

Autori Vari

Il '68: una rivoluzione dimenticata o da dimenticare?



Atti del XIX corso dei Simposi rosminiani
21-24 agosto 2018

22

GLI STUDI

ANTONIO ROSMINI, MAESTRO PER IL TERZO MILLENNIO



Edizioni
Rosminiane
Stresa

Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Stresa
Conferenza Episcopale Italiana – Roma

Il '68: una rivoluzione dimenticata o da dimenticare?



*Atti del XIX Corso
dei "Simposi Rosminiani"
21 - 24 agosto 2018*

a cura di Gianni Picenardi



EDIZIONI ROSMINIANE – STRESA 2019

Il '68 e Paolo VI

Philippe Chenaux



Ringrazio gli organizzatori per l'invito rivoltomi ad intervenire nell'ambito di questo convegno dedicato al movimento del '68. Il tema che mi è stato assegnato è complesso e non di facile trattazione. In realtà, può essere inteso in due modi: il primo consiste nell'analizzare l'atteggiamento di Paolo VI di fronte agli avvenimenti del '68; il secondo, nel ricostruire l'anno del '68 dal punto di vista del pontificato di Paolo VI. Per ragioni di competenza e di interesse personale, ho optato per la seconda interpretazione. Ciò

non vuol dire naturalmente che la prima opzione sia priva di pertinenza storiografica. Per questo motivo, intendo riflettere brevemente con voi su come Paolo VI abbia vissuto gli avvenimenti del '68, prima di esaminare più in dettaglio gli avvenimenti che hanno contrassegnato il suo pontificato durante il '68. Abbiamo ascoltato molte relazioni interessanti su diversi aspetti del movimento del '68, ma forse è mancato finora ai nostri lavori il tentativo di inquadrare quel movimento in un prospettiva prettamente storica. Una prima considerazione va fatta in questo senso. La storiografia (francese in particolare) ha ben messo in evidenza due caratteristiche, inscindibili l'una dall'altra, del '68: la simultaneità cronologica e la dilatazione geografica degli eventi di quel periodo. Se la prima caratteristica (la simultaneità cronologica) ha indotto gli storici a paragonare "il

momento '68" ad altri momenti caldi della storia dell'Europa per il suo effetto "contagioso" (le rivoluzioni democratiche del 1848, le rivoluzioni antitotalitarie del 1989), la seconda (la dilatazione geografica), invece, ci invita ad una più grande cautela. Per lo storico Jean-François Sirinelli, non c'è paragone che regga dal punto di vista della storia:

«Le moment 1968 est historiquement inédit et il n'est pas possible, à des fins d'analyse, de mener une approche comparative par rapport à d'autres épisodes qui auraient, jusqu'à cette date, présenté des traits similaires. Le raisonnement par analogie n'aurait pas ici sa raison d'être»¹.

L'oggetto storico sottoposto alla nostra attenzione è un fenomeno transnazionale che richiede un approccio comparato fra le diverse situazioni locali/nazionali. Solo in questo modo sarà possibile individuare le tematiche comuni (valori, rappresentazioni), ma anche le differenze (stile, rivendicazioni) tra i vari movimenti/focolai di contestazione. Se esiste certamente "uno sfondo filosofico" comune (Nietzsche, Gramsci, Scuola di Francoforte) a tutti questi movimenti, il loro tratto caratterizzante è più l'irrazionalità che la razionalità. Non esiste un vero e proprio "pensiero del 68", organico e strutturato. Sarebbe più giusto parlare di uno "esprit '68" (René Rémond) facilmente reperibile in una serie di slogan ("è proibito proibire") ripresi e diffusi a tutte le latitudini da una nuova generazione di giovani². È l'irruzione folgorante di questa nuova generazione di giovani, con le loro aspirazioni (utopie) e le loro frustrazioni, nella vita della società e della Chiesa a costituire il fatto determinante del fenomeno degli anni '68. Cinquant'anni dopo, è giusto tornare sulla storia di questi avvenimenti per tentare di valutarne il significato profondo e per coglierne la vera eredità.

Trattandosi dell'atteggiamento di Paolo VI di fronte a questi avvenimenti, una prima osservazione va fatta, vale a dire che questi avvenimenti si sono "intrecciati" con la prima ricezione del concilio Vaticano II. Il periodo dell'immediato post-concilio, cioè gli anni 65-68, è il periodo della primissima ricezione del Vaticano II, nel quale si

1. J.-Fr. SIRINELLI, *Le moment 1968, un objet pour la World history?*, «Histoire @Politique. Politique, culture, société», N°6, septembre-décembre 2008; www.histoire-politique.fr.
2. R. RÉMOND, *Vivre notre histoire*, Paris 1976, pp. 252-282.

