esistenza umana: la contingenza, l'impotenza, la penuria, oltre che da tutte le loro conseguenze. Perciò il sistema sociale potrebbe cercare di rispondere a queste esigenze tramite le proprie istituzioni. Nell'Italia fascista, ad esempio, lo stato cercò di istituire una vera e propria religione laica, che con i suoi rituali e i suoi valori si facesse interprete della cultura e delle credenze del popolo, plasmandone costumi e mentalità, entrando di conseguenza spesso in conflitto con la Chiesa cattolica¹³. Storicamente, però, questi sostituti della religione hanno sempre fallito, sia quando si sono presentati come movimenti rivoluzionari o totalizzanti, sia quando sono stati individuati nel *Welfare State* e nelle sue pretese di trovare risposte efficaci ai bisogni trascendentali della società. Nessuna dottrina sociale, per quanto ben congegnata, è stata

¹⁰ Per un maggiore approfondimento della questione, si rimanda a STEFANO MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Milano, 1992.

¹¹ Ci occuperemo degli sviluppi più attuali della secolarizzazione in seguito, cfr. par. 12

¹² Cfr. MARTELLI, op.cit., p. 108

¹³ Il tema è trattato da EMILIO GENTILE, *Il culto del Littorio*, Laterza, Roma-Bari 1993. L'autore spiega dettagliatamente il processo di 'sacralizzazione della politica' attuato dalla gerarchia fascista, rinvenendone l'origine nel conflitto proprio della modernità, nella tensione tra secolarizzazione da un lato e bisogno di un indispensabile nucleo centrale prescrittivo dall'altro. La liturgia politica legittimava il potere e monopolizzava i valori delle masse soddisfacendone il bisogno di sicurezza e ideali virtuosi, sulla scia di altre 'religioni secolari', come quella della Rivoluzione Francese. La fine del fascismo lasciò un vuoto di valori dovuto al fallimento di tale operazione, causato secondo Gentile dall'errore dei fascisti di considerare duraturo ciò che invece era effimero.

finora capace di soddisfare il bisogno di 'fornire senso' agli eventi da sempre soddisfatto dalla religione, specie in casi particolari quali la rassicurazione di fronte alla paura della morte¹⁴. È soprattutto a livello simbolico che i 'sostituti' funzionali della religione perdono di efficacia. Il bisogno di trascendenza sembra addirittura aumentare con l'aumentare del benessere e il miglioramento della qualità della vita.¹⁵L'azione della religione, ci ha insegnato Durkheim, non è illusoria, ma reale, costituita da un realismo simbolico di cui la società ha bisogno e che l'approccio funzionalista non può negare. L'ipotesi cui il nostro studio cercherà di accostarsi è quella di Luhmann, per cui la funzione sociale della religione nella società complessa non è più quella dell'integrazione sociale, ormai impossibile in un contesto pluralistico, ma quella di fornire strumenti interpretativi di senso per i soggetti.

Non sono tuttavia soltanto i funzionalisti americani a considerare gli sviluppi del processo secolarizzante. Nel 1969 Parisi¹⁶ spiegava che la capacità della Chiesa di sopravvivere nel corso dei secoli alle modificazioni del tessuto sociale andava individuata nella sua capacità organizzativa di adattamento. Parisi faceva notare come la distribuzione del potere nella Chiesa Cattolica fosse stata, fino al sorgere della società industriale, gerarchica e diffusa¹⁷. Cioè il potere era verticalmente strutturato, con il Papa al vertice della piramide e i fedeli alla base, ma presentava anche una divisione orizzontale, dal momento che territorialmente il potere era ripartito tra i vescovi, e a livello ancora più basso tra i parroci. Inoltre la presenza di Ordini religiosi dotati di personalità indipendente e solo formalmente sottomessi alla struttura vescovile, permetteva alla Chiesa di muoversi con una certa capacità di adattamento e di penetrazione dell'ambiente sociale. Senza soffrire delle carenze delle istituzioni troppo centralizzate, la Chiesa manteneva una certa unitarietà di intenti e una certa organizzazione complessiva che alle istituzioni troppo decentrate manca. Ebbene, questo modello cominciò ad entrare in crisi nel momento in cui la Chiesa, nella società moderna, non rappresentò più l'istituzione per eccellenza, spesso sovrapposta o in simbiosi con quella statale, ma solo una delle tante istituzioni.¹⁸ La reazione a tale processo, che Parisi allarga fino ad abbracciare tutto il periodo che va dal Concilio Tridentino al Vaticano II, fu una centralizzazione sempre maggiore del potere, al fine di meglio esercitare le funzioni di controllo. Insomma, la Chiesa passava da un modello episcopale ad un modello papale, con il conseguente allontanamento dei laici che non vedevano garantite le proprie istanze. Questo punto è fondamentale per la nostra indagine: la Chiesa prima del Concilio Vaticano II rappresentava un'organizzazione istituzionalmente molto accentrata, i cui valori non solo dottrinali ma anche culturali

¹⁴ A tal riguardo, Weber faceva notare la rigidità e l'efficacia delle soluzioni escatologiche più 'estreme' fornite dalla religione a questo problema, come la dottrina calvinista della predestinazione e quella induista della reincarnazione.

¹⁵ Cfr Martelli, op.cit., pag. 117

¹⁶ ARTURO PARISI, Per un'interpretazione delle trasformazioni in atto nella Chiesa Cattolica Italiana, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, N°3, 1969.

¹⁷ Il modello di Parisi, che ne ammetteva tutti i limiti propri di ogni modello ideale, era ripreso da D.O.Moberg, e rappresentava quattro possibili organizzazioni ecclesiali: 'papale', cioè gerarchica e accentrata, sintetizzabile nel potere assoluto del pontefice; 'presbiteriale', cioè democratica e accentrata, in cui il potere è nelle mani del clero che controlla i sinodi e i presbiteri, tramite una gerarchia oligarchica; 'congregazionale', democratica e diffusa, caratterizzata da una Chiesa fondata sulle autonomie locali e scarsamente organizzata; e infine 'episcopale', cioè gerarchica e diffusa, il cui modello era identificabile con quello della Chiesa cattolica, appunto.

¹⁸ Poggi, citando Weber, ricordava che lo stesso sorgere delle democrazie costituzionali metteva in crisi il tradizionale ruolo della Chiesa di 'addomesticare' i sudditi all'esistenza e alla configurazione dello stato. Cfr GIANFRANCO POGGI, *Il clero di riserva*, Feltrinelli, Milano, 1963.

erano in mano alla Gerarchia, unica custode legittimata. Ci torneremo quando analizzeremo l’Azione Cattolica pre-conciliare, ovvero ciò che Poggi definì il clero di riserva¹⁹. Parisi, quando scriveva sulla necessità per la Chiesa di tornare ad un modello episcopale (1969) conosceva i contenuti del Concilio Vaticano II e il suo sforzo di effettuare questo ‘cambio di direzione’, ma faceva notare come le resistenze opposte dalla Curia Romana e l’incapacità del corpo episcopale di ridefinire il proprio ruolo, a causa della propria composizione e formazione, ne rendevano difficile l’effettiva concretizzazione.

Prima di proseguire, vediamo di tirare rapidamente le somme di quanto finora affermato: abbiamo individuato nel processo di secolarizzazione l’emancipazione del laicato che rivendica maggiori responsabilità e maggiori libertà: di fronte al rifiuto o all’incapacità della Chiesa di soddisfare tale istanze, si verifica un progressivo allontanamento da parte dei fedeli nei confronti dell’autorità ecclesiastica²⁰. Abbiamo considerato sia l’ipotesi funzionalista di religione sostituita da altre istituzioni, sia l’ipotesi di Parisi sull’incapacità della Chiesa di adattarsi alla società moderna per via della sua struttura troppo simile a quella di una monarchia assoluta con pochissimo spazio d’iniziativa lasciato non solo ai laici, ma anche al clero decentrato. Abbiamo anche accennato al ruolo innovatore del Vaticano II e alle difficoltà di attuazione. Dopo questa parte macrosociologica, scendiamo adesso al livello micro, occupandoci più direttamente dell’Azione Cattolica del periodo pre-conciliare.

4. Breve profilo storico dell’A.C. sino agli anni del secondo dopoguerra

Abbiamo volutamente trascurato, in questo studio, l’Azione Cattolica nei suoi primi anni di vita, sia perché sui rapporti tra Azione Cattolica e stato liberale prima, e tra A.C. e fascismo dopo è stato già scritto molto²¹, sia perché nell’Italia ancora fortemente rurale di quegli anni non erano ancora evidenti i sintomi di un processo di secolarizzazione e presa di coscienza da parte del laicato cattolico. Ci limiteremo ora a percorrerne rapidamente i tratti salienti della vita dell’associazione, soffermandoci sugli avvenimenti che non possono non essere presi in considerazione.

Nel 1867 due giovani laici, Mario Fani e Giovanni Acquaderni, fondano a Bologna la *Società della Gioventù Cattolica Italiana*, che trova presto l’appoggio della Curia, bisognosa come non mai, dopo la ‘violenza’ subita da parte dello Stato borghese liberale, del sostegno dei laici. La società segue di due anni un altro esperimento di organizzazione cattolica, nata sempre a Bologna nel 1865, l’Associazione cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia, esperienza conclusasi l’anno dopo (1866). Dai congressi nazionali del 1874 e 1875 nasce l’*Opera dei congressi e dei comitati cattolici*, organizzazione ancora rudimentale ma che già mostra le sue spiccate attitudini di movimento di opposizione nei confronti dello Stato liberale. Può essere definita un’associazione ‘intransigente’, che si ramifica rapidamente prendendo a modello le strutture ecclesiali (diocesi e parrocchie) e il cui controllo viene immediatamente preso dalla Gerarchia Ecclesiastica. Alla ‘politica attendistica’ di Pio IX

¹⁹ Cfr. GIANFRANCO POGGI, op.cit.

²⁰ Chi identifichi la secolarizzazione con l’allontanamento dalla religione commette l’errore di scambiare l’effetto con la causa: l’allontanamento è l’effetto eventuale della mancata realizzazione delle istanze generate dalla secolarizzazione. La secolarizzazione, come vedremo, può avvenire anche all’interno della Chiesa, a patto che venga realizzata quella valorizzazione che il laicato esige.

²¹ Non è questa la sede per una accurata bibliografia a riguardo, per cui si rimanda, tanto per citarne solo alcuni, a GABRIELE DE ROSA, *Storia politica dell’Azione Cattolica in Italia*, 2voll., Laterza, Bari 1953,1954; MARIO CASELLA, *L’Azione Cattolica nell’Italia Contemporanea (1919-1969)*, Ave, Roma 1992.

succede quella più 'progressista' di Leone XIII, il quale, preoccupato dal diffondersi del socialismo nelle masse popolari, dà nuovo impulso al movimento cattolico: la struttura approssimativa delle Opere dei congressi risulta ormai insufficiente. Sorgono i primi contrasti tra un'ala 'sinistra' del cattolicesimo italiano, rappresentata da Murri, e la vecchia classe intransigente, di cui un esponente, Sacchetti, ricordava la volontà di essere un 'movimento religioso e sociale, prima che sociale e politico'²². Pio X, succeduto a Leone XIII, li risolverà in senso autoritario: tutte le unità organizzative dell'Opera diventano responsabili esclusivamente verso i rappresentanti della Gerarchia. Alla fine dell'Opera, segue la nascita dell'Unione popolare, suddivisa in Unione elettorale cattolica ed Unione economica sociale, mentre sopravvive la Società della Gioventù. Nel 1911 nasce l'Unione delle donne cattoliche d'Italia, che si rendono indipendenti dall'Unione Popolare, cui seguirà, nel 1918, la Gioventù Femminile Cattolica Italiana. Benedetto XV intraprenderà quella differenziazione organizzativa che solo Pio XI, 'il Papa dell'Azione Cattolica', porterà a termine. Quest'ultimo, terrorizzato dalla minaccia bolscevica e simpatizzante delle politiche 'forti' dell'allora nascente fascismo, sacrificherà il P.P.I., il partito politico fondato da Sturzo, che non era visto di buon occhio in Santa Sede per la sua indipendenza dalla Gerarchia, preferendo concentrare le sue attenzioni sull'opera religiosa dei cattolici. Lasciato libero il campo della politica all'aggressività del Partito Fascista, Pio XI si dedicherà completamente alla ristrutturazione del movimento cattolico. Alle organizzazioni esistenti si aggiunge la F.U.C.I., Federazione Universitaria Cattolici Italiani, e l'A.C.I., con funzione di raccordo delle altre organizzazioni, mentre la vecchia Società diventa G.I.A.C., Gioventù Italiana di Azione Cattolica. Non essendo questa la sede per analizzare i rapporti tra A.C. e regime, ci limiteremo ad accettare la tesi che definisce l'Azione Cattolica sostanzialmente afascista, capace cioè di evitare sia lo scontro diretto con il regime sia l'identificazione con esso. Ciò che invece preme far notare di questo periodo, al di là delle denominazioni dei variegati gruppi cattolici, è il fatto che pur dedicandosi esclusivamente alla spiritualità, i cattolici militanti ebbero occasione di rafforzare la loro identità di gruppo o, come vogliono alcuni, di subcultura. L'allontanamento forzato dalla vita sociale e politica, lo stato di incertezza e timore dovuto alle pressioni del regime, servì ai cattolici laici ad organizzarsi più strettamente e ad acquistare maggiore fiducia nella propria capacità d'azione. Il ruolo dei laici all'interno dell'associazione era però destinato a diminuire ancora di più, testimoniando quanto precedentemente affermato: la Chiesa, di fronte alla minaccia della secolarizzazione, aumentava i suoi poteri di controllo, peggiorando probabilmente la situazione. È del 1940 lo Statuto voluto da Pio XII il quale eliminava completamente la partecipazione dei laici all'attività degli organi unitari dell'A.C.I., riservata a personale ecclesiastico, e istituiva una commissione di cardinali che nominasse i presidenti laici delle organizzazioni nazionali e dei loro assistenti ecclesiastici.