lasciano già intravedere diversi segnali di una profonda crisi: crisi della fede, crisi del magistero, crisi del clero, crisi della vita religiosa, crisi del laicato. Il fatto che questa «crisi cattolica» (per usare l'espressione dello storico francese Denis Pelletier) abbia coinciso con quella della società occidentale non è irrilevante³. In Italia, la stagione dell'immediato post-concilio è per eccellenza quella del cosiddetto “dissenso cattolico”, ben antecedente alla contestazione giovanile del '68, se non al concilio stesso, come lo dimostrano diversi studi recenti⁴. Non vorrei tornare qui sulla controversia interna al mondo cattolico sulle presunte radici conciliari di questa “crisi cattolica” degli anni Sessanta e Settanta. Se il magistero della Chiesa (da Paolo VI a Benedetto XVI) sulla scorta dei grandi protagonisti del Vaticano II (Congar, Ratzinger) ha sempre negato ogni forma di correlazione necessaria tra concilio e crisi cattolica, gli oppositori al Vaticano II, *in primis* Mons. Lefebvre e i suoi seguaci, non hanno avuto dubbi al riguardo e non hanno esitato ad incriminare il concilio stesso⁵. Rimasta relativamente marginale nella storiografia conciliare, la tesi di una correlazione necessaria o, almeno, inevitabile, tra concilio e crisi cattolica, ha trovato nuovi argomenti a suo favore nella pubblicistica recente. Per il teologo canadese Gilles Routhier, la recezione di un concilio è necessariamente «un tempo di crisi», «un tempo di prova», «un tempo dove nulla è già giocato, un tempo di apprendistato, di tirocinio»⁶. Per lo storico francese, Guillaume Cuchet, autore di un libro molto discusso in Francia, intitolato *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement* (Paris, 2018), la dimostrazione di questa correlazione è un'evidenza dal punto di vista della storia. La tesi del libro è tanto semplice quanto provocatoria: se il calo della pratica religiosa (registrato dalle statistiche) è chiaramente databile all'anno '65, ciò vuol dire che ci sia qualche rapporto di esso con l'evento conciliare. L'autore non esita a chiamare in causa l'opera stessa del Vaticano II. Il cambiamento negli insegnamenti della Chiesa dopo il concilio avrebbe allontanato i fedeli dall'istituzione e dai suoi sacramenti, non più percepiti come indispensabili alla salvezza dell'uomo. Il “buon cat-

3. D. PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris 2005.

4. Cfr. ad esempio A. SANTAGATA, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Roma 2016.

5. Cfr. PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Roma, 2012,

6. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano 2007, p. 20.

tolico” aveva perso il suo “statuto privilegiato” in materia di salvezza, la pratica sacramentale (penitenza, comunione), pur rimanendo un obbligo sul piano teorico, aveva cessato di esserlo sul piano pastorale.

Tornando al nostro tema, possiamo affermare che Paolo VI ha sempre difeso l’opera del concilio contro tutte le critiche rivolte ad essa dai suoi detrattori⁷. Per papa Montini, non c’era alcuna correlazione necessaria tra gli insegnamenti del concilio e la crisi della Chiesa postconciliare. La “crisi cattolica” era dovuta più a fattori esterni che a fattori propriamente interni. Questa diagnosi lo porterà, qualche anno più tardi, ad ipotizzare che «il fumo di Satana» «da qualche fessura sia entrato nel tempio di Dio» (29 giugno 1972). Il suo giudizio sul movimento di contestazione giovanile del ’68 non può dunque essere dissociato dall’atmosfera di “crisi dottrinale” che si cominciava a respirare nella Chiesa di quel periodo. Il suo giudizio “a caldo” sugli avvenimenti del ’68 era tipicamente “montiniano”, cioè bilanciato, oscillando tra severità e empatia. Nella sua allocuzione all’udienza del 25 settembre 1968, il papa esprimeva la «comune deplorazione» per gli eccessi e le violenze alle quali poteva condurre «la smania del cambiamento» che sembrava caratterizzare la gioventù di allora, ma, nello stesso, dimostrava comprensione per le aspirazioni profonde che nascondeva questo movimento di contestazione. «Non è forse vero che oggi la gioventù è appassionata di verità, di sincerità, di “autenticità” (come ora si dice); e ciò non costituisce un titolo di superiorità?». Per questa ragione, «il rapporto fra gioventù e Chiesa» non poteva essere «un rapporto definitivamente negativo», «un rapporto d’opposizione, di estraneità». La gioventù era disposta all’incontro con Cristo e la missione della Chiesa era proprio quella «di dare Cristo alla gioventù». Quando il teologo francese Yves Congar, ricevuto in udienza privata nell’ottobre del 1969 in occasione della prima riunione della Commissione teologica internazionale, evocò le giovani generazioni che «non hanno ricevuto il loro posto nella Chiesa», non ebbe però l’impressione di essere compreso del tutto: «Come io insistevo, il Santo Padre mi diceva: ci rifletterò. Provate a propormi qualcosa di più preciso»⁸.

Se ci interessiamo adesso allo svolgimento del suo pontificato, non possiamo non constatare che l’anno ’68 abbia rappresentato una

7. Si veda il mio recente volume: PH. CHENAUX, *Paolo VI. Una biografia politica*, Roma 2016.

8. *Ibid.*, p. 201.

vera e propria cesura. Alla fine del concilio, la popolarità di Paolo VI era al suo apice, e se fosse morto in quel momento, nota uno dei suoi biografi recenti, sarebbe entrato nella storia come «uno dei più grandi pontefici» della storia contemporanea della Chiesa⁹. Non è andato proprio così. Tre anni dopo la fine del concilio, l'immagine del pontefice era completamente cambiata. All'immagine di modernità del “principe riformatore” era succeduta quella di incertezza del papa “amletico”. «Nessun papa, in questi ultimi cinquant'anni, è mai stato più ingiustamente maltrattato e incompreso come lui», scriverà più tardi André Frossard¹⁰. Questo papa «maltrattato e incompreso» in vita è diventato, dopo la sua morte, «un papa dimenticato», schiacciato tra la figura, ottimistica e serena del suo predecessore, Giovanni XXIII, e quella, carismatica e conquistante, del suo successore, Giovanni Paolo II. Sarà merito di papa Francesco quello di farlo uscire dal dimenticatoio della storia, anche se non bisogna enfatizzare troppo la continuità tra i due pontificati. Non va dimenticato che papa Montini, contrariamente a Francesco, era un uomo che veniva dal “centro”, da una lunga carriera in Curia romana, mentre papa Bergoglio viene dalla periferia della Chiesa e questa diversità di percorsi genera molte differenze nel loro rapporto con l'istituzione ecclesiastica e col tema della tradizione. Interessiamoci a tre momenti che hanno contrassegnato il '68 di Paolo VI e che hanno contribuito ad intaccare la sua immagine nell'opinione pubblica: la rimozione del cardinale Giacomo Lercaro (2 febbraio 1968) dal suo incarico di arcivescovo di Bologna; la proclamazione del “Credo del popolo di Dio” a conclusione dell'Anno della fede (30 giugno 1968); la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) sulla regolazione delle nascite.