Anche se finora ci siamo mantenuti sul piano diacronico più adatto alle discipline storiche che a quelle sociologiche, e l'abbiamo fatto in maniera sbrigativa e superficiale, crediamo che già si possano trarre le prime conclusioni rispetto alla situazione del tesserato di A.C. nei primi anni quaranta, e oltre. Politicamente è poco attivo, dal momento che il *non expedit* prima e il fascismo poi l'hanno isolato, relegandolo alla vita di parrocchia. È comunque distante sia dai valori liberali della borghesia, che la Chiesa ha combattuto sin dalla nascita dello Stato Italiano, sia da quelli delle masse socialiste, che con il loro forte anticlericalismo rappresentano la sfida più minacciosa. È un

²² Cfr. DE ROSA, op.cit.

individuo che si sente parte integrante di una comunità sociale, definisce i suoi valori e i suoi atteggiamenti rispetto ad una ideologia condivisa, ma la sua partecipazione non è completa, non è effettiva per il suo stato di frustrante sudditanza nei confronti del clero. Il nuovo Statuto del 1946, di cui ci occuperemo, non risolve il problema: negli anni della ricostruzione, tutto sembra evolversi e modernizzarsi, adattarsi alle esigenze della società industriale, tranne l'Azione Cattolica. Aumentano le distanze già rilevanti tra parrocchia e mondo esterno: le conseguenze non saranno immediate, ma si mostreranno evidenti negli anni successivi, durante la cosiddetta 'crisi dell'A.C.'.

5. La struttura organizzativa dell'A.C. dopo lo Statuto del '46

Faremo qui largamente riferimento alla già citata analisi di Poggi, che rappresenta il più valido contributo sinora espresso dalla sociologia per la comprensione dell'A.C., sebbene non manchi qualche parere discordante.²³ Faremo delle digressioni ogni volta che si presenterà l'occasione di osservare come l'A.C. reagisse alla secolarizzazione, e con quali effetti.

Lo Statuto dell'Azione Cattolica voluto da papa Pacelli prevede una società, l'A.C.I. appunto, che raccordi federativamente sette organizzazioni, comunemente definite 'rami'²⁴. Non esiste il socio di A.C. in quanto tale, perché tale associazione ha funzione solo dirigenziale: ci sono soci della G.I.A.C., dell'U.D.A.C.I., ect. Ogni ramo ha un proprio Statuto ed un campo di autonomia vasto ma indefinito. In effetti ciò che stupisce dello Statuto del '46 è la sua incompletezza e le vaste zone d'ombra che lascia. Tanto per fare un esempio, sebbene ogni ramo debba avere un 'presidente' laico, all'interno di questi la dirigenza può essere più differenziata, presentando vari delegati. Non ci sono norme, ancora, che chiariscano se e come un giovane tesserato della G.I.A.C. che si iscriva all'università debba passare alla F.U.C.I., e questo causa spesso 'conflitti di competenza' fra i vari rami. È netta la differenza di genere tra le associazioni (torneremo dopo sulla cultura sessista dell'A.C. del periodo), mentre non ci sono articolazioni per categoria (se si esclude la categoria dei maestri) nonostante l'esempio di altre realtà come quella francese. Soprattutto, non è chiaro il rapporto tra i centri di potere, e questo per una associazione di vaste dimensioni è abbastanza rilevante: il ruolo della dirigenza laica, le loro responsabilità e il loro raggio di azione non sono ben definiti. Altrettanto poco chiari sono i rapporti tra i vari rami e i rapporti tra centro e periferia. Per esempio, è difficile stabilire se i dirigenti parrocchiali e diocesani dipendano principalmente dal vescovo o dall'associazione nazionale. Le interviste di Poggi mettono in evidenza come simili problemi venissero risolti, volta per volta, dall'intervento diretto della Gerarchia²⁵. Questi 'vuoti legislativi' possono essere spiegati da ciò che Poggi definisce rapporto di promozione: l'A.C. di Pio XII è un'associazione *promossa* dalla Chiesa, e come tale è fortemente limitata nelle sue capacità di

²³ In particolare Casella, in MARIO CASELLA, op.cit., afferma che il saggio di Poggi, insieme ad altri pubblicati sull'argomento, pone l'accento esclusivamente sulla presenza negativa dell'A.C. nella chiesa e nella società del tempo, sottolineandone soprattutto integralismo e collateralismo e trascurando l'impegno missionario espresso.

²⁴ Esse sono: la Gioventù Maschile (G.I.A.C.), la Gioventù Femminile (G.F.), l'Unione Uomini, l'Unione Donne (U.D.A.C.I.), la federazione degli universitari (F.U.C.I.), il Movimento Laureati e il Movimento Maestri.

²⁵ La quale, in presenza di ambigue e contraddittorie norme statutarie, puntualmente evitava di prendere in considerazione l'eventualità che i laici si appellassero ai propri superiori (laici) per contestare i propri assistenti ecclesiastici, ribadendo l'autorità di parroci e vescovi.

autogoverno e di autonomia d'iniziativa. In altre parole l'A.C. rappresenta il braccio secolare, la *longa manus* del clero, che se ne serve strumentalmente per esercitare il suo potere di controllo sul laicato e contrastare ogni forma di secolarizzazione. Il suo ruolo di associazione promossa fa sì che essa raggiunga i propri fini solo quando vengono realizzati gli obiettivi per la quale la Chiesa l'aveva promossa. Vediamo di chiarire le ragioni di tali gravi affermazioni:

- Innanzitutto, la definizione stessa di Azione Cattolica è molto ambigua, ma le interpretazioni delle autorità ecclesiastiche non lasciano adito a dubbi. Lo Statuto definisce l'A.C. "la collaborazione organizzata dei laici all'apostolato gerarchico della Chiesa". Non è chiaramente espresso né cosa si intende per apostolato né per collaborazione, ma il problema più grave è discernere se il fine istituzionale dell'A.C. sia religioso e spirituale, o politico e sociale. Tale ambiguità contraddistingue tutta la storia del movimento cattolico, di cui le due concezioni si sono succedute e parzialmente sovrapposte, e che hanno finito per caratterizzare maggiormente alcuni rami rispetto ad altri (più 'spirituali' la G.I.A.C., la F.U.C.I. e il Movimento Laureati, più 'politici' l'Unione Uomini e l'U.N.A.C.I.). Come accennato in precedenza, vale l'interpretazione gerarchica a sgombrare ogni imbarazzo: Mons. Mariani, delegato vescovile per l'A.C. di Pisa proclama che il socio di Azione Cattolica sa di essere collaboratore della Gerarchia e non suggeritore²⁶. Ma ancora più autorevole la voce del papa, Pio XII, che definì l'A.C. 'un prolungamento del braccio' della Gerarchia, 'uno strumento nelle mani della Gerarchia'²⁷. Come operi questo braccio e in quale campo, i laici non sono tenuti a chiederselo.

- Secondariamente, i poteri della Gerarchia sono schiacciati. Se i componenti delle associazioni sono tutti laici, tuttavia l'articolo 5 dello Statuto chiarisce che la direzione è affidata a livello nazionale alla Commissione episcopale, a livello diocesano al vescovo, a livello parrocchiale al parroco. Il potere di governo appartiene alle autorità ecclesiastiche. Ma poiché una dirigenza laica esiste, quali sono i suoi poteri, allora? Inutile affannarsi per cercare una risposta univoca nello Statuto. È sufficiente ricordare che la dirigenza laica è sempre eletta dal clero, e che da questo può essere rimossa, per intuire che il ruolo dei laici è di tale sudditanza che il problema del conflitto di potere non si pone neanche. Inoltre ricompense e sanzioni sono spirituali e non empiriche, traendo origine dall'associazione promotrice. Questo genera seri contrasti con le esigenze secolari di una associazione di massa: il dirigente laico di A.C. nel compiere il suo servizio non si gioca solo la sua faccia, come direbbe Goffmann²⁸, ma anche, paradossalmente, la sua vita ultraterrena. Ciò genera tensioni a lungo andare insostenibili che possono essere risolte esclusivamente con la fiducia totale e la devozione nei confronti del portatore del carisma religioso, cioè la Chiesa e i sacerdoti. Il rapporto di promozione diviene perciò talmente forte che non sorge capacità critica all'interno della componente laica, o viene soppressa, con gravi danni disfunzionali per l'associazione. La mancata responsabilizzazione dei laici infatti ne fa dei semplici esecutori delle volontà del clero, li priva di quel senso di appartenenza al gruppo che ne era la forza, genera in loro un forte senso di insicurezza e di inferiorità dei confronti della classe dirigenziale clericale.

- Infine, direttamente legata alle affermazioni precedenti, va fatta l'osservazione che l'Azione Cattolica di questi anni non è un'associazione democratica, e questo stride

²⁶ "Iniziativa", Marzo 1954, p.5, cit. in POGGI, op.cit., p.253

²⁷ PIO XII, Discorso al primo congresso mondiale dell'apostolato dei laici, Roma 1951, cit. In POGGI, op.cit.

²⁸ ERVING GOFFMANN, Il rituale dell'interazione, Il Mulino, Bologna 1988 (ed.or.1967)

fortemente con la democratizzazione in atto nel paese, generando una volta di più quel contrasto tra parrocchia e mondo esterno che porterà alla crisi. Il ramo dirigenziale laico, per quanto limitato sia il suo potere, è sempre eletto con nomina dall'alto, e i criteri di valutazione non sempre portano a scegliere effettivamente i soci più preparati. Il dirigente laico deve essere docile verso la Gerarchia, mostrarsi comunque responsabile e pieno di iniziativa, e al tempo stesso apparire accettabile dai soci. Infatti la sociologia politica insegna che quale sia il procedimento di elezione di un dirigente, la sua legittimità risiede nella convinzione dei 'diretti' che esso sia effettivamente adatto alla direzione. Il dirigente di A.C. è insomma un parrocchiano ultra-ortodosso, devoto alla Chiesa e ai sacerdoti, che non pone troppe domande, e impiega la sua intelligenza

“...non per discutere la meta, ma per discernere la strada migliore e più spedita per giungervi se una strada non gli è stata indicata; che se oltre all'indicazione della meta ha avuto anche quella della strada, egli non si deve preoccupare se non di percorrerla senza deviazioni e senza lentezza”²⁹

Nonostante le attente valutazioni in sede di scelta, ogni tanto qualche 'pecora nera' tra i dirigenti spunta fuori, osando suggerire dei propositi non totalmente coincidenti con quelli del *gruppo promotore*, il clero: in tal caso viene prontamente rimossa dall'incarico, come il caso della presidenza della G.I.A.C. di Carretto prima e di Rossi, di cui tratteremo in seguito, dimostra.

Cercando adesso di trarre le conclusioni su quanto esposto sulla vecchia struttura organizzativa dell'associazione, non possiamo non notare quanti elementi di contrasto sorgano nei confronti del processo di secolarizzazione. In particolare, una delle caratteristiche riconosciute di tale processo, lo ricordiamo, è l'affermazione che le questioni di natura confessionale e religiosa non possono essere considerate cause legittime di tensione sociale, né tantomeno generare conflitto nella società civile. Una società secolarizzata, insomma, si considera fortemente tollerante nei confronti della eterogeneità in campo religioso: la religione non deve generare divisione sociale. Tale assunto è basato sull'idea che all'origine del processo di secolarizzazione ci sia, tra l'altro, la rottura dell'unità di religione e l'affermarsi del pluralismo anche in campo religioso. Ebbene, la Chiesa Cattolica³⁰ si oppone all'istituzionalizzazione di questa norma: in quanto portatrice di carisma religioso, si ritiene l'unica intestataria della Verità, depositaria della Grazia, ed espone tale certezza anche in campo economico e sociale, con ciò ponendo delle grosse difficoltà alle associazioni promosse, in primo luogo all'A.C. Infatti l'A.C., proclamando la pretesa del carisma religioso di essere fonte di *ethos* per tutta la società, corre il rischio di sottrarre alla propria influenza quei gruppi sociali che si pongono in contrasto con tale pretesa³¹. In altri termini, l'A.C. del tempo non riusciva negli intenti apostolici della sua attività religiosa nei confronti di quei gruppi, fossero liberisti borghesi o socialisti proletari, che più che contestare i principi religiosi della Chiesa, non ne accettavano determinate direttive economico-sociali. Ciò rappresentava un grosso limite che faceva dell'A.C. una subcultura omogenea e 'integralista' raccolta tra le mura parrocchiali, fortemente pressata dalle esigenze del controllo da parte della Gerarchia e incapace di aprirsi al dialogo con l'esterno. La sua duplice anima, spirituale e politica, le impediva di svolgere appropriatamente

²⁹ "Iniziativa", X, 5, cit. in POGGI, p.113

³⁰ Ci stiamo sempre e comunque riferendo alla Chiesa del periodo pre-conciliare preso in considerazione, non essendo possibile in questa sede approfondire questo argomento dal punto di vista diaconico.

³¹ GIANFRANCO POGGI, op.cit, p.81-82.

l'apostolato a cui era chiamata: superare questa situazione sarà una delle sfide raccolte, e probabilmente vinte, dall'operato successivo di Vittorio Bachelet.

Procediamo adesso nel tentativo di comprendere la cultura interna dell'A.C. di cinquant'anni fa che non potrà non essere legata ai suoi già considerati limiti organizzativi.

6.1. La cultura dell'A.C. nel secondo dopoguerra: gli anni dell'integralismo

Possiamo cercare di capire più dettagliatamente il brano citato in apertura, analizzando come l'A.C., in quanto modello simbolico, si sforzasse di fornire chiavi interpretative della realtà ai suoi membri. Cominceremo 'sbrigando' subito i rapporti tra A.C. e politica, perché approfondirli risulterebbe troppo costoso per i limiti che ci siamo preposti.³² Il brano citato può colpire per il celarsi non troppo velato di tematiche prettamente empiriche (il voto politico) dietro argomentazioni profondamente religiose (l'amore di Dio). Tale annullamento della dicotomia durkheimiana di 'sacro' e 'profano' rappresenta il migliore esempio di ciò che abbiamo definito l'*integralismo* dell'Azione Cattolica. Integralismo, in questo caso, significa far confluire nel proprio campo d'azione ogni aspetto della vita dell'associato: vita pubblica, sociale, culturale, 'integrandoli' in un unico universo assiologico. Tale processo è l'antitesi di quello di secolarizzazione, che invece tende a distinguere la sfera religiosa dalle altre. Integralismo significa necessariamente accettazione del carisma religioso della Chiesa anche in campi non strettamente legati alla spiritualità, come quello economico o politico. Il brano è interessante anche per un secondo aspetto: ci offre l'immagine di una socia di A.C. che ha 'condotto con fatica' uno snervante colloquio con gli uomini cui finalmente potrà porre fine, trovando un colloquio con Dio. La reazione della Chiesa di fronte al 'secolo' è quella di far isolare i suoi membri laici in un 'recinto spirituale' all'interno del quale più forte è la voce apostolica ecclesiastica. Solo dopo essersi preparati con la preghiera, i laici possono affrontare il secolo, votando per la D.C., ma questo coinvolgimento secolare dovrà essere minimo, sempre volto al benessere ultramondano e non all'immediata realtà empirica. Chi voglia cogliere in pieno il senso del termine 'integralismo' applicato all'A.C., tenga a mente la frase: "...il segno su un'altra croce sarà la misura di ciò che il cristianesimo ha seminato in te..." Il cristianesimo dell'A.C. non insegna a valutare il mondo, ad osservarlo con spirito critico, a condannarlo se necessario: questo è compito della Gerarchia. Al laico basta porre il segno su un'altra croce per aver compiuto il suo dovere *di cristiano, prima che di cittadino*. Nell'universo integrato dell'A.C. del tempo non c'è spazio per una distinzione tra i vari ruoli sociali assunti dal singolo nella vita sociale: lavoratrice, figlia, proletaria, giovane, meridionale, ect. si integrano perfettamente nell'unico ruolo di cristiana. Goffmann direbbe che il laico di A.C. è chiamato a mostrare sempre la stessa faccia, con tutte le conseguenze negative che questo provoca sul rituale dell'interazione.³³

Tornando al campo di valutazione politica, risulta evidente quanto profondi fossero i legami tra Azione Cattolica e Democrazia Cristiana, ma ciò va contestualizzato nell'Italia spaccata a metà del secondo dopoguerra. Da una parte c'era il mondo cattolico arroccato sulle posizioni della Chiesa, dall'altra il mondo comunista che, con lo slogan 'una sezione per ogni campanile', minacciava il predominio territoriale e culturale

³² A tal riguardo, ricordiamo VITTORIO DE MARCO, *Le barricate invisibili. La chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*, Congedo Editore, Lecce 1994.

³³ ERVING GOFFMANN, *op.cit.*

della Chiesa, promuovendo tra l'altro un anticlericalismo che accresceva le distanze fra i due gruppi. L'interesse per il nostro lavoro è legato al fatto che 'la minaccia comunista' non fece altro che stimolare lo sviluppo dell'A.C. in senso integralista, politico e gerarchico, perché mai come in questo periodo il clero temette che concedere troppa libertà al laicato avrebbe potuto significare perderlo per le seducenti lusinghe dei comunisti. Ritroviamo il solito processo più volte analizzato: secolarizzazione in campo sociale (in questo caso favorita dalla diffusione delle dottrine di sinistra), opposizione della Chiesa espressa sotto forma di accentramento di potere da una parte, irrigidimento su se stessa contro gli eventuali 'nemici' dall'altra. Per capire il clima dell'epoca, d'altronde, non è poi tanto azzardato ricordare le avventure letterarie di *don Camillo e Peppone*³⁴, ma ciò che preme sottolineare è lo 'scollamento' sempre più profondo che il mondo religioso cattolico produsse nei confronti del mondo laico. Serva come esempio il fatto che mentre nei secoli passati i rappresentanti dei comuni erano intervenuti ufficialmente alle processioni, ed anzi erano stati tra gli organizzatori delle feste patronali, ora la Chiesa li invitava (se appartenevano a partiti socialcomunisti) espressamente a non partecipare, ed erano le Curie vescovili ad assumersi ogni onere organizzativo. I comunisti venivano allontanati dalle funzioni religiose a colpi di scomunica, e replicavano con direttive comunali che osteggiavano più o meno apertamente la Chiesa. L'aspetto 'integralista' si evidenzia nell'operato della Gerarchia, e quindi dell'A.C. che mai come in quegli anni ne è il diretto proseguimento, il quale non si limitava al campo sociale ed economico, ma ne faceva un tutt'uno con quello religioso: la distinzione già considerata tra azione religiosa e azione politica non è mai stata così labile.³⁵ L'integralismo dell'A.C. di questo periodo fa sì che il laico credente che avesse contraddetto la volontà politica della Gerarchia, per esempio iscrivendosi al Partito Comunista, sarebbe andato incontro a sanzioni spirituali, ben più gravi, per un cattolico, di semplici sanzioni empiriche. È il problema delle *rewards*, delle ricompense e delle sanzioni spirituali, riguardo alle quali abbiamo già visto quanto frenassero l'iniziativa dei dirigenti laici di A.C. Il socio di A.C. non può neanche prendere in considerazione l'idea di contraddire la volontà gerarchica, perché ciò equivarrebbe per lui all'espulsione dal gruppo: sei socio di A.C. in quanto segui le direttive gerarchiche, e non viceversa.

6.2.La cultura dell'A.C. nel secondo dopoguerra: aspetti morali e di costume

Ma l'integralismo non si manifesta soltanto in campo politico. L'atteggiamento di rifiuto del mondo secolare e delle sue attrattive, quelle barricate che la Chiesa sembrava intenzionata a costruire intorno alle sue parrocchie, presentano molti effetti più direttamente morali e culturali. L'A.C. era stata tradizionalmente divisa per genere, ma tale differenziazione sessista cominciava a stridere con il mondo esterno, che invece offriva più opportunità di incontro tra uomini e donne che in passato (dal luogo di lavoro a quello di studio, le occasioni erano frequenti, se non altro per l'aumentata mobilità

³⁴ Basti citare un episodio raccontato da DE MARCO, op.cit., p.67: a Labico, presso Roma, la giunta e il sindaco comunista avevano partecipato alla processione patronale di S.Rocco. All'epoca molte processioni, specie in prossimità delle elezioni, terminavano con un panegirico che spesso degenerava in comizio: infatti in quella circostanza il parroco non aveva perso occasione per pregare il santo protettore con queste parole: "S.Rocco, vi chiedo grazia anche per le menti malate della dottrina marxista". Il sindaco, per protesta, entrando in Chiesa si toglieva la sciarpa tricolore.

³⁵ In genere i congiunti di aderenti comunisti chiedevano al clero di partecipare ai funerali, che però poteva anche rifiutarsi. Nel luglio del '49, ad Albano Laziale, la curia vescovile aveva rifiutato di concedere ad un iscritto del partito comunista i funerali religiosi che si erano svolti perciò in forma civile. Cfr. DE MARCO, op.cit., p.66

giovanile). A tal proposito, uno spregiudicato giovane socio piemontese lamentava in una lettera alla rivista della G.I.A.C. che la Chiesa aveva un bel dire nel santificare il matrimonio e la famiglia, ma nella realtà per un ragazzo cattolico avvicinare una ragazza della G.F. era un'impresa improba; il giovane impudico chiedeva perciò qualche occasione di incontro 'misto'. Inutile dire che la risposta fu un invito alla pazienza:

“..sono proprio necessari questi incontri?(...)Per fare la scelta bisogna prepararsi per lungo tempo ed avere molta pazienza, evitando i tentativi e gli esperimenti che, anche quando rimangono strettamente nel campo del lecito, sono sempre dannosi al nostro equilibrio spirituale”³⁶

Anche la scuola, con i suoi valori secolarizzati, rappresentava un pericolo per i giovani cattolici; ne ‘Il libro del militante studente’³⁷ si attribuiscono le responsabilità delle due guerre mondiali e di tutti i problemi della società moderna ai valori che si sono imposti dopo la Rivoluzione Francese: razionalismo, illuminismo, enciclopedismo, idealismo, fino al nazionalismo e all'esistenzialismo. L'elenco sarebbe ben più lungo, ma quanto citato è già sufficiente per capire che l'unico tratto comune di questi valori è di non essere diretta emanazione dei principi della Chiesa, di venire, insomma, dal mondo secolare. I valori dell'A.C. si sovrappongono a quelli del mondo laico senza nessun tentativo di mediazione: è facile immaginare il profondo dissidio interiore di un giovane di G.I.A.C. a cui viene insegnato che non solo la fornicazione o la sessualità prematrimoniale sono peccaminose, ma qualsiasi tipo di rapporto sentimentale ‘precoce’ nei confronti di una ragazza. Ad esempio, don Nebiolo, il curatore di una rubrica della stampa giovanile di A.C., scriveva in un suo libro³⁸:

“Io attenderò a rivelare il mio amore verso una creatura fino al momento che questa rivelazione possa giungere alla sua naturale destinazione davanti all'altare...Voglio evitare di fermare troppo la mia attenzione sopra una giovane donna prima che il momento sia giunto...Se fossi già andato troppo avanti fino alla manifestazione di confidenze...mi separerò da lei, perché la meta dell'altare è troppo lontana”.

Questa cultura che appare così restrittiva al lettore attuale, non deve stupire più di tanto, perché essa rappresenta la logica conseguenza di quel contrasto tra cristianizzazione e secolarizzazione che all'epoca sembrava insanabile. All'adolescente è tolta la possibilità di una normale manifestazione di interesse nei confronti dell'altro sesso non perché questa sia effettivamente peccaminosa³⁹, ma perché potrebbe rappresentare comunque un'azione incontrollata e difficilmente dirigibile da parte della Chiesa, proprio in una fascia d'età in cui è più facile che i soci si allontanino dal mondo cattolico. Tale pressione non può non avere conseguenze: tali precetti potevano forse venire assorbiti nell'Italia rurale di qualche decennio prima, ma non possono non turbare le coscienze di ragazzi che tramite la radio, il cinematografo, la stessa scuola stanno imparando a conoscere un mondo totalmente diverso. Per quanto riguarda le ragazze, la situazione era probabilmente ancora più difficile: non solo esse non dovevano peccare contro la purezza, ma non dovevano neanche indurre i ragazzi a farlo. Meglio vestire con modestia, dunque, ed evitare di truccarsi.

³⁶ “Giovemù”, XIX,15, cit. in POGGI, op.cit, p.198.

³⁷ Cfr. POGGI, p. 192.

³⁸ NEBIOLO, Centro di giovinezza, AVE, Roma 1948, cit. in POGGI, op.cit.,p. 194-196

³⁹ Credo sia opportuno chiarire che le proibizioni cui ci stiamo riferendo non riguardano i rapporti sessuali tra adolescenti, la cui peccaminosità era data per scontata, ma anche la semplice ‘cottarella’ tra compagni di classe: si tenga bene a mente che ad un socio G.I.A.C. dell'epoca veniva proibita, o comunque fortemente sconsigliata, la partecipazione ai balli: cfr POGGI, p. 197)

Quanto qui brevemente illustrato sull'educazione dei giovani di A.C. negli anni cinquanta non vuole essere una digressione beffarda sul 'come eravamo', che si compiaccia del cambiamento avvenuto. Lo scopo è invece quello di evidenziare come la struttura associativa dell'A.C., accentrata e gerarchica, e la cultura da essa trasmessa, integralista e inibitoria, siano due piani che probabilmente Weber avrebbe trovato interessanti da analizzare per la loro interdipendenza, nonostante godano entrambi di una limitata indipendenza. Sbaglieremmo se dicessimo che l'A.C. era alquanto 'repressiva' perché fortemente gerarchica, o viceversa se attribuissero esclusivamente ad una cultura conservatrice le ragioni del persistere di una struttura di potere accentrata: tuttavia tali processi sono profondamente connessi.

A questo punto è opportuno ricordare che ci furono delle opposizioni alla cultura integralista. Esse sono importanti perché dimostrano sia che il dibattito tra il laicato cattolico si è sempre mantenuto vivo permettendogli, seppure a fatica, di rinnovarsi e adattarsi alle nuove circostanze, sia che il nuovo Statuto non fu una 'rivoluzione' inattesa ma il frutto di una esigenza da lungo sentita.

6.3. La cultura dell'A.C. nel secondo dopoguerra: l'opposizione all'integralismo

Ci limiteremo a ricordare rapidamente due casi in cui tale integralismo trovò delle opposizioni. Il primo riguarda la già citata presidenza della G.I.A.C. da parte di Carretto⁴⁰. Uomo di fiducia di Gedda, probabilmente il presidente di A.C. più 'integralista' e accentratore del potere in assoluto, egli ribadì sempre che la G.I.A.C. era per il "metodo democratico e la giustizia sociale", contraddicendo l'orientamento autoritario di Gedda. La stampa della gioventù di A.C., sotto la presidenza di Carretto, polemizzò a lungo con il M.S.I., che proprio Gedda stava allora cercando di portare al governo⁴¹. Laddove Gedda si stava sforzando di centralizzare ancora di più il potere, determinando l'assoluto predominio dell'A.C. sul mondo cattolico e creando un'organizzazione mastodontica e capillarmente diffusa, Carretto non mancava di sottolineare il suo anti-integralismo dossettiano⁴². Il coraggio di Carretto di sfidare l'operato del 'Salazar' italiano (così veniva chiamato Gedda), ricordando in ogni occasione l'antifascismo e il profondo senso democratico che avrebbe dovuto

⁴⁰ Cfr. POGGI, op.cit.

⁴¹ La cosiddetta 'operazione Sturzo' del 1952, intesa a riunire in una lista comune democristiani e post-fascisti. Quello di creare un fronte compatto anticomunista fu uno degli assilli di Gedda, che, con la creazione dei Comitati Civici in ogni parrocchia in occasione delle elezioni del '48, fu l'autore dell'operazione più 'integralista', sul piano politico, che si ricordi negli ultimi cinquant'anni. Cfr POGGI, op. cit., p. 236-ss.

⁴² Dossetti disse al congresso dei Laureati del gennaio 1949 che "l'Azione Cattolica è destinata al servizio delle anime, a un servizio d'amore. Se una sua utilizzazione diversa può talora essere giustificata in funzione di una eccezionalità, l'elevazione a sistema di un simile fenomeno costituirebbe un errore capitale" (Il Popolo, 6-1-49, cit. in CASELLA, op.cit, p.503). Di tutt'altra idea Gedda, che affermava che "In ogni caso nessun cristiano può discutere e giudicare dei diritti, delle competenze e dei metodi della Chiesa. Soltanto la Chiesa, dopo Dio, può giudicare dei suoi diritti e dei suoi doveri(...)Dove giunge il cristiano, giunge la coscienza cristiana e dove giunge la coscienza cristiana giunge, come Maestra, la Chiesa, e ivi può giungere l'Azione Cattolica. E questo vale anche per la politica."(discorso tenuto da Gedda all'Università Gregoriana in occasione della settimana diocesana organizzata dagli Uomini di Roma, cit. in CASELLA, op.cit., p.503)

caratterizzare l'A.C., gli costò caro: perse la presidenza della G.I.A.C. (anzi, fu costretto a dimettersi, secondo la raffinata tecnica geddiana⁴³).