La rimozione del cardinale Lercaro

Concorrente senza successo del cardinale Montini durante il conclave del 1963, il cardinale Lercaro era stato uno dei capi della maggioranza riformatrice al concilio Vaticano II. I suoi interventi sui temi della liturgia, della pace e della povertà erano stati considerati tra i più belli e i più incisivi del concilio. Appena eletto papa, Paolo VI l'aveva scelto come uno dei quattro cardinali moderatori dell'assemblea conciliare prima di nominarlo a capo della commissio-

9. J. ERNESTI, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 2012, p. 306.

10. A. FROSSARD, *Il mondo l'ha ucciso*, “Istituto Paolo VI. Notiziario”, 7, 1983, p. 53.

ne postconciliare incaricata di attuare la riforma liturgica (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*). La fiducia del papa nei suoi confronti venne meno col passare dei mesi. Le sue iniziative per attuare in modo piuttosto radicale la riforma della Chiesa nella sua diocesi (nel campo della liturgia, ma anche per quanto riguarda la partecipazione dei laici) cominciarono a suscitare inquietudini e resistenze sia a Bologna che a Roma. Fu tuttavia il tema della pace il fatto “scatenante” all’origine della decisione di Paolo VI, senza precedenti nella storia moderna della Chiesa, di rimuoverlo dal suo incarico a Bologna. Per capire le ragioni di questa decisione, perlomeno inattesa e sorprendente, bisogna ricordare il contesto politico internazionale del momento: quella della guerra del Vietnam e degli sforzi della Santa Sede per imporre la sua mediazione nel conflitto.

Fin dall’inizio del suo pontificato, Paolo VI aveva manifestato un particolare interesse per la difesa e la promozione della pace nel mondo. Due testi emblematici dell’inizio del suo pontificato vanno ricordati in questo senso: il grande discorso pronunciato davanti all’Assemblea delle Nazioni Unite (4 ottobre 1965), l’enciclica *Populorum progressio* (27 marzo 1967). Nella linea della grande tradizione dei suoi predecessori e sulla scia degli insegnamenti del concilio, papa Montini era determinato ad agire concretamente, attraverso i mezzi dell’azione diplomatica, per la risoluzione pacifica dei conflitti nel mondo. La guerra del Vietnam, scoppiata nel 1964 con i primi bombardamenti americani, era uno di questi conflitti. «Raramente la diplomazia pontificia venne così apertamente e vigorosamente impegnata al servizio della pace che durante questa guerra» (André Dupuy)¹¹. Per il papa, il presupposto per una pace duratura era la cessazione dei bombardamenti americani nel Vietnam del Nord. Bisogna «abbandonare i bombardamenti», ammoniva, durante un colloquio con l’ambasciatore americano Henry Cabot Lodge nel maggio 1966¹². La stessa preoccupazione venne espressa, in termini meno diplomatici, al vicepresidente Hubert Humphrey l’anno successivo: «I bombardamenti comportano per l’America un costo in termini di opinione pubblica mondiale e leadership morale assai superiore dei vantaggi militari che vi garantiscono»¹³. Alla vigilia di Natale del 1967, ricevendo il pre-

11. A. Dupuy, *La diplomatie du Saint-Siège après le concile Vatican II*, Paris 1980, p. 91.

12. M. MOLINARI, *Santa Sede e Stati Uniti d’America negli anni 1964-1968: la guerra in Vietnam*, “Istituto Paolo VI, Notiziario”, 41, 2001, p. 33.

13. *Ibid.*, p. 34.

sidente Lyndon Johnson in udienza in Vaticano, si mostrò disponibile a fare da mediatore con i sovietici. Nei mesi successivi, arrivò al punto di offrire i palazzi del Vaticano e del Laterano come luogo di incontro per avviare i negoziati¹⁴. Per dare più peso ai suoi tentativi di mediazione, Paolo VI non esitò a servirsi di intermediari. Uno di loro non era altro che il sindaco di Firenze Giorgio La Pira, con il quale aveva stabilito legami di amicizia dalla fine degli anni Trenta, prima di sostenere le sue iniziative di pace negli anni Cinquanta. Dopo aver organizzato un convegno sul Vietnam a Firenze, La Pira fece, nel novembre 1966, un viaggio ad Hanoi nel corso del quale venne ricevuto dal presidente Ho Chi Minh in persona. Altre personalità a lui vicine (mons. Sergio Pignedoli, allora delegato apostolico in Canada) o italiane (come l'intellettuale comunista Antonello Trombadori) tentarono, senza successo, un approccio presso le autorità di Hanoi¹⁵. L'attività diplomatica della Santa Sede non gli concesse che degli elogi. Accusato da alcuni di mancanza di solidarietà con gli Americani, si vide criticato dagli altri per il suo allineamento con le posizioni di Washington. I vescovi americani, in particolare, si dimostrarono «molto più conservatori rispetto al papa», all'immagine dell'arcivescovo di New York, il cardinale Francis Spellman, che, fino alla sua morte nel 1967, presentava l'intervento degli Stati Uniti in Vietnam come «una difesa della libertà e della dignità» contro la «tirannia» comunista¹⁶. In Italia, il cardinale Giacomo Lercaro, influenzato dal suo consigliere teologico Giuseppe Dossetti, si presentava al contrario come il portavoce di un pacifismo cattolico di ispirazione evangelica molto in voga negli ambienti giovanili cattolici all'indomani del concilio. In un'omelia pronunciata in occasione della prima Giornata mondiale della pace del 1° gennaio 1968, egli non esitò a denunciare i bombardamenti americani sul Nord Vietnam e a chiedere la loro sospensione immediata ed unilaterale. Tale chiarezza di parola «si distanziava e metteva in discussione l'atteggiamento di prudenza assunto da Paolo VI» (Giovanni Turbanti) dall'inizio del conflitto. L'arcivescovo di Bologna venne costretto a dimettersi. La sua destituzione gli venne comunicata da un inviato personale del papa il 27 gennaio 1968¹⁷. Il

14. M. L. SERGIO, *Paolo VI e il Vietnam: fra contestazione e peace-building. I documenti inediti del Fondo Fanfani e il prenegoziato del 1968*, "CVII. Studi e ricerche", 7 (2013), pp. 51-77.

15. *Ibid.*, p. 60.

16. R. LEDRU, *Les catholiques américains et la guerre au XX^{ème} siècle*, Arras 2000, p. 132.

17. Cfr. G. TURBANTI, *La Chiesa di Bologna dopo il Concilio*, in *Storia di Bologna*.

cardinale accettò di ritirarsi per obbedienza, ma non ottenne mai dal papa le spiegazioni sperate sulle vere ragioni della sua disgrazia. Con questa decisione, Paolo VI manifestava chiaramente la sua volontà di prendere le distanze da una certa lettura del concilio e dei suoi insegnamenti improntata ad una forma di radicalismo evangelico.

Il Credo del popolo di Dio

Fedele al mandato ricevuto, Paolo VI ritenne che il suo dovere primario era di «difendere la fede» contro tutte le deviazioni e deformazioni dottrinali. Non aveva deciso, a concilio ancora aperto, sorprendendo tutti, di pubblicare un'enciclica sull'eucaristia (*Mysterium fidei*, 3 settembre 1965), che richiamava con forza i punti essenziali della dottrina cattolica: il carattere sacrificale della messa, la presenza reale di Cristo, la dottrina della transustanziazione? Nel luglio 1966, il cardinale Ottaviani, pro-prefetto della nuova Congregazione per la dottrina della fede, aveva inviato una lettera riservata a tutti i presidenti delle conferenze episcopali per segnalare una serie di «opinioni» e «errori» (dieci) concernenti la dottrina cattolica che minacciavano i fondamenti della fede. Durante l'udienza del 7 settembre 1966, il papa si fece portavoce di queste preoccupazioni come per dimostrare la sua perfetta concordanza di vedute con quelle espresse nella lettera del cardinale Ottaviani:

«Ciò che aumenta a questo riguardo la Nostra afflizione e la Nostra apprensione è l'ascoltare tali dissonanze nel seno stesso della comunità dei credenti, suggerite forse dal desiderio di apertura verso il mondo acattolico, accreditate sovente dalla referenza al Concilio testé celebrato, quasi che il Concilio autorizzasse a mettere in questione le verità della fede»¹⁸.

La pubblicazione del *Nuovo Catechismo* (*De Nieuwe Katechismus*) della Chiesa olandese, con il benestare del cardinale primate Bernard Alfrink nell'ottobre 1966, era un buon indicatore di questa

II: Bologna in età contemporanea (1915-2000), a cura di A. Varni, Bologna 2013, pp. 801-893.

18. <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it.html>. Si veda, inoltre, PH. CHENAUX, *Paul VI, le cardinal Ottaviani et la Curie romaine*, in *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968)*, sous la dir. de Ch. Sorrel, Lyon 2017, pp. 67-81

volontà di rinnovamento dottrinale all'insegna del concilio. Subito tradotto nelle principali lingue occidentali, esso conteneva delle affermazioni per lo meno ambigue sul peccato originale, l'eucaristia, la verginità di Maria, il ruolo della Chiesa e del papa. Informato da un gruppo di cattolici olandesi su questi errori, il papa incaricò una commissione di sei cardinali d'esaminare il testo, dopo che un incontro tra i teologi della Santa Sede e dell'episcopato olandese, organizzato a Gazzada (Milano) nell'aprile 1967, non aveva dato alcun risultato¹⁹. Alla vigilia della riunione, il papa aveva scritto una lunga lettera, nello stesso tempo cordiale e incisiva, al cardinale Alfrink nella quale esprimeva «la fervida speranza che questo incontro fraterno di esperti in teologia produca i frutti sperati, e di questo Noi potremo, da ambo le parti, sinceramente gioirne»²⁰. Le richieste di modifiche formulate dalla commissione in una dichiarazione in dieci punti nel novembre 1968 rimasero lettera morta, e il catechismo non subì, come tale, nessuna revisione. Per timore di vedere aumentare le tensioni con la Chiesa olandese, Paolo VI aveva evitato di intervenire in modo troppo autoritario nella crisi. La sua preoccupazione per la diffusione «nel campo della dottrina cattolica» di «opinioni esegetiche o teologiche nuove» era nondimeno reale.