Ad essere nominato sostituto di Carretto fu Mario Rossi, che non sembrò aver imparato la lezione, ed anzi negò l'assunto integralista che il mondo fosse diviso in due blocchi in lotta, di cui l'A.C. è chiamato a difendere quello egemonizzato dalla Chiesa Cattolica. Non solo. Con l'aggravante complicità di don Arturo Paoli, Rossi si oppose alla propaganda anticomunista basata su "una disciplina senza intelligenza, una sorta di militarismo cieco" ma soprattutto si mosse in direzione di una riorganizzazione della G.I.A.C. che contrastava la linea accentratrice e integralista di Gedda. Rossi era consapevole del processo di secolarizzazione in corso nella società italiana, e si proponeva di rinnovare la G.I.A.C. sull'esempio della J.O.C. francese, basandola su categorie specializzate dal punto di vista 'sociale' (studenti, operai, intellettuali, ect.) e non su semplici distinzioni di genere ed età. La proposta in sé per sé non era poi così sconvolgente, perché nel passato c'erano stati esperimenti simili⁴⁴. Prima dell'esperienza fascista, la G.I.A.C. aveva promosso dei circoli organizzati per classe sociale, che della classe stessa difendessero gli interessi. Ma anche durante gli anni del ventennio, la G.I.A.C. aveva conosciuto le cosiddette specializzazioni 'orizzontali': lavoratori, studenti, professionisti, come lo stesso Gedda, che allora era presidente della G.I.A.C., ricorda⁴⁵. Il fallimento di tale operazioni era stato dovuto all'attacco di parte fascista, che aveva fatto compattare l'A.C., e quindi la G.I.A.C., in organizzazioni unitarie. Eppure, qualche anno dopo, l'operazione di Rossi doveva suscitare tanto scandalo all'interno delle alte gerarchie cattoliche. La ragione è semplice: Rossi voleva raggiungere quelle classi tradizionalmente lontane dal mondo cattolico, come il mondo operaio, che la secolarizzazione stava allontanando ancora di più. E per farlo, la Chiesa ne doveva necessariamente riconoscere le esigenze. Ma questa operazione non era animata dal tradizionale corporativismo cattolico: la Chiesa si era sempre opposta al conflitto sociale, non tanto per una sentita solidarietà nei confronti delle classi dominanti o animosità contro le classi inferiori, quanto per la considerazione negativa del conflitto in quanto tale. L'operazione di Rossi, che si proponeva di difendere i diritti delle classi operaie, avrebbe potuto generare conflitto e tensione nei confronti delle classi imprenditoriali, ed era un rischio che la Chiesa non poteva correre. Nel suo saggio Poggi considera inattaccabile questa posizione generale contro il conflitto, ma la considera propria della Gerarchia, e non necessariamente del laicato, che avrebbe potuto rappresentare funzionalmente ciò che il denominazionalismo rappresentò per la chiesa protestante.⁴⁶ Lo sforzo di Rossi di raggiungere i gruppi sociali alienati contraddiceva troppo profondamente la cultura integralista dell'A.C. del tempo, e la sua funzione di associazione promossa dalla Gerarchia e da essa dipendente. Rossi fu convocato davanti a tre componenti del Santo Uffizio che decise di estrometterlo: il comunicato parlò di 'pericolose tendenze dottrinali', 'deviazioni dottrinali'; era chiaro che la presidenza della G.I.A.C. non aveva attentato ai valori della fede, o della morale, ma al patrimonio ideologico dell'A.C. L'avvenimento portò alle dimissioni di buona parte del ramo dirigenziale solidale con Rossi, ma a livello diocesano i vescovi tennero saldamente in

⁴³ Cfr. POGGI, op.cit., p.245-250ss

⁴⁴ Ci ricorda VITTORIO DE MARCO, in *Cento anni di Azione Cattolica a Taranto*, Collana Cataldus, Taranto 1996, p.21, che nella diocesi di Taranto, una delle realtà meridionali di A.C. da sempre più attive, nel 1922 la G.I.A.C. era organizzata in tre categorie: Unione Studenti Medi, Unione Giovani Operai, Unione Giovanile Pescatori e Marinai.

⁴⁵ Cit. in POGGI, op.cit., p.152

⁴⁶ POGGI, op.cit.,p. 149

mano la situazione, tutto fu bollato come un semplice colpo di testa di un gruppo di giovanotti irresponsabili e dalla testa calda. Che poi gli anni successivi rappresentarono un'ulteriore perdita di vitalità dell'A.C., un altro passo verso la crisi, fu imputato ad altre cause, e non al fatto che i dirigenti abbandonarono ogni idea di ristrutturazione e si rassegnarono ad assecondare le esigenze di una Gerarchia sempre più lontana.

Il secondo caso è di primario interesse per la nostra indagine perché ci avvicina storicamente agli anni del nuovo Statuto, di cui indirettamente abbiamo cominciato ad osservare le radici nella storia dell'A.C. L'opposizione all'integralismo di cui ci occuperemo stavolta non venne direttamente da un ramo dell'A.C., ma da una delle tante organizzazioni ad essa affiliate: l'A.C.L.I.

Le libere Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani sorgono per l'esigenza avvertita dal Vaticano di raccogliere le masse operaie e dar loro una dirigenza: l'incarico di risolvere questa carenza strutturale del movimento cattolico è conferito all'Azione Cattolica già nel 1944. Le A.C.L.I. si definiscono indipendenti dagli organismi sindacali, dai partiti politici ed autonome dall'A.C.: l'unico legame con la Gerarchia è dato dalla presenza dell'assistente ecclesiastico. Il fattore più importante che differenzia queste organizzazioni dal tradizionale associazionismo cattolico è rappresentato dal fatto che i dirigenti sono eletti dalla base e non nominati dall'alto. È una differenza sostanziale, che farà dell'A.C.L.I. un movimento realmente democratico ma proprio per questa ragione uno strumento difficile da gestire dalla Gerarchia. L'associazione si definisce già nei primi anni un 'movimento operaio cristiano guida della classe lavoratrice': pur prendendo le distanze dalla matrice marxista, è evidente che questo ragionamento classista è lontano dalle esigenze integraliste della Chiesa, come abbiamo già avuto modo di sottolineare trattando della 'crisi Rossi'. Uno dei primi richiami all'ordine della Gerarchia nei confronti dell'A.C.L.I. risale alla primavera del 1960: è il cardinale Siri che si preoccupa che il contatto delle A.C.L.I. "con gli ambienti ispirati a dottrine classiste e ad ideologie eterodosse porti il pericolo di accostarsi al loro linguaggio e di mutuarne così anche atteggiamenti e indirizzi"⁴⁷. L'A.C.L.I. è un'associazione che va inevitabilmente incontro ad una rapida secolarizzazione, e la reazione della Gerarchia è la solita: i vescovi chiedono maggiori poteri per il sacerdote assistente, e maggiori garanzie che il movimento non si allontani dalla disciplina e dalla dottrina ecclesiale.⁴⁸ È nel periodo successivo al Concilio (che tratteremo più dettagliatamente nel prossimo paragrafo) che il contrasto con le A.C.L.I. si fa più doloroso: nel 1968 l'ex presidente regionale del movimento lombardo accetta una candidatura come indipendente nelle liste del P.C.I.-P.S.I.U.P., contraddicendo la dichiarazione del gennaio 1968 con cui la C.E.I. aveva raccomandato l'unità politica dei cattolici. L'anima più orientata a sinistra del movimento cattolico in genere, da sempre sconfitta per l'intervento gerarchico (da contrasti tra Murri e l'ala intransigente a quelli tra dossettiani e Gedda sino alla crisi Rossi, tanto per citare soltanto alcuni episodi) sembra stavolta difficile da controllare. Il Movimento vuol dare origine ad una convergenza di forze che rappresentino una sinistra democratica indipendente dalla sinistra ortodossa del P.C.I. La C.E.I. appare abbastanza imbarazzata⁴⁹, non si vuole rompere con le A.C.L.I. ma nemmeno si può tollerare l'indirizzo politico intrapreso. C'è tra i vescovi chi vorrebbe far ricorso all'Azione Cattolica, che per la sua struttura è rimasta, a seconda dei punti di vista, un braccio

⁴⁷ Cit. in POGGI, op.cit., p.231

⁴⁸ Cfr. "La Stampa", 15-5-1960, cit. in POGGI, p.232

⁴⁹ Per una dettagliata analisi della vicenda storica, vedi VITTORIO DE MARCO, *Le barricate invisibili. La chiesa in Italia tra politica e società (1945-1978)*, Congedo Editore, Lecce 1994, p.195- 208 e 289-310

secolare della Gerarchia o un braccio ecclesiastico della D.C., chiedendogli di riconquistare lo spazio che le A.C.L.I. le hanno tolto⁵⁰. Il conflitto tra Gerarchia e Movimento Aclista si risolverà drammaticamente: il 2 Marzo 1970 il cardinale Poma, presidente delle C.E.I., scrive al presidente dell'A.C.L.I. mostrandogli tutte le perplessità della Gerarchia nei confronti del Movimento, e in particolare nei confronti dell'insofferenza delle A.C.L.I. verso le direttive gerarchiche. La risposta non si fa attendere: mettendo in evidenza le ingiustizie della struttura capitalistica italiana, l'A.C.L.I. si propone di cambiare questa logica di sfruttamento, sempre mantenendo fede agli ideali cristiani di fratellanza e libertà. Le A.C.L.I. non nascondono che gli operai da esse educati possano votare per i partiti dell'opposizione, dal momento che questi sono i meno responsabili della situazione politica italiana. Nonostante il Concilio e suoi buoni propositi la Gerarchia fatica ad accettare che il laicato si esprima con toni così indipendenti, non tanto sul piano religioso, per le quali le A.C.L.I. non rivendicano nessuna autonomia dall'istituzione ecclesiastica, quanto su quello politico. De Marco testimonia con puntualità quanto complessa fosse la situazione e quanto profonde anche le divergenze all'interno dello stesso episcopato riguardo alla linea da seguire. Gli incontri tra vescovi e dirigenza dell'A.C.L.I. continuano a lungo, fino al faticoso documento del 6 Maggio 1971. Di fronte al rifiuto dell'A.C.L.I. di ritrattare le proprie posizioni, il consiglio di presidenza della C.E.I. pubblica una dichiarazione sulla pastorale del mondo del lavoro che contiene la cosiddetta sconfessione delle A.C.L.I.: alle associazioni cristiane viene tolta l'assistenza ecclesiastica, chiudendo così drasticamente ogni rapporto tra clero e laicato. In seguito a tale decisione le A.C.L.I. non possono più venire considerate un movimento ecclesiale, perdendo così buona parte della loro identità. L'argomento meriterebbe più spazio per l'approfondimento, anche in relazione agli sviluppi successivi della storia dell'A.C.L.I., ma quanto esposto è sufficiente per dimostrare quanto difficile per la Chiesa sia, ancora nei primi anni settanta e quindi dopo il Concilio, accettare che un movimento laico possa muoversi autonomamente dalle direttive della Gerarchia. Sono le difficoltà, di cui abbiamo parlato citando Parisi, di realizzare effettivamente quanto auspicato dal Concilio modificando il modello papale, accentrato e gerarchico, in 'episcopale', cioè gerarchico e diffuso. A tal riguardo, la nascita della Conferenza Episcopale Italiana (10 Gennaio 1952) aveva rappresentato sicuramente un passo avanti, ma non era stato sufficiente: restava l'incapacità, nelle stanze vaticane e nelle curie episcopali, di cogliere il formarsi di una cultura laica articolata e complessa che stava accentuando il distacco tra Chiesa e società. Non era possibile che un movimento laico restasse all'interno della comunità ecclesiale, accettando però il carisma religioso della Gerarchia solo nel campo religioso, come in sostanza aveva cercato di fare l'A.C.L.I., e non in quello politico ed economico. La mancata attualizzazione delle speranze di chi aveva visto nel Concilio l'opportunità di realizzare un processo di laicizzazione, o meglio di valorizzazione del laicato, all'interno della Chiesa avrebbe di lì a poco generato il cosiddetto 'dissenso cattolico'. È nello sforzo di trovare una risposta alle istanze di maggiore autonomia da parte dei laici di A.C., senza provocare una reazione della Gerarchia che di fatto vanificasse il tentativo, che si esplica l'operato di Bachelet e la travagliata nascita dello Statuto che cercò di realizzare il tanto auspicato rinnovamento non in contrasto, ma in armonia con tutta la comunità ecclesiale. Prima di occuparcene, varrà la pena tratteggiare a grandi linee l'apporto innovativo del Concilio Vaticano II.

⁵⁰ Ciò porterà alla nascita del M.L.A.C., Movimento Lavoratori di Azione Cattolica, cfr.p.25

7. Il Concilio Vaticano II e l'Azione Cattolica

Non è esagerato affermare che fu l'A.C. ad influenzare il Concilio e non il contrario: è stato anzi proprio l'attuale papa Giovanni Paolo II, durante un discorso tenuto davanti ai responsabili del settore Adulti (7-1-1989)⁵¹ a ricordare che molti temi intorno ai quali il Concilio si è espresso sono temi attorno ai quali l'A.C. si era a lungo impegnata, specie riguardo alla *teologia del laicato*. Non è questa la sede per una seppur rapida analisi del contenuto globale dei documenti del Concilio⁵², per cui ci limiteremo a quegli aspetti più strettamente legati al processo di secolarizzazione dell'A.C. Nella *Apostolicam Actuositatem* leggiamo riguardo alle associazioni di A.C.:

“a) Fine immediato di tali organizzazioni è il fine apostolico della Chiesa, cioè l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini e la formazione cristiana della loro coscienza, in modo che riescano ad impregnare dello spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti

b) I laici, collaborando con la Gerarchia **secondo il modo loro proprio**, portano la loro esperienza e assumono la loro responsabilità nel dirigere le circostanze in cui si deve esercitare l'azione pastorale della Chiesa, e nella elaborazione ed esecuzione del piano di attività

c) I laici agiscono uniti a guisa di un corpo organico, affinché sia meglio espressa la comunità della Chiesa e l'apostolato riesca più efficace.

d) I laici, sia che si offrano spontaneamente, o siano invitati all'azione e alla cooperazione diretta con l'apostolato gerarchico, **agiscono sotto la superiore direzione della Gerarchia medesima**, la quale può sancire tale cooperazione anche per mezzo di un 'mandato' esplicito” (A.A.cap. IV par.20, grassetto nostro)

La lunga ma necessaria citazione dimostra che il ruolo di suprema direzione dei laici resta prerogativa della Gerarchia, anche se la collaborazione nei confronti di quest'ultima risponde ad un modo 'proprio dei laici'. Nel successivo paragrafo 24 la questione è approfondita e chiarita: spetta alla Gerarchia promuovere l'apostolato dei laici, che ammette tuttavia vari tipi di rapporti con la Gerarchia a seconda delle svariate forme e dei diversi oggetti dell'apostolato stesso.