Le grida di allarme sulla gravità della situazione nella Chiesa in Francia non mancarono. Uno dei più clamorosi fu l'opera di Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, diventato, dal momento della sua uscita nel novembre del 1966, un vero e proprio «best-seller» in Francia²¹. Lungi dal negare le conquiste del concilio, per le quali «rendo grazie», come scriveva il filosofo nelle prime righe dell'introduzione, il libro denunciava soprattutto «la febbre neomodernista fortemente contagiosa», «verso la quale il modernismo dei tempi di Pio X era solo un modesto raffreddore da fieno», che aveva contagiato alcuni ambienti cosiddetti «intellettuali», in cui la lettura delle decisioni del concilio sembrava come «una sorta di apostasia immanente». Il papa condivi-

19. I sei cardinali erano i seguenti: Joseph Frings (Colonia), Lorenz Jaeger (Paderborn), Joseph Charles Lefebvre (Bourges), Ermenegildo Florit (Firenze), Michael Browne, Charles Journet.

20. P. BRACHIN, *Paul VI et l'Eglise des Pays-Bas*, in *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, Rome, 1986, pp. 766-768.

21. Dalla sua uscita nelle librerie, le ristampe aumentarono: 15 mila nel novembre 1966, 45 mila nel dicembre 1966, 65 mila agli inizi di marzo 1967, 75 mila in luglio 1967.

deva in quel momento le opinioni allarmistiche di Maritain sulla crisi della Chiesa che usciva dal concilio? Secondo Jean Guitton, «aveva trovato *Le Paysan de la Garonne* un po' troppo tetro»²². Va ricordato che i due filosofi francesi erano stati consultati da Paolo VI durante gli ultimi mesi del Vaticano II, e che entrambi gli avevano suggerito di scrivere un'enciclica sulla verità²³. Sarà del resto a loro due che il papa consegnerà alla fine del concilio il messaggio agli intellettuali. La preoccupazione del filosofo di aiutare il papa ad affrontare la crisi era molto presente anche presso altri teologi cattolici «delusi dal Concilio», come il cardinale Journet o i gesuiti Daniélou e de Lubac²⁴. Nel gennaio del 1967, il cardinale Journet consegnò a Paolo VI una lettera di Maritain, nella quale egli esponeva la sua idea di «una professione di fede completa e dettagliata»²⁵. L'idea in sé non era nuova. Nel giugno del 1964, aveva chiesto al p. Congar, il quale gli aveva espresso il suo desiderio «che il concilio facesse una nuova professione di fede, come il Lateranense IV o quello di Trento hanno fatto, ma in uno stile più biblico e kerigmatico, adattato al nostro tempo», di «preparare un testo» in questo senso. Ma l'iniziativa non ebbe seguito perché il progetto del domenicano venne considerato troppo poco «formale»²⁶. L'idea venne ripresa alla fine del 1967.

Il primo sinodo dei vescovi, tenutosi a Roma dal 29 settembre al 29 ottobre 1967, aveva discusso della «crisi della fede». Riflettendo sui modi per combattere efficacemente contro la diffusione di tali opinioni, i padri sinodali avevano espresso il «loro interesse», se non esplicitamente per la formulazione di un nuovo Credo, almeno per una «regola della fede» (*regula fidei*). Alla fine del 1967, Paolo VI incaricò il cardinale Journet di preparare «uno schema su che cosa poteva essere fatto». Il teologo si rivolse subito a Maritain, che gli

22. J. GUITTON, *L'optimisme de Paul VI*, "Istituto Paolo VI. Notiziario", 8, 1984, p. 49.

23. PH. CHENAUX, *Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinisme» et du «maritanisme»*, Roma/Brescia 1994, p. 84.

24. Cfr. G. RUGGIERI, *Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*, in *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, a cura di J. Doré e A. Melloni, Bologna 2000, pp. 193-224.

25. Cfr. M. CAGIN, *Maritain, du Paysan de la Garonne à la profession de foi de Paul VI*, in *Montini Journet, Maritain: une famille d'esprit*, Brescia-Roma 2000, pp. 48-88; Id., "Le Credo du Peuple de Dieu" et *l'Année de la foi*, in *La trasmissione della fede. L'impegno di Paolo VI*, Brescia/Roma 2009, pp. 157-179.

26. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, II, Paris 2002, pp. 116, 178.

inviò un testo che si affrettò a consegnare al Santo Padre «così come era». L'idea del filosofo era che il papa doveva compiere «non un atto disciplinare», ma un «atto dogmatico»: non si trattava di colpevolizzare o di punire, ma di riaffermare solennemente le verità della fede cattolica, e in particolare quelle che non erano state «esplicitamente definite come tali dalla sovrana autorità della Chiesa». Tra le verità che non erano ancora state «oggetto di una dichiarazione speciale e specifica», e che quindi sembravano lasciate in balia della libera discussione dei teologi, figuravano l'esistenza degli angeli, la creazione di ogni anima umana da Dio, il ruolo stesso del magistero rispetto alla fede, la presenza eucaristica nell'ostia consacrata dopo il sacrificio della Messa, il vero senso dello stesso sacrificio, la trasmissione ereditaria del peccato originale. La «professione di fede» letta da Paolo VI sul sagrato della basilica di San Pietro il 30 giugno 1968, in occasione della cerimonia di chiusura dell'Anno della fede, riprendeva in sostanza il progetto del filosofo francese.

«Noi abbiamo voluto che la Nostra professione di fede fosse sufficientemente completa ed esplicita, per rispondere in misura appropriata al bisogno di luce, sentito da così gran numero di anime fedeli come da tutti coloro che nel mondo, a qualunque famiglia spirituale appartengano, sono in cerca della Verità»²⁷.

«Senza essere una definizione dogmatica propriamente detta», intendeva rispondere alla preoccupazione che agitava «alcuni ambienti moderni in relazione con la fede». In una lunga premessa, il papa ricordava ai teologi cattolici che il loro compito era «di cercare di comprendere e di enucleare, nel rispetto della parola pronunciata, il significato di cui un testo è espressione, e non di ricreare in qualche modo questo stesso significato secondo l'estro di ipotesi arbitrarie»²⁸. Il *Credo* di Paolo VI, «definito come un nuovo *Syllabus* da alcuni commentatori», venne considerato, secondo l'ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, «come una battuta d'arresto data alla ricerca teologica d'avanguardia»²⁹. Rimasto ampiamente ignorato dai fedeli, il testo, pubblicato in latino sotto la forma di *motu proprio*, soffriva di un difetto maggiore: era «troppo lungo» e, come tale, non adatto ad un uso liturgico. Molto più

27. <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it.html>.

28. *Ibid.*

29. PH. CHENAUX, *Paolo VI. Una biografia politica*, p. 193.

efficace, da questo punto di vista, fu il libro a grande successo del teologo tedesco Joseph Ratzinger; *Einführung in das Christentum (Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis)*, pubblicato a Monaco nel 1968 e tradotto in una ventina di lingue (in italiano dalla Queriniana nel 1969)³⁰. Frutto di una serie di lezioni tenute all'Università di Tubinga nel semestre estivo del 1967, questo "primo *best-seller* firmato Ratzinger" (G. Valente), impressionò molto Paolo VI che, dieci anni dopo, lo nominerà arcivescovo di Monaco e lo creerà cardinale³¹.

L'enciclica *Humanae vitae*

La questione della contraccezione era stata tolta dall'ordine del giorno conciliare su richiesta di Paolo VI, ancora dubbioso sulla posizione da prendere. Il papa non era, a quanto pare, a favore, a titolo personale, ad un'evoluzione della dottrina della Chiesa su questo punto, ma voleva comunque far sentire la sua voce. La sovrappopolazione era diventata un problema mondiale, di cui le Nazioni Unite si erano impadronite lanciando delle campagne a favore del controllo delle nascite (*Birth Control*). La commercializzazione della pillola contraccettiva d'altra parte poneva il problema morale del suo utilizzo. «È problema estremamente grave: tocca le sorgenti della vita umana; tocca i sentimenti e gli interessi più vicini all'esperienza dell'uomo e della donna. È problema estremamente complesso e delicato», aveva detto Paolo VI nel suo discorso al Sacro Collegio del 23 giugno 1964. Annunciando la creazione di una Commissione di studio su questo tema, aveva fatto capire che un documento pontificio contenente «le conclusioni» di questi lavori poteva essere pubblicato prima di aggiungere: «non abbiamo finora motivo sufficiente per ritenere superate, e perciò non obbligatorie, le norme date da papa Pio XII a tale riguardo». Il riferimento agli insegnamenti di Pio XII è interessante perché avevano segnato un significativo cambiamento sul tema dei modi di contraccezione naturale (il famoso metodo Ogino) rispetto all'enciclica *Casti connubii* di Pio XI (31 dicembre 1930)³². Nelle

30. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 2017 (22° edizione).

31. G. VALENTE, *Ratzinger professore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, pp. 129-139.

32. In particolare nella sua allocuzione al Congresso dell'Unione delle osteriche italiane (29 ottobre 1951) dove non escludeva, per «seri motivi», di limitare l'atto coniugale nei giorni di sterilità naturale.

ultime settimane del concilio, il papa si era dimostrato molto intraprendente, non esitando ad intervenire, tramite la Segreteria di Stato o del suo teologo di fiducia, mons. Carlo Colombo, nei lavori della commissione incaricata di elaborare il capitolo sul matrimonio (*De Matrimonio et Familia*) al fine di non ipotecare il futuro in un modo o nell'altro. «Non si devono in questo capitolo chiudere le porte, perché allora che faremo Noi?», confidò al p. Wenger nel corso di un'udienza il 26 novembre 1965³³. La costituzione pastorale *Gaudium et spes* si limitava così a richiamare, in modo generico, l'insegnamento della Chiesa sulla procreazione, facendo riferimento agli insegnamenti di Pio XI, Pio XII, e al discorso del 23 giugno 1964. Una nota precisava tuttavia che il papa «si sarebbe pronunciato» sulla questione dopo il concilio³⁴. Dopo aver inizialmente pensato di pubblicare una dichiarazione prima della fine del concilio, per la quale aveva chiesto al cardinale Suenens di preparargli un testo, aveva finalmente rinunciato, preferendo aspettare la fine dei lavori della Commissione pontificia³⁵.

La Commissione per lo studio dei problemi della popolazione, della famiglia e della natalità, istituita da Giovanni XXIII nel marzo 1963, e la cui esistenza fu resa pubblica da Paolo VI nel giugno 1964, si espanse nel corso dei successivi allargamenti arrivando ad avere alla fine più di ottanta membri (vescovi, teologi, medici, demografi, sociologi, semplici fedeli laici, tra cui quattro coppie)³⁶. Il suo segretario era un domenicano svizzero, il p. Henri de Riedmatten (1919-1979), esperto della vita internazionale, che sarà il primo osservatore permanente della Santa Sede presso le Nazioni Unite a Ginevra³⁷.

33. A. WENGER, *Les trois Rome. L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, p. 187.

34. Alcuni problemi, che hanno bisogno di analisi ulteriori e più approfondite, per ordine del Sommo Pontefice sono stati demandati alla Commissione per lo studio della popolazione, della famiglia e della natalità, perché il Sommo Pontefice dia il suo giudizio dopo che essa avrà concluso il suo compito. Stando a questo punto la dottrina del Magistero, il S. Concilio non intende proporre immediatamente soluzioni concrete» (*Gaudium et spes*, n. 51, nota 118).