“Sono molte infatti le iniziative apostoliche che vengono costituite dalla **libera volontà dei laici** e sono rette dal loro prudente criterio”(A.A., cap.IX par. 24b, grassetto nostro)

Il richiamo al clero è esplicito ed è importante perché finalmente attribuisce al laico le responsabilità cui è chiamato all'interno della Chiesa, 'istituzionalizzandone' la figura:

“Ricordino i Vescovi, i parroci e gli altri sacerdoti dell'uno e dell'altro clero, che il diritto e il dovere di esercitare l'apostolato è comune a tutti i fedeli, sia chierici sia laici, **e che anche i laici hanno compiti propri nell'edificazione della Chiesa.**” (A.A., cap.IX, par. 25a, grassetto nostro).

Chi non abbia dimestichezza con i documenti della Chiesa potrebbe trovarli tutt'altro che chiari e notare che potrebbero prestare il fianco a diverse interpretazioni. Non va dimenticato però che lo stile moderato e generico è tipico di tutti i documenti la cui stesura è il frutto di anni di discussioni tra pensatori di opinioni differenti, siano essi uomini politici o vescovi. In realtà, il documento conciliare era molto chiaro, e soprattutto attribuiva al laicato un ruolo attivo, seppur subordinato alla direzione

⁵¹ Cfr. GIUSEPPE GERVASIO, Lo Statuto alla luce della Christifideles laici, in *Nuova responsabilità*, mensile dell'A.C., n°2, Roma Febbraio 1990

⁵² Sono stati recentemente pubblicati in Tutti i documenti del Concilio, Casa Editrice Massimo, Milano

ecclesiastica, che in passato sarebbe stato quanto meno azzardato pensare. Mons. De Giorgi, in un articolo pubblicato sulla rivista degli adulti di A.C.⁵³, descrive il rapporto tra sacerdoti e laici un rapporto ‘familiare’ del tipo padre-figlio: i sacerdoti devono lasciare spazio ai laici nei ruoli non strettamente presbiterali, mentre i laici stessi devono dimostrare la competenza necessaria a ricoprire tali incarichi. I sacerdoti devono avere il massimo rispetto per la giusta libertà che spetta a tutti; citando ancora il Concilio, De Giorgi ricorda che

“Essi (i sacri pastori) riconoscano e promuovano la dignità e la responsabilità dei laici nella Chiesa; con fiducia affidino loro degli uffici in servizio della Chiesa e lascino libertà e margine di azione, anzi li incoraggino perché intraprendano delle opere anche di propria iniziativa” (Lumen Gentium, cap.30)

Per la prima volta nel corso della sua millenaria esistenza la Chiesa di rivolgeva ai laici non più come ‘terreno’ di evangelizzazione, ma come membra attive dell’istituzione stessa. Dal punto di vista sociologico, cioè quello che più strettamente ci compete, la rilevanza di tale avvenimento è data dal fatto che il Concilio rappresenta lo sforzo di avvicinare parrocchia e mondo esterno, per mezzo di coloro che vivono ‘nel mondo’ più direttamente, cioè i laici. Il cambio di prospettiva è importante: la laicizzazione non è più interpretata meramente come allontanamento dai valori della Chiesa, ma come possibile fonte di evangelizzazione da parte dei laici nei confronti di altri laici. Un cambiamento così rilevante non poté non portare un grosso sconvolgimento all’interno della comunità cattolica, sia perché la Gerarchia era restia a perdere anche una minima parte del potere di controllo che ne aveva da sempre contraddistinto l’operato, sia perché i laici stessi, abituati ad un ruolo semplicemente esecutivo della volontà altrui, non erano effettivamente preparati a ricoprire incarichi di maggiore responsabilità. Nei primi anni del dopo Concilio, si svilupparono nel mondo cattolico due tendenze diverse: la prima conservatrice, che del Concilio criticava tutti i reali aspetti innovatori, la seconda progressista, che invece proprio dal Concilio era stata delusa perché troppo moderato, e pretendeva di portarne i contenuti alle estreme conseguenze. Se si considera che il periodo in questione era la seconda metà degli anni sessanta, gli anni della Contestazione e del ‘muro contro muro’ in molti aspetti della vita sociale italiana, si delineano ancora meglio le prospettive del ‘dissenso’ cattolico, indispensabili per comprendere a pieno in che clima nacque l’attuale Statuto dell’Azione Cattolica.

8.Gli anni del dissenso

In un suo lavoro a riguardo, Favale⁵⁴ spiega che la caratteristica più marcata del dissenso è quella di essere mosso all’interno della Chiesa e non dall’esterno, come di solito avveniva in passato. La causa di tali animate discussioni è da rinvenire, secondo l’autore, nel dibattito che si sviluppò tra i vescovi stessi durante il Concilio, e dalle critiche senza mezzi termini che alcuni di loro rivolsero in quegli anni contro la centralizzazione della Curia romana. Le due principali correnti sono quelle già enunciate: un gruppo che si appella all’interpretazione ‘sogettiva’ delle norme conciliari, cercando soprattutto conferme per le proprie scelte retrograde, un altro che propugna un coraggioso rinnovamento che si muova sulla strada indicata dal Concilio ma che si spinga ben oltre. Gli uni difendono i capisaldi dottrinali e istituzionali della Chiesa, la

⁵³ SALVATORE DE GIORGI, Rileggendo il Concilio. Il dialogo domestico tra sacerdoti e laici. Sta in *Segno nel mondo*, n°16, 11-12 1995, p.3-4.

⁵⁴ AGOSTINO FAVALE, *Dissenso cattolico e comunione ecclesiale*, ELLE DI CI- Leumann, Torino 1975.

gerarchicità, la dogmaticità, l'immutabilità dei principi morali; gli altri richiedono maggiore flessibilità per adattarsi alle nuove contingenze storiche. I primi insistono sul significato religioso e trascendente della salvezza divina, i secondi sottolineano le istanze sociali insite nel messaggio cristiano, affermando prima di tutto la necessità di superare la situazione di sfruttamento in cui si trovano molti uomini. Secondo i termini a noi ormai noti, diremmo che il dissenso 'progressista' ha accettato un'idea del cristianesimo completamente secolarizzato, per cui la salvezza spirituale dell'uomo si esplica innanzi tutto nella sua salvezza corporea. Secondo questo punto di vista la Chiesa non si impone sul mondo secolare dall'alto per mezzo del suo carisma religioso, ma si pone sullo stesso piano, per meglio venire incontro alle istanze di quest'ultimo.

Il dissenso di destra accusa la Gerarchia di debolezza ed acquiescenza di fronte a deviazioni nel campo sia dogmatico che morale, e si manifesta in movimenti quali l' "Unione dei silenziosi della Chiesa" in Francia, "Una voce" in Italia, e tanti altri sparsi nel mondo.⁵⁵

Il dissenso di sinistra risente anche dell'influsso delle contestazioni studentesche, presenta pubblicazioni talvolta clamorose come quelle del "Manifesto" che trentatré teologi pubblicarono nel 1972 contro la rassegnazione della Chiesa. I movimenti sono tanti e variegati, vanno dai 'Cristiani Critici' ai 'Prete operai' sino ai 'Cristiani per il Socialismo'. Tale forma di dissenso vuole operare all'interno della Chiesa ed indurla ad adattarsi al mondo pluralistico sia sul piano culturale, politico ed economico che su quello religioso. Si propone un ritorno alla Chiesa delle origini, contestando soprattutto l'apparato istituzionale e gerarchico e il suo carisma che le permette di mantenere un atteggiamento " intollerante, autoritario e borghese". Un articolo di Fiammengo⁵⁶ sottolinea gli eccessi di questo dissenso, che talvolta supera le tradizionali istanze di autonomia del laicato sino a proporre una declerizzazione del clero, spogliando il prete delle "presunzioni sacrali" per ristabilirlo uomo di fronte all'uomo. In questa sede occorre prendere in considerazione soprattutto un aspetto di questa contestazione 'interna'. Innanzi tutto, come spesso accadde ai movimenti sedicenti 'di sinistra', essa è una contestazione soprattutto intellettuale, che coinvolge studenti e laureati, ma lascia abbastanza indifferente il grosso del popolo cattolico, che magari rimpiange i tempi più tranquilli degli anni pre-conciliari. Si contesta la Chiesa di aver, per usare una terminologia della sociologia classica, allargato i confini del sacro, entro i quali il suo carisma è difficilmente contestabile, inglobando anche campi più temporali quali quello politico e sociale sotto la sua sfera di influenza. Ma talvolta si commette lo stesso errore 'integralista' da una prospettiva contraria, allargando cioè i confini del 'profano' facendo di tutto una questione sociale e dimenticando la che la funzione principale di ogni dottrina religiosa è quella di 'fornire senso' ai suoi seguaci, e non di risolvere i loro problemi economici o politici.

Prima di abbandonare questo discorso, è utile ricordare quanto profondi siano i legami tra dissenso cattolico e A.C.: secondo Parisi, infatti, il dissenso è un fenomeno tipico dell'A.C. e non di altri gruppi. In un suo saggio dedicato al dissenso cattolico⁵⁷ l'autore chiarisce come sia da evitare il luogo comune che presenta una chiesa pre-conciliare monolitica e compatta. Secondo Parisi l'eterogeneità del cattolicesimo italiano prima del Concilio può essere sintetizzata da una suddivisione in cinque

⁵⁵ Cfr. FAVALE, op.cit., p17-ss.

⁵⁶ DAVIDE FIAMMENGO, Un tempo in cui tutto era possibile, in *Nuova responsabilità*, mensile dell'A.C., n°2, Roma Febbraio 1990

⁵⁷ ARTURO PARISI, La matrice socio-religiosa del dissenso cattolico in Italia, Il Mulino, 1971.

sottogruppi: tradizionale rurale, tradizionale urbano, cattolicesimo subculturale, tradizione cattolico-liberale, cattolicesimo operaio. I primi due gruppi, più vicini al laicato del passato, presenti soprattutto durante le grandi celebrazioni liturgiche, si identificano per esempio nei comitati per i festeggiamenti del Santo Patrono, nei Terzi Ordini, nelle Figlie di Maria. Il gruppo dei cattolici liberali è contraddistinto da esperienze intellettuali scarsamente organizzate e segnatamente aristocratiche; quello 'operaio' rappresenta il tentativo della dottrina sociale di insediarsi tra le masse proletarie, tramite soprattutto le A.C.L.I. Il terzo gruppo che abbiamo volutamente saltato è quello dell'Azione Cattolica, che Parisi definisce appunto una subcultura forte che la Chiesa tentava continuamente di espandere negli altri settori. Ebbene, l'ipotesi di Parisi è che il dissenso riguardi soprattutto la subcultura di A.C. con le sue 'ramificazioni' operaie, non i gruppi cattolici tradizionali né quelli scarsamente organizzati. È nell'A.C. che più forte si sente il contrasto più volte enunciato tra Chiesa e Mondo, è l'A.C. che avverte in questo periodo la crisi più evidente dal punto di vista della partecipazione numerica. E infatti la 'scelta religiosa' e il rinnovamento post-conciliare non riguarderà tutto il laicato cattolico, ma solo una parte di esso, quello che si identificava con l'A.C. Il nuovo Statuto segnerà la fine dell'integralismo cattolico dell'A.C., non dell'integralismo cattolico in quanto tale (e infatti sono parecchi gli autori che vedono nel sorgere in quegli anni e nel diffondersi successivo del movimento di Comunione e Liberazione il riorganizzarsi dei gruppi più conservatori e integralisti delusi dalla via intrapresa dall'A.C.).

Ai 'riformatori' dell'A.C. è si chiedeva di trovare un difficile equilibrio che ristabilisse i confini tra sacro e profano, togliendo alla sfera religiosa ogni pretesa di dominare quella 'politico-sociale' senza commettere l'errore contrario di politicizzare la religione.

9. Vittorio Bachelet e gli anni della crisi

Vittorio Bachelet fu nominato presidente generale dell'A.C. il 6 Giugno 1964: mantenne la carica per circa nove anni. Aveva appena 38 anni (era nato nel Febbraio 1926) ma già una lunga militanza alle spalle, che lo aveva visto ricoprire incarichi di responsabilità nella F.U.C.I. prima e nel Movimento Laureati poi. Persona mite ed equilibrata, paziente ascoltatore, così come ce lo descrivono i suoi collaboratori di allora⁵⁸, riuscì in un tempo relativamente breve (circa due anni) a mediare istanze contrastanti e divergenti e guidare il difficile confronto che portò alla nascita dello Statuto. Tenendo presente il concetto di carisma in Weber⁵⁹, per cui il esso rappresenta una 'potenza extra-razionale', un dono che anche la società razionalizzata riconosce in alcuni individui, potremmo dire che Bachelet fu senz'altro una persona carismatica. In particolare, egli riuscì a mantenere sempre la fiducia della Gerarchia, e in particolare di papa Montini, senza per questo dimenticare le esigenze espresse dalla base e il legame con tutti i soci che videro in lui la persona che finalmente sarebbe riuscita a rinnovare l'A.C. Leggendo i discorsi che Bachelet tenne negli anni della sua presidenza⁶⁰, si avverte soprattutto una forte spiritualità (Bachelet era solito aprire i suoi discorsi nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo) che non era solo ritualità reiterata, ma esperienza profonda che si ripercuoteva nelle sue scelte. Si dimostrò consapevole del

⁵⁸ Cfr. GIANFRANCO MAGGI, Bachelet e la riforma dello Statuto, in *Nuova responsabilità*, mensile dell'A.C., n°2, Roma Febbraio 1990; SITIA SASSUDIELLI, Il cuore dello Statuto, *ibidem*.