35. PH. CHENAUX, *Paolo VI*, p. 194.

36. Cfr. M. ROUCHÉ, *La préparation de l'encyclique Humanae vitae. La commission sur la population, la famille et la natalité*, in *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, pp. 361-384; M. M. LINTNER, *Humanae vitae: eine historische-genealogische Studie*, in *Paolo VI e la crisi postconciliare, Paul VI. und die nachkonziliare Krise*, a cura di J. Ernesti, Brescia/Roma 2013, pp. 16-53.

37. Cfr. PH. CHENAUX, *Le Saint-Siège et les organisations internationales. Le rôle du p. Henri de Riedmatten O.P.*, in *Paul VI et la vie internationale*, Brescia/Roma 1992, pp. 106-111.

Paolo VI seguì personalmente lo stato di avanzamento dei lavori, ma si guardò dall'intervenire troppo direttamente, limitandosi a ricordare, come durante l'udienza concessa ai membri il 27 marzo 1965, i termini del problema: «in quale forma e con quali norme i coniugi dovevano compiere, nell'esercizio del loro amore reciproco, questo servizio alla vita al quale la loro vocazione li chiama?»³⁸. Il comitato si riunì cinque volte a Roma, tra la primavera 1964 e la primavera 1966. Si divise subito tra una maggioranza favorevole a un cambiamento della posizione della Chiesa sulla contraccezione, e una minoranza ostile ad abbandonare la dottrina tradizionale. La relazione di maggioranza fu esaminata ed approvata con nove voti favorevoli, tre contrari e tre astenuti, da una Commissione di quindici vescovi nel giugno 1966³⁹. Alcuni mesi dopo, Paolo VI intervenne per dire che anche se la Commissione aveva presentato le proprie conclusioni, queste non potevano «essere considerate definitive» e che era necessario procedere ad «un supplemento di studio»⁴⁰. La preparazione dell'enciclica entrava nella sua seconda fase, la quale, rimasta a lungo opaca, viene oggi ben «messa in luce» dalle investigazioni del teologo Gilfredo Marengo negli archivi vaticani ai quali ha potuto accedere grazie a un permesso speciale della Segreteria di Stato⁴¹. La ricerca di Marengo conferma su due punti quello che si sapeva già: il ruolo determinante della Congregazione per la dottrina della fede (CDF) nella stesura finale del testo, l'attenzione costante e minuziosa con la quale Paolo VI seguì tutto il processo redazionale. L'apporto maggiore del suo libro tuttavia sta nel rivelare l'esistenza di un primo progetto di enciclica *De nascendae prolis* destinato alla pubblicazione e bloccato all'ultimo momento dal papa dopo un intervento dei traduttori (francesi) della Segreteria di Stato.

È naturalmente impossibile ricostruire, nei minimi dettagli, «il faticoso cammino verso *Humanae vitae*» (G. Marengo). Dopo lo scioglimento della Commissione, Paolo VI decise di affidare l'esame della delicata questione a un comitato ristretto di teologi legati alla Congregazione per la dottrina della fede del cardinale Ottaviani, il cui ruolo

38. <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it.html>.

39. M. M. LINTNER, *Humanae vitae: eine historisch-genealogische Studie*, p. 31.

40. Discorso ai ginecologi italiani, 29 ottobre 1966.

41. G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica. Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*, Città del Vaticano 2018.

è stato, a quanto pare, cruciale in questa svolta⁴². Il nuovo gruppo di lavoro si riunì nell'aprile del 1967. Dopo aver esaminato un «Abbozzo di linee principali per un Progetto di dichiarazione e di documento» presentato da un teologo gesuita francese, professore alla Gregoriana, Gustave Martelet⁴³, si decise di affidare la redazione di un nuovo progetto al teologo milanese, Carlo Colombo⁴⁴. Il progetto Colombo, consegnato e discusso nel giugno del 1967, venne consegnato alla CDF e al suo nuovo segretario, il domenicano francese Paul Philippe. Come si evince da una *Nota d'Ufficio* (15 settembre 1967), il compito affidato alla congregazione era ben preciso: non era quello «di dare un parere *sul fondo della questione, giacché Sua Santità ha già preso la sua Augusta decisione* in merito, bensì di esprimersi *sul testo*, cioè *sul modo di presentare questa decisione*». Questa comunicazione del papa, via la Segreteria di Stato, è particolarmente illuminante, perché permette di cogliere le sue preoccupazioni alla vigilia della pubblicazione del suo intervento sulla delicata questione della regolazione delle nascite. Non era tanto il contenuto della sua decisione (ribadire la dottrina tradizionale della Chiesa) che lo preoccupava, quanto piuttosto il modo di presentarla «in maniera equilibrata, convincente e pastoralmente fruttuosa»⁴⁵. Nelle sue correzioni al testo, il papa insisteva molto sulla «positività» dell'insegnamento ecclesiastico che non intendeva «in primo luogo» condannare («forma negativa della legge»), ma proclamare «in forma positiva» «la santità, la difesa, la pienezza fondamentale della vita umana»⁴⁶. Questa preoccupazione eminentemente pastorale di Paolo VI spiega la sua decisione, inaspettata, di bloccare nel maggio del 1968 la pubblicazione del testo preparato da Colombo e revisionato dalla CDF in seguito alle osservazioni critiche dei due traduttori della Segreteria di Stato (mons. Jacques Martin, mons. Paul Poupard). A loro giudizio, in effetti, l'impostazione stessa del documento non gli permetteva di raggiungere il suo obiettivo: «rendere intelligibile e – nella misura possibile – accettabile la dottrina della Chiesa all'uomo odierno

42. M. M. LINTNER, *Humanae vitae: eine historisch-genealogische Studie*, p. 46.

43. Il teologo aveva appena pubblicato un libro *Amour conjugal et renouveau conciliaire* (1967). Vedere la sua testimonianza: G. MARTELET, *Essai sur la signification de l'encyclique Humanae vitae*, in *Paul VI et la modernité dans l'Eglise*, pp. 399-413.