⁵⁹ MAX WEBER, *Economia e Società*

⁶⁰ VITTORIO BACHELET, *Discorsi (1964-1973)* a cura di MARIO CASELLA, ed.AVE, Milano 1980.

processo di secolarizzazione, delle difficoltà dell'accostamento di una generazione di genitori appena alfabetizzata con quella dei figli con una cultura post-elementare, dell'influenza, che cominciava a farsi sentire, del video⁶¹. Considerava alcuni dei movimenti di contestazione religiosa in maniera sostanzialmente positiva (" Io ritengo che molto spesso vi sia alla loro radice una grande generosità e un desiderio di autenticità cristiana, e spesso dei motivi di disagio realmente esistenti nel popolo di Dio"⁶²), ma restava comunque un cattolico ortodosso, decisamente contrario, per esempio, al divorzio. Preghiera, sacrificio, speranza, servizio: sono questi i termini che più spesso ripeteva, mentre si sforzava di liberare l'A.C. dall'eccessivo organizzativismo e della marcata politicizzazione che soprattutto l'operato di Gedda avevano provocato. 'Rinnovare l'A.C. per attuare il Concilio' è il titolo di un suo apprezzato discorso del 1966 che ne sintetizza tutta la quasi decennale guida dell'A.C.

Se dunque, a grandi linee, questa era la personalità di Bachelet, una rapida disamina va fatta adesso della situazione di crisi che egli si trovò ad affrontare: l'inizio del calo numerico fu infatti precedente al suo arrivo, che anzi egli forse riuscì, seppure in minima parte, a frenare. Numericamente, sotto la sua guida e dopo la famosa 'scelta religiosa', l'A.C. passò da tre milioni di iscritti all'inizio degli anni sessanta a quasi ottocentomila nel 1973: apparentemente un'autentica fuga. Non bisogna però lasciarsi ingannare dalle cifre: a parte il diffuso spontaneismo religioso che alla fine degli anni sessanta portò alla nascita di centinaia di associazioni di laici con conseguente perdita di iscritti da parte dell'A.C. che pagava la sua identificazione con il 'vecchio', la scelta sulla qualità e non sulla quantità era stata consapevole. Conosciamo già i tratti distintivi dell'A.C. geddiana: basti appena ricordare che in quegli anni i parroci ordinavano le tessere a peso, e distribuivano fra i paesani tutte quelle che avanzavano. I maggiori rappresentanti della Gerarchia erano ossessionati dal numero, e non facevano che chiedere ai dirigenti laici se gli associati fossero tanti, convinti com'erano che essi li avrebbero difeso dalle grinfie dei comunisti.⁶³ Per Bachelet, ma anche per Paolo VI, era finito il tempo dell'A.C. come massa di manovra per operazioni politiche dirette o indirette, dei trionfalismi e dei raduni nazionali volti a manifestare la potenza numerica e 'spaventare i nemici'. Disse Bachelet che "Non è il numero per il bell'effetto che fa, quello che ci interessa, ma il fatto che dietro il numero c'è un uomo, un'anima che singolarmente interessa il Signore". All'inizio degli anni sessanta l'A.C. era un movimento stanco, sfiduciato, ed il Concilio sembrò dargli il colpo di grazia: anche nei circoli cattolici sembrò venuto il momento di chiudere con l'esperienza dell'A.C., così manifestamente retrograda. I motivi della crisi appaiono abbastanza evidenti, alla luce di quanto finora esposto: il processo di secolarizzazione aveva allontanato profondamente la società del tempo dalla cultura dell'A.C. che non aveva saputo adeguarsi alle nuove esigenze dei laici.

L'allora assistente nazionale dell'A.C., Mons. Franco Costa, e Bachelet, presidente, cominciarono il loro cammino verso un cambiamento in cui non molti avevano fiducia con una serie di convegni già nel 1966. Tuttavia la data ufficiale per l'apertura dei lavori intorno al nuovo Statuto è quella del 24 Febbraio del 1967, in cui si riunì per la prima volta quella 'Commissione per le strutture' di cui facevano parte tutti i

⁶¹ VITTORIO BACHELET, op.cit., p.125

⁶² VITTORIO BACHELET, op.cit., p.131

⁶³ Cfr. POGGI, op.cit., p. 217-218

rappresentanti delle sette articolazioni associative⁶⁴. Da subito si avvertì le esigenze di snellire l'apparato organizzativo dell'A.C., che contava, giusto per fare un esempio, 450 dipendenti stipendiati nella sede di Roma, e che era sintomo di un allontanamento dell'Associazione dagli aspetti spirituali ad essa più consoni verso un attivismo politico che si esplicava nel collateralismo con la D.C.⁶⁵Le sette ramificazioni, a causa dell'ambiguità del vecchio Statuto che abbiamo già affrontato, risultavano molto indipendenti l'una dall'altra e molto difficile risultava l'impostazione di un programma unitario, di cui tuttavia si avvertiva l'esigenza. I laici reclamavano maggiore spazio, e a dimostrazione del maggiore senso democratico che si respirava anche nei 'rami alti' dell'A.C. rispetto al passato. Si decise di consultare la base tramite un questionario sui principali temi di discussione: unità, democraticità, rapporti con la Gerarchia, rapporti con le altre associazioni, tesseramento.⁶⁶Le giunte diocesane che compilarono il questionario rappresentavano il 54,1% delle giunte interpellate e per la maggior parte (67,7%) si trattava di capoluoghi di provincia, a dimostrazione che una buona fetta dell'associazione, in particolare nelle periferie e nelle campagne, non era abituata ad esprimere il proprio parere su questioni di interesse nazionale. Di fatto anche tra chi inviò le risposte, molto alta fu la percentuale degli incerti, di chi preferiva non esprimersi o non aveva suggerimenti da offrire. In breve, dalla base si avvertiva una convergenza di pareri sul carattere religioso dell'A.C., sulla sua base parrocchiale, sull'unità tra periferia e centro nazionale; più difficile era interpretare le risposte riguardanti i temi più 'scottanti': rapporti tra laici e Gerarchia, articolazioni per sesso o per ambiente culturale. Si chiedevano maggiori libertà da parte dei laici, ma senza interrompere le relazioni con il clero; si richiedeva che i dirigenti fossero scelti dai soci, ma al tempo stesso si dava per scontato che l'Autorità ecclesiastica fosse di parere favorevole; si voleva un'associazione unita, ma si temeva la perdita di autonomia da parte delle articolazioni. Insomma, il quadro era veramente contraddittorio, frutto soprattutto di una cultura inaridita dall'abitudine ad accettare le direttive dall'alto senza manifestare apertamente il proprio spirito critico.

È possibile cogliere più approfonditamente le sfumature del dibattito interno se si considerano le posizioni delle diverse articolazioni. Praticamente c'è massimo accordo solo sul carattere religioso dell'A.C., il resto è al centro di colorite discussioni. L'Unione Uomini e l'Unione Donne potrebbero essere definite l'ala destra del gruppo: vorrebbero mantenere le strutture esistenti, pur migliorandone il collegamento. La G.I.A.C. si pone sulla sponda opposta, richiedendo maggiore coinvolgimento della base, l'elezione democratica dei dirigenti e la riduzione dei 'rami' a tre soli settori (infanzia, gioventù, adulti). Una via di mezzo è rappresentata dalla G.F., che presenta posizioni simili a quelle dei coetanei maschi ma più 'attenuate'. Per quanto riguarda le articolazioni 'intellettuali', laureati e maestri sono più cauti e propongono un rinnovamento che mantenga alcune caratteristiche tradizionali. Bachelet non nascose mai le sue simpatie per le posizioni dei più giovani, ma tuttavia si sforzò di mediare tra le posizioni più estreme, che ricordano approssimativamente le posizioni conservatrici e progressiste già viste a proposito del

⁶⁴ Ricordiamo, più come curiosità che come elemento di rilevanza per la discussione, che il responsabile dei Giovani era proprio quell'Arturo Parisi che così spesso abbiamo citato.

⁶⁵ Tra l'altro, uno dei problemi che l'A.C. si trovava spesso ad affrontare era la perdita dei suoi dirigenti migliori che venivano assoldati sistematicamente nelle fila della D.C. e abbandonavano l'attività apostolica dell'associazione.

⁶⁶ Per un approfondita descrizione del questionario e dei suoi risultati, vedi MARIO CASELLA, *L'Azione Cattolica nell'Italia Contemporanea (1919-1969)*, Ave, Roma 1992, p.570-580.

dissenso cattolico. Il papa si accorse delle difficoltà che la commissione per la riforma dello Statuto stava incontrando, e non mancò di sottolineare che l'autenticità religiosa e spirituale dovesse avere comunque la precedenza sulle istanze organizzative⁶⁷. Nel gennaio del '69 si arrivò finalmente al cosiddetto 'progetto Bachelet', ma le due ali dell'A.C. sembravano ancora molto distanti e respingevano una parte del testo frutto di mille compromessi⁶⁸. Il testo venne nuovamente spedito in tutte le diocesi per chiedere il parere della 'base', fu riesaminato durante l'estate e finalmente, dopo l'approvazione papale il 10 Ottobre, entrò in vigore il 1 Novembre 1969.

10. Il nuovo Statuto: la scelta religiosa

Il nuovo Statuto fu presto collegato all'espressione 'scelta religiosa' perché l'aspetto più evidente era rappresentato dal fatto che l'A.C. poneva in secondo piano ogni diretto interesse sociale o politico per abbracciare esclusivamente i suoi fini di pastorale religiosa. Ciò che immediatamente colpisce del 'nuovo' Statuto, se paragonato al vecchio, è la sua brevità (43 articoli per un totale di una quindicina di pagine) e la chiarezza che lascia poco spazio all'interpretazione 'soggettiva'. Facciamo subito una premessa che si rende necessaria: lo Statuto del 1969 contiene solamente i principi generali, essendo uno Statuto considerato 'sperimentale' anche dopo la sua attuazione. L'articolazione precisa e puntuale dell'associazione e l'attualizzazione pratica dei principi statutari si deve in realtà al Regolamento di attuazione dello Statuto che verrà realizzato soltanto nel 1976. In questa sede ci rivolgeremo genericamente allo Statuto tenendo però presente la sua attuazione dovuta al Regolamento, perché nonostante quest'ultimo non sia opera di Bachelet né della Commissione che presiedette, ne rappresenta il naturale proseguimento.

Vedremo ora sinteticamente come il nuovo Statuto considerava i tre aspetti fondamentali per cogliere il processo di secolarizzazione *interno* all'A.C. che è il primario interesse di questa indagine: la democraticità del movimento, e quindi i rapporti tra i laici e la Gerarchia, e l'unitarietà, cioè i rapporti tra le varie articolazioni dell'A.C., la fine del collateralismo con la D.C.

1) Democraticità. Nel primo articolo dello Statuto, l'A.C.I. si definisce "Un'associazione di laici che si impegnano liberamente, in forma comunitaria ed organica **ed in diretta collaborazione con la Gerarchia**, per la diretta realizzazione del fine generale apostolico della Chiesa"⁶⁹ Dunque l'inizio non è dei più promettenti, in quanto ribadisce quella collaborazione che nel passato si era sempre rivelata subordinazione. La novità 'democratica' dello Statuto sta nel fatto che i suoi dirigenti vengono eletti dal basso (la loro carica viene rinnovata ogni tre anni e può essere riconfermata una sola volta). La struttura organizzativa della 'nuova' A.C. ricorda molto da vicino le costituzioni degli stati democratici: tutti i soci, riuniti nell'assemblea, hanno diritto di voto, possono eleggere cioè i loro rappresentanti nel consiglio che dovrà, a sua volta, eleggere il presidente. Riguardo all'elezione del presidente, essa è un 'capolavoro' di sottigliezza legislativa: si legge infatti che il i presidenti "sono nominati ai vari livelli

⁶⁷ Cfr. l'omelia di PAOLO VI dell'8-12-1968 per il centenario dell'A.C., citata da MARIO CASELLA, op.cit., p.583

⁶⁸ Maggi, che partecipò alle estenuanti riunioni di quel periodo, ricorda che quella fu l'unica occasione in cui Bachelet perse davvero la pazienza, e annunciando le sue dimissioni si avviò a lasciare la seduta. Fu solo una porta provvidenzialmente chiusa a chiave dall'esterno a impedirgli il proposito e a farlo tornare al lavoro. Cfr. GIANFRANCO MAGGI, Bachelet e la riforma dello Statuto, in *Nuova responsabilità*, mensile dell'A.C., n°2, Roma Febbraio 1990

⁶⁹ Citato da 'Lo Statuto dell'Azione Cattolica con Regolamento d'attuazione', grassetto nostro, Roma 1989 (ed.or.1969)

dall'Autorità ecclesiastica competente su proposta dei rispettivi consigli" (art.15). Non si vuole privare la Gerarchia del privilegio di nominare i dirigenti, anche se la loro scelta è responsabilità dei soci. Praticamente al parroco, (o al vescovo a livello diocesano) è concesso esclusivamente il potere di 'porre il veto' sulla scelta fatta dal consiglio, potere che oltre tutto non verrà quasi mai utilizzato. Tale struttura (assemblea-consiglio-presidente) è identica sia a livello parrocchiale che a livello diocesano e nazionale, ed ovviamente il diritto di voto viene di volta in volta delegato ai rappresentanti (i responsabili parrocchiali, eletti dalla 'base' eleggono il consiglio e la presidenza diocesana, questi ultimi eleggono il consiglio e la presidenza nazionale). È emblematico che al clero non sia concesso il diritto di voto. In questo modo si realizza la completa *laicizzazione* dell'A.C.: i sacerdoti e i vescovi collaborano con l'A.C., partecipano alla vita dell'associazione, ma di fatto non ne fanno parte. La loro esclusione è testimoniata che essi 'assistono' gli organi direttivi ma non hanno 'l'investitura popolare' che invece caratterizza i dirigenti laici. A voler essere puntigliosi diremmo che i clerici non sono soci di A.C., ma questa non è una novità, anche se viene soltanto adesso espressa chiaramente. La novità è che, in termini più reali, si attua l'effettiva responsabilizzazione del laicato: un presidente eletto dalla base dovrà rispondere ad essa del suo operato⁷⁰, e questo lo porterà, talvolta, in contrasto con le direttive del sacerdote. Il clero, da parte sua, non potrà più sbarazzarsi con leggerezza dei dirigenti 'scomodi', perché questo rappresenterebbe un'esplicita violazione della volontà dei soci.

2) Unitarietà. La volontà di evitare le dispersioni del passato è testimoniata dall'unificazione dei rami maschili e femminili precedentemente tenuti separati: la nuova A.C. si divide in due soli settori, giovani e adulti, più un'articolazione del primo, l'A.C.R., che è formata dai ragazzi tra i sei e i quattordici anni (si considera quella dei ragazzi un'articolazione in quanto questi ultimi non hanno il diritto di voto che viene esercitato dai loro educatori). I movimenti della F.U.C.I., dei maestri e dei laureati restano in vita, e ad essi si aggiungono i movimenti degli studenti (M.S.A.C.) e dei lavoratori (M.L.A.C.)⁷¹. Il fatto che si superi la tradizionale divisione tra sessi appare un 'aggiornamento' dell'A.C. nei confronti della società che cambia talmente evidente che non vale la pena soffermarsi troppo. Più interessante è invece il realizzarsi di quella 'specializzazione' che era stato uno dei progetti per cui Rossi, vent'anni prima (stiamo considerando come data ufficiale di 'nascita' della nuova A.C. il 1976, anno del Regolamento, e non il 1969, anno dello Statuto) aveva perso la sua carica di dirigente. L'A.C. ha rinunciato al corporativismo del passato, e si presenta schierata su vari fronti, quello intellettuale, quello studentesco, quello lavorativo. Non c'è il rischio di scontri tra questi movimenti, semplicemente perché l'A.C. si occupa non più direttamente di ciò che potrebbe 'dividerli', e cioè la questione politica, come vedremo nel terzo punto. L'unitarietà dell'A.C. è assicurata dalla presenza nei consigli, a tutti i livelli, dei responsabili di questi movimenti. Nei consigli (parrocchiali, diocesani, nazionali) infatti sono presenti i rappresentanti di ogni settore più i responsabili dell'A.C.R., ed è quest'istituto democratico che frena la forza centrifuga dei 'rami', una delle più grosse debolezze della vecchia A.C.

3) Fine del collateralismo. I contorni della 'scelta religiosa' non sono definiti e la rendono quindi più difficile da accettare; ma sono chiari invece il rifiuto dell'A.C. come

⁷⁰ Il consiglio ha infatti il potere di chiedere le dimissioni del presidente, se l'operato di quest'ultimo non corrisponde alle aspettative (art. 67 del regolamento).

⁷¹ Va precisato che la nascita di questo movimento non può non collegarsi alla 'sconfessione' delle A.C.L.I. (cfr.p.17) e rappresentare cioè un tentativo della Chiesa di riconquistare le masse lavoratrici, stavolta tramite l'A.C.

‘serbatoio’ di voti e di cervelli per il partito democristiano. In particolare, a coloro i quali svolgano attività politica o sindacale in prima persona, è data la possibilità di associarsi, ma non di ricoprire incarichi di dirigenza nell’A.C., a nessun livello⁷². Viceversa, un responsabile di A.C. che volesse impegnarsi in politica, dovrà prima rassegnare le dimissioni. Certo questo non basterebbe a giustificare un allontanamento dall’A.C. dal mondo politico che è dovuto invece alla consapevolezza dell’impossibilità di conciliare un impegno politico con l’apostolato religioso, consapevolezza tipica del mondo ‘secolarizzato’.

11.Reazioni al nuovo Statuto

Abbiamo già osservato come fossero in pochi a credere nell’effettiva possibilità di rinnovamento dell’A.C.; il suo ruolo era diventato talmente marginale che persino la contestazione ecclesiale di quegli anni la trascurava, attaccando obiettivi più prestigiosi, quali l’Università Cattolica, la Gerarchia.⁷³ La stampa italiana si occupò poco del nuovo Statuto e del dibattito che l’accompagnava: una rivista cattolica come ‘Il Regno’ (Marzo 1969) si rammaricò di questo silenzio, ma poi fu l’artefice di una dura critica nei confronti di quella carta che considerava un compromesso che non soddisfaceva le richieste dei giovani e non rompeva definitivamente con l’immagine tradizionale dell’A.C. Sembrava addirittura che l’unico aspetto positivo dello Statuto fosse il suo carattere transitorio, *ad experimentum*⁷⁴. Più benevolo fu il giudizio della ‘Civiltà Cattolica’, che non nascose tuttavia tutta una serie di perplessità e sottolineò il problema di ricostruire la fiducia nella formula associativa dell’A.C. Come al solito il mondo cattolico si schierava in due ‘ali’: quella destra criticava al nuovo Statuto la diminuita influenza sulla politica e una minore presa sulla società italiana; quella sinistra era delusa da una democratizzazione compiuta solo in parte e dagli elementi di continuità con il passato, come il tesseramento dei soci. La diminuzione dei tesserati, che continuò negli anni del nuovo Statuto, può essere considerata anche una conseguenza della perdita, da parte dell’A.C., sia della fascia destra che non tollerava il tradimento nei confronti della D.C.⁷⁵, sia di quella sinistra, che preferiva organizzarsi nei gruppi spontanei, meno legati alla Gerarchia, all’istituzione, che godevano quindi di maggiori libertà d’azione e meglio sembravano rispondere alla necessità di attuazione del Concilio. Le difficoltà di un’operazione di rinnovamento di un’associazione così tradizionale come l’A.C. erano sintetizzabili in due punti: bisognava, per usare un’espressione che circolava allora, ‘cambiare le gomme di un’auto in corsa’, e cioè modificare la vita di una associazione senza rallentarla o fermarla artificialmente; e bisognava trovare una mediazione tra chi vedeva nell’A.C. ‘un’auto troppo veloce’ che correva seguendo la direzione del processo di secolarizzazione e chi la vedeva ‘troppo lenta’, ancorata ad un passato da cui non riusciva a liberarsi. È interessante a questo punto ricordare le riserve espresse dal clero, o da una parte di esso, nei confronti del nuovo Statuto, che facendo sorgere tutto dal basso trascurava di chiarire in modo dottrinalmente esatto i rapporti tra Gerarchia e laici. In realtà l’attuazione dello Statuto fu un’operazione molto lenta soprattutto per le

⁷² Tale norma, per l’esattezza, non è contenuta nello Statuto ma nei Regolamenti Diocesani che ne rappresentano l’attuazione a livello locale. (cfr. ad esempio Regolamento di attuazione dello Statuto di A.C.I., Diocesi di Taranto, art.54)

⁷³ Cfr. GIORGIO VECCHIO, Breve storia del dopo Statuto, in *Nuova responsabilità*, mensile dell’A.C., n°2, Roma Febbraio 1990

⁷⁴ Cfr. *Il Regno*, Novembre 1969.

⁷⁵ DE MARCO, op.cit., ricorda come l’ala più conservatrice dell’A.C. si organizzò nei circoli ‘Mario Fani’ per manifestare la protesta nei confronti delle novità della nuova associazione.

rimostranze dei sacerdoti che non vedevano di buon occhio la presenza di dirigenti laici meno disposti ad assecondarli sempre e comunque, tant'è che si potrebbe azzardare che oggi, a quasi trent'anni di distanza, lo Statuto faticò ad essere applicato con assoluta fedeltà in alcune comunità di A.C., specie in quelle guidate spiritualmente da sacerdoti che si sono formati nella chiesa pre-conciliare.

Dopo aver messo in luce tutte le difficoltà che l'A.C. incontrò negli anni della crisi e le esigenze cui lo Statuto cercò di andare incontro, è venuto adesso il momento, vent'anni dopo il Regolamento di attuazione, di osservare quali conseguenze esso abbia generato e soprattutto quali processi culturali esso abbia suscitato all'interno dell'A.C. Per farlo, riprenderemo il discorso più generale sulla processo di secolarizzazione negli ultimi anni, e cercheremo, attraverso la lettura di documenti ed i risultati di alcune analisi, di dimostrare come effettivamente la cultura dell'A.C. si sia fatta più 'secolare', cioè più capace di tenere distinti vita religiosa e vita sociale.

12. Il processo di secolarizzazione negli ultimi anni

Abbiamo già avuto modo di anticipare che l'ipotesi funzionalista che prevedeva la sostituzione della religione da parte delle istituzioni culturali o statali è stata smentita dai fatti: addirittura, c'è oggi chi parla di un'inversione di tendenza, e cioè di un processo di de-secolarizzazione. A dir la verità, alcuni sociologi cominciarono a parlare di risveglio religioso già alla fine degli anni '70⁷⁶ e si diffusero i dibattiti riguardanti la cosiddetta 'eclissi della secolarizzazione'⁷⁷. Limitandoci alla società italiana, potremmo affermare che negli ultimi anni la religione, lungi dall'apparire una parte residuale della società, abbia subito un processo di 'flottazione' tra secolarizzazione e de-secolarizzazione. Da una parte si è assistito alla perdita di plausibilità della 'religione di chiesa'⁷⁸ a favore di movimenti spirituali meno organizzati e più individuali (si pensi ai nuovi movimenti di natura mistico-religiosa di provenienza orientale, al mondo esoterico o allo sviluppo della *New Age*), dall'altra al persistere dei tradizionali movimenti ecclesiali e alla nascita di nuovi che confermano la capacità della 'religione di chiesa' di adattarsi alla società moderna. In una società post-moderna che assegna grandi libertà alla sfera dei significati e dei simboli, il vecchio dibattito sociologico se la razionalizzazione comporti necessariamente la secolarizzazione o se i due processi siano distinti rappresenta una *querelle* senza fine di cui non pare il caso di occuparci. Ci limitiamo dunque a prendere atto di come il processo di secolarizzazione negli ultimi abbia rallentato, o addirittura abbia fatto 'marcia indietro'. Ciò non sorprende affatto, poiché, chi consideri (come noi abbiamo fatto) la secolarizzazione soprattutto come un processo di separazione delle sfere religiose da quelle socio-politiche, con la conseguente sostanziale indipendenza dell'operato politico dei laici dal loro credo religioso, non si stupisce dell'arrestarsi di questo fenomeno. La secolarizzazione non poteva continuare all'infinito e non stupisce l'assestamento intorno ad una difficile posizione di equilibrio. Tutto ciò ci pare confermi le scelte operate dall'A.C. del nuovo Statuto e ne testimoni l'efficacia: occorre, a questo punto, per rigore metodologico, indagare alla ricerca di dati empirici che confermino quest'efficacia.

⁷⁶ Cfr. STEFANO MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Milano, 1992.

⁷⁷ Cfr. ARTURO PARISI, *Tra ripresa ecclesiastica ed eclissi della secolarizzazione*, in *Città e regione*, n°7, 1978

⁷⁸ Ci si riferisce con questo termine alla religione tradizionale istituzionalizzata e radicata nella società, come per esempio la religione cattolica.

Un'indagine condotta da Milanese⁷⁹ una decina d'anni fa sugli adulti di A.C. confermava che l'imponente sforzo compiuto dall'A.C. per riprendersi dalla crisi cominciava a dare i suoi frutti, e che la *membership* dell'associazione dimostrava di aver assimilato i contenuti della scelta religiosa. Dello stesso autore è un'indagine sociologica sulla religiosità dei giovani⁸⁰ che mostrava, sulla base di inchieste svolte nell'arco di un trentennio, come il distacco dei giovani dalla politica non fosse un fenomeno nuovo, ma tipico dell'età giovanile già negli anni cinquanta. Dalle conclusioni tratte da quella ricerca merita una sottolineatura la dimostrazione di come al processo di secolarizzazione si possa accostare una 'deriva dei valori' non necessariamente negativa. I giovani secondo quell'inchiesta rifiutavano gli atteggiamenti imposti coercitivamente, aderendo liberamente ai valori dettati dalla coscienza personale. Secolarizzazione può voler dire dunque relativismo, e rifiuto giovanile di ciò che è imposto come assoluto. La vecchia e rigida A.C. era un 'concentrato' di valori assoluti difficili da digerire per i giovani della G.I.A.C., mentre le strutture più elastiche del dopo-Statuto permettevano maggiori possibilità di confronto.

Un altro lavoro che può interessare i nostri fini è quella di Stefano Martelli⁸¹, che affronta il problema dell'educazione alla politica delle giovani generazioni di credenti, all'interno delle associazioni cattoliche, nella società complessa. Il saggio si occupa prevalentemente dell'A.G.E.S.C.I., l'associazione degli *scouts* cattolici, ma la conclusione cui porta può coinvolgere anche l'A.C. e il rapporto tra fede e politica, nell'elettorato giovane. Ebbene, secondo i risultati della ricerca, nell'associazionismo cattolico giovanile è diffusa l'opinione che non ci possa essere vera fede senza impegno politico, ma è altresì ammesso che tale impegno è una scelta individuale e non collettiva, basata soprattutto sulla responsabilità personale. I principi secolari sono fatti propri ormai anche dai giovani cattolici, nei quali è cresciuto soprattutto un forte spirito critico, che li spinge per esempio a non identificare il voto esclusivamente con la D.C. (ancora esistente ai tempi della ricerca), ma a testimoniare i propri valori cristiani anche in forze tradizionalmente 'nemiche'.

Più importante per il nostro punto di vista sociologico è l'analisi che lo stesso autore sviluppa sull'associazionismo cattolico di Bologna, da lui definito un 'arcipelago cattolico'.⁸² Da una graduatoria emersa dalle interviste fatte riguardo ai valori più sentiti dall'associazionismo cattolico emergono ai primi posti i valori dell'amicizia, del servizio della Chiesa, della comunità; ben piazzati sono anche i valori derivati dalla società moderna (diritti dell'uomo, realizzazione individuale, coscienza sul lavoro, democrazia) mentre è lampante il 'crollo' dei valori tradizionali quali l'obbedienza, la castità, l'unità politica dei cattolici. Questo discorso riguarda tutto l'associazionismo cattolico e non solo l'A.C., ma conferma comunque la nostra ipotesi di secolarizzazione cattolica: la Chiesa non è più una forza integrante, ma mantiene la sua capacità di interpretare la realtà e fornire risposte ai credenti. Per quanto concerne più specificatamente dell'A.C., la ricerca mette in luce le sue differenze strutturali dalle altre associazioni cattoliche 'moderne', di cui l'A.C. essa rappresenta tuttora la più

⁷⁹ cfr. GIANCARLO MILANESI et al., *Identità, partecipazione, scelta religiosa. Ricerca sugli adulti di Azione Cattolica*, Ave, Roma 1984

⁸⁰ cfr. GIANCARLO MILANESI, *Oggi credono così*.

⁸¹ cfr. STEFANO MARTELLI, *Associazionismo cattolico e forme delle credenze politiche*, in *Quaderni di azione sociale*, n°74, 1990.

⁸² cfr. S. MARTELLI-I.COLOZZI, *l'Arcipelago cattolico. Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*. CIC-IPSSER, Bologna 1988.

importante. L'A.C. (in questo è molto simile all'A.G.E.S.C.I. e in parte alle A.C.L.I.) risulta un gruppo totalmente aperto, che si rapporta agli organismi diocesani e agli altri gruppi di cattolici in maniera quasi continua; dimostra un alto grado di attenzione verso i testi conciliari e il Magistero ecclesiale; ha un sistema simbolico-valutativo, una capacità critica che si discosta dalla media diocesana. A differenza dei gruppi spontanei o di quelli di che si dedicano quasi esclusivamente alla preghiera (per esempio i Cursillos de Cristianidad), guidati dall'autorità ecclesiastica monocratica e carismatica, l'A.C. non si concentra intorno alla figura del sacerdote-leader, ma dà ampi spazi di responsabilità ai laici. È al centro di una serie di relazioni con l'esterno che ne fanno una delle forze più visibili, ed è una delle più organizzate anche dal punto di vista della continuità del rapporto associativo (la frequenza delle riunioni è abbastanza costante). Tratta argomenti molto diversificati e non solo di natura religiosa: negli incontri si parla anche di cultura, politica, società. Insomma, è una forza secolarizzata. Ci fermiamo qui, anche perché a questo punto della trattazione questi risultati potrebbero apparire ovvi, servendoci questi dati solo come conferma ad un'analisi già approfondita.

13. La cultura dell'A.C. del nuovo Statuto

Finalmente è arrivato il momento di contestualizzare anche il secondo brano d'apertura, quello che riferendosi al Convegno di Palermo spiegava le possibilità dei cattolici in politica schierati in forze diverse.

Per farlo terremo presente sullo sfondo la cultura che abbiamo definito 'integralista' dell'A.C. del secondo dopoguerra, e le sue espressioni culturali. I primi 'segnali' si manifestarono già negli anni settanta: l'assemblea nazionale si rifiutò di approvare una mozione che condannasse esplicitamente il divorzio (erano gli anni del referendum), attirandosi tra l'altro le critiche del movimento più reazionario e integralista che la comunità ecclesiale abbia conosciuto negli ultimi decenni, quella Comunione e Liberazione (allora ai primi passi) di don Giussani che invece si schierò apertamente sul fronte anti-divorzista⁸³. Bisogna tuttavia giungere agli anni più recenti per cogliere pienamente i frutti del processo di rinnovamento innestato dal nuovo Statuto. Così come abbiamo fatto in precedenza, cercheremo di osservare la cultura dell'A.C. partendo dalle sue pubblicazioni.

Cominciamo dalla politica: fedeli alla scelta religiosa, gli organi di stampa dell'A.C. si sono sempre astenuti dal manifestare la loro preferenza verso questa o quella parte politica, specie dopo la fine della D.C. E d'altronde è stato il Convegno Ecclesiale di Palermo a sancire il valore 'secolare' dell'opportunità dei cattolici di schierarsi in diverse formazioni politiche.⁸⁴

Lo spirito democratico dello Statuto di A.C. è stato comunque fatto proprio dall'associazione, che ha acquistato un senso critico che non sempre gli era appartenuto in passato. Sono emblematiche a tal proposito le contestazioni mosse da vecchi soci, legati all'integralismo ortodosso degli anni cinquanta, e alcune riletture critiche della

⁸³ Riguardo a C.L., la sua storia risulta molto interessante perché essa si pone praticamente al polo opposto rispetto al processo di secolarizzazione dell'A.C.: mentre l'A.C., con la scelta religiosa, cercava di liberarsi dal collateralismo con la D.C., dal clericalismo, dall'integralismo, il movimento che Giussani andava organizzando si basava proprio su questi 'valori'. D'altronde, il leader di C.L. criticò sempre la scelta religiosa dell'A.C., raccogliendo le simpatie, tra il clero e il laicato, delle frange più conservatrici dell'associazionismo cattolico. Cfr. DE MARCO, op.cit., p.273-275, 337-ss.

⁸⁴ La presenza di tanti esponenti del mondo dell'A.C. tra le fila del governo dell'Ulivo, da Arturo Parisi a Rosy Bindi, ex-vicepresidente di A.C., non può non far supporre che soprattutto la dirigenza di A.C. sia orientata verso il centro-sinistra. Lo stesso figlio di Bachelet era candidato nelle fila dello schieramento di centro-sinistra; tuttavia mancano i dati precisi per valutare un effettivo spostamento a sinistra della base di A.C., e comunque ciò esula dagli interessi di questa indagine.

storia fatte dall’A.C. e dai suoi dirigenti. Per citare un esempio, qualche anno fa su *Segno nel Mondo Soci* appariva un articolo sulla resistenza, da cui cito:

“La Liberazione prima che un rilevante avvenimento politico e militare si presenta come uno straordinario momento etico capace di sprigionare una inedita energia nella storia del nostro Paese(...) È doveroso rimarcare che a monte dei molteplici e variegati comportamenti degli italiani, vi era una scelta morale, vissuta più o meno consapevolmente, che ci ha permesso di riacquistare la libertà, di riassaporare la democrazia, di riconquistare il senso di patria al di fuori di ogni nazionalismo”⁸⁵

Un articolo che non avrebbe di certo scandalizzato Dossetti, ma che forse Gedda avrebbe gradito meno; comunque sia, pronta giungeva la replica di una lettrice sul numero di gennaio⁸⁶, nella quale si sosteneva come la Resistenza fosse un capitolo di storia da dimenticare e si ricordavano le vittime dei partigiani comunisti. La garbata risposta dei redattori ribadiva l’importanza di analizzare la storia anche nelle sue pagine meno piacevoli: l’esempio serve a dimostrare come l’A.C. attuale sia tutt’altro che un movimento monolitico, e compatto, né si sforzi di apparire tale. Riguardo alla scuola, che abbiamo visto rappresentare il ‘pericolo secolare’ per la vecchia A.C., un articolo dal chiarissimo titolo ‘Scuola nostra amica’⁸⁷ esplicita l’importanza del dialogo nei confronti delle culture diverse, dialogo che “parte dall’atteggiamento di apertura all’altro, alla diversità che è ricchezza”. L’apertura verso la diversità, considerata come ricchezza, è un modo di porsi tipico di una cultura che ha rinunciato ad imporre coercitivamente i propri valori all’esterno, di una cultura che ha messo da parte la pretesa integralista di avere sempre ragione. È una cultura che non ha più paura della scuola ma che anzi la difende e la valorizza, consapevole che ‘secolarizzato’ non necessariamente significa ‘scristianizzato’. Gli esempi citati potrebbero apparire scelti ad arte, ma in realtà non sono che alcune delle testimonianze che dimostrano un diverso rapporto tra A.C. e mondo: è solo una questione di spazio che ci spinge a soffermarci solo sui più ‘appariscenti’ per le nostre argomentazioni. Anche l’educazione dei più giovani, pur mantenendo fede alla dottrina cristiana riguardando per esempio la sfera sessuale, ha abbandonato la pretesa di controllare e preservare la castità dei giovani impedendo loro il contatto con il mondo esterno, isolandoli tra le mura della parrocchia.⁸⁸

Non vorremmo aver dato a questo punto l’impressione che la Chiesa che si affaccia al soglio del duemila sia un organismo democratico con una forte componente laica alla sua guida. Niente di tutto ciò: questo può essere detto dell’A.C., non della Chiesa. Come ricorda il teologo Dianich, “la custodia e l’autorità della fede non dipendono da decisioni prese democraticamente, attraverso il gioco delle minoranze e della maggioranza, ma piuttosto da un’autorità carismatica”.⁸⁹ La secolarizzazione di cui ci siamo occupati, non ci stancheremo mai di ripeterlo, riguarda l’A.C., non tutto il mondo cattolico. A tal proposito presentiamo un ultimo riferimento alla stampa di A.C.: esso è importante per due ragioni. Prima di tutto, è importante perché testimonia il contrasto attuale tra l’A.C., che è ormai un’associazione secolarizzata e come tale rivendica la propria indipendenza e il proprio ruolo, e la Chiesa nel suo insieme, che ancora resiste ad un effettivo processo di democratizzazione e di valorizzazione del

⁸⁵ *Segno nel Mondo Soci*, n°18 novembre-dicembre1995

⁸⁶ *Segno nel Mondo Soci*, n°2 gennaio 1996

⁸⁷ *Segno nel Mondo Soci*, n°7 aprile 1996

⁸⁸ Anche perchè se tale ‘isolamento’ era difficoltoso negli anni cinquanta, oggi sarebbe improponibile, vista la massiccia presenza dei mass-media e della loro cultura nella vita quotidiana di ogni giovane.

⁸⁹ SEVERINO DIANICH, La democrazia nella chiesa, in *Famiglia Cristiana*, n°18, 1996

laicato. Secondariamente, il riferimento è importante perché ne è autore un militante della G.I.A.C. dei tempi di Carretto e Gedda, un socio dunque che ha conosciuto in prima persona il processo culturale di secolarizzazione dell'A.C. e che dimostra come esso non sia stato frutto di un'improvvisa volontà di Bachelet e dei suoi collaboratori, ma il risultato di un lungo cammino che affonda le sue origini già nel secondo dopoguerra e nelle richieste di riforma, forse premature, dei cattolici di allora. Il brano⁹⁰, rivolgendosi ai poteri decisionali all'interno della comunità ecclesiastica, afferma polemicamente che

“...Nell'attuale prassi della Chiesa, i laici non sono né possono essere detti responsabili di alcunché, perché essi sono nettamente tagliati fuori da ogni processo decisionale. Se decidono tutti i Pastori, di cosa possono essere ritenuti responsabili i laici?(...) C'è una sola via, allora, per dar corso alla prescrizione conciliare, attualmente inattuata: dare modo ai laici di partecipare alle decisioni della Chiesa, e creare, quindi spazi, strutture e modalità adeguate”

L'autore prosegue ricordando che se il carisma del discernimento assistito dallo Spirito Santo è una prerogativa dei Pastori, tuttavia essi potrebbero giudicare meglio se si facessero assistere dall'esperienza dei laici. Il carisma religioso dei clerici, che ha ristretto il suo potere di influenza abbandonando i settori sociali e politici, adesso viene insomma insidiato anche nella sua 'roccaforte', nelle competenze decisionali interne alla Chiesa cattolica.⁹¹

Il ruolo dell'A.C., a questo punto, sembra quello di mediare tra le spinte all'innovazione che vengono dal mondo e la tentazione di chiudersi ed isolarsi che viene dalla parrocchia. L'A.C. dovrebbe guidare la Chiesa nel cammino verso l'effettiva attualizzazione del Concilio, e cioè verso una concreta secolarizzazione, o laicizzazione, della comunità ecclesiale, con la consapevolezza, acquisita tramite l'esperienza sulla propria pelle, di quanto delicato e difficile sia questo cammino.

14. Conclusioni

Abbiamo cercato, con questo lavoro, di osservare i mutamenti avvenuti negli ultimi cinquant'anni nella cultura del più antico movimento ecclesiale di laici organizzato, l'Azione Cattolica. Non abbiamo potuto isolare questo processo culturale che abbiamo definito di 'secolarizzazione dell'A.C.' dai più ampi fenomeni di secolarizzazione, appunto, che hanno coinvolto tutta la società italiana.

Ci pare di poter affermare con sufficiente margine di fiducia che la democratizzazione dell'A.C., il suo evolversi in relazione ai mutamenti del mondo esterno, la sua laicizzazione intesa come responsabilizzazione del laico e valorizzazione del suo ruolo si sia pienamente realizzata con l'entrata in vigore del nuovo Statuto, ed in particolare con la sua attuazione completa dovuta al Regolamento del 1976. L'A.C., tramite la sua dirigenza, ha saputo intuire l'esigenza dei credenti di trovare non solo nell'associazione, ma nella religione in genere, non più una forza d'integrazione, ma una guida, una chiave interpretativa che chiarisse il senso di processi non sempre chiari in atto nella complessa vita contemporanea. Ha intuito questa esigenza e ha cercato di venirle incontro tramite la scelta religiosa, che poneva fine all' 'invasione' dei territori del profano da parte del sacro, delimitandone gli ambiti e liberando i soci da una

⁹⁰ ANTONIO CONTURSI, Laici, partecipazione e responsabilità, in *Segno Sette* n°28 Luglio 1996

⁹¹ Weber forse vi individuerrebbe un passo verso la razionalizzazione del sacro compiuto dalla religione cattolica: abbandoniamo subito la faccenda, consapevoli che la sua complessità richiederebbe ben altro spazio.

contrapposizione di valori Chiesa-Mondo che spesso si manifestava in atteggiamenti contraddittori.

Se i limiti di spazio e quelli metodologici non ci hanno permesso di approfondire tutti gli aspetti del processo che meritavano un'analisi puntuale, ci auguriamo comunque di aver spiegato la differenza tra il laicato dell'A.C. 'integralista' e quello dell'A.C. 'secolarizzata' e che, se i laici di A.C. sono sempre stati liberi, quelli del dopo-Statuto, forse, lo sono stati *un po' di più*.

“Laici eravate e laici siete rimasti.

Chi vi ha chiamato? Nessuno. Esortazioni ne sono poi venute molte, e quanto autorevoli!

Ma il movimento fu spontaneo all'inizio e tale rimase. Il che vuol dire che è movimento composto da uomini liberi.

Se un ordine gli dà disciplina e consistenza, ciò non cambia il carattere libero e volontario dei suoi membri.”

Paolo VI

Indice

1.Introduzione.	p.2
2.Sociologia della cultura e religione.	p.3
3.L'approccio sociologico alla secolarizzazione.	p.5
4.Breve profilo storico dell'A.C.sino agli anni del secondo dopoguerra.	p.7
5.La struttura organizzativa dell'A.C. dopo lo Statuto del '46.	p.9
6.1.La cultura dell'A.C. nel secondo dopoguerra: gli anni dell'integralismo.	p.12
6.2.La cultura dell'A.C. nel secondo dopoguerra: aspetti morali e di costume.	p.13
6.3.La cultura dell'A.C. nel secondo dopoguerra: l'opposizione all'integralismo.	p.15
7. Il Concilio Vaticano II e l'Azione Cattolica.	p.18
8. Gli anni del dissenso.	p.20
9. Vittorio Bachelet e gli anni della crisi.	p.21
10. Il nuovo Statuto: la scelta religiosa.	p.24
11. Reazioni al nuovo Statuto.	p.26
12. Il processo di secolarizzazione negli ultimi anni.	p.27
13. La cultura dell'A.C. del nuovo Statuto.	p.29
14. Conclusioni.	p.31

Ringraziamenti

Tra le persone che mi hanno aiutato in questo lavoro di ricerca desidero ringraziare in particolar modo il prof. Giglioli, la prof.ssa Cappello e il prof. De Marco. Senza i loro consigli, i loro suggerimenti e la loro pazienza questo lavoro non sarebbe stato possibile.