44. Citato in G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica*, pp. 78-79.

45. *Ibid.*, p. 78.

46. *Ibid.*, p. 85.

in materia tanto discussa e delicata»⁴⁷. Ambedue furono incaricati di preparare una nuova versione del testo, la quale fu duramente criticata dal segretario della CDF, Mons. Paul Philippe, che riuscì a riprendere il controllo sul documento finalmente pubblicato dopo un'ultima e attenta revisione da parte del papa. Paolo VI condivideva la preoccupazione del domenicano francese di non sminuire la parte dottrinale del testo. La sua intenzione iniziale era di pubblicare l'enciclica il 30 giugno 1968 insieme alla Professione di fede. Il giorno della sua pubblicazione, avvenuta finalmente il 29 luglio 1968, il teologo incaricato della presentazione del testo, mons. F. Lambruschini non mancò del resto di accomunare i due documenti pontifici che manifestavano la volontà del magistero di «evitare cioè insieme il pericolo del relativismo dogmatico e del relativismo morale»⁴⁸.

L'enciclica *Humanae vitae* (datata del 25 luglio 1968) escludeva l'uso dei metodi di contraccezione per i coniugi cattolici. «Nel compito di trasmettere la vita – ricordava il papa – essi non sono quindi liberi di procedere a proprio arbitrio, come se potessero determinare in modo del tutto autonomo le vie oneste da seguire, ma, al contrario, devono conformare il loro agire all'intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa natura del matrimonio e dei suoi atti, e manifestata dall'insegnamento costante della Chiesa» (n. 10).

«Dio ha sapientemente disposto leggi e ritmi naturali di fecondità che già di per sé distanziano il susseguirsi delle nascite. Ma, richiamando gli uomini all'osservanza delle norme della legge naturale, interpretata dalla sua costante dottrina, la chiesa insegna che qualsiasi: atto matrimoniale deve rimanere aperto alla trasmissione della vita» (n. 11)⁴⁹.

L'enciclica generò una valanga di critiche dentro e fuori la Chiesa. «Non mai abbiamo sentito come in questa congiuntura il peso del Nostro ufficio» dichiarò Paolo VI, visibilmente provato, durante la prima udienza generale dopo la pubblicazione del testo. Più ancora che la sostanza dell'enciclica, che non faceva che richiamare la dottrina tradizionale della Chiesa sulla morale coniugale e la contraccezione, era piuttosto il modo con il quale fu preparata e

47. *Ibid.*, p. 106.

48. *Ibid.*, pp. 122-123.

49. <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it.html>.

presentata che venne duramente criticato. La procedura di elaborazione dell'enciclica, almeno nella sua fase finale, molto «personale» e relativamente opaca, sembrava ben lontana dallo «spirito del concilio Vaticano II» basato sulla consultazione e la collaborazione tra il papa e i vescovi, tra il magistero e i teologi. La pubblicazione dell'enciclica scatenò un movimento di rivolta tra i teologi cattolici. Il meno che si possa dire è che la quasi coincidenza della sua pubblicazione durante l'estate con gli avvenimenti della primavera non facilitò la sua ricezione. Alla fine di luglio, un appello firmato da oltre duecento teologi invitava i cattolici a disobbedire all'enciclica di Paolo VI⁵⁰. Il punto culminante della protesta fu la pubblicazione, nel dicembre 1968, di una dichiarazione sulla libertà della ricerca teologica, firmato da trentotto teologi appartenenti al gruppo della rivista *Concilium*. Mentre voleva essere un appello per la libertà dei teologi nella Chiesa, la dichiarazione affermava senza mezzi termini l'esistenza di una forma di magistero «scientifico» parallelo a quello «pastorale» esercitato dal papa e dai vescovi:

«Noi affermiamo con convinzione che c'è un magistero del Papa e dei vescovi, che, sotto la Parola di Dio, è al servizio della Chiesa e del suo insegnamento. Ma sappiamo nello stesso tempo che questo magistero pastorale di insegnamento non può né ignorare né ostacolare la missione dell'insegnamento scientifico. Ogni forma di inquisizione, pur sottile che possa essere, pregiudica lo sviluppo di una sana teologia e nuoce molto, del resto, alla credibilità di tutta la Chiesa nel mondo d'oggi»⁵¹.

Sebbene sconvolto da queste reazioni negative, Paolo VI scelse di non rispondere. Nel suo discorso di fine anno al Sacro Collegio, si limitò a «prendere nota» di ciascuna di esse, «con il rispetto che a tutti portiamo e con il proposito di non lasciar mancare, quando ne sia il momento, le risposte che apparissero necessarie, specialmente sul piano di pastorali preoccupazioni». Il papa non accolse l'invito del cardinale Karol Wojtyła, di cui il ruolo effettivo nella stesura dell'enciclica esce fortemente ridimensionato dall'indagine di Marengo, di pubblicare una «Istruzione pastorale» destinata a riaffermare l'autorevolezza della dottrina di *Humanae vitae* di fronte al movimento

50. *Against Pope Paul's Encyclical*, "The New York Times", 30 luglio 1968.

51. Citato in Ph. Chenu, *Paolo VI. Una biografia politica*, p. 198.

di contestazione⁵². Alla fine del '68, Paolo VI era diventato più che mai un uomo solo. Con le sue decisioni e i suoi insegnamenti, aveva manifestato con coraggio che lo spirito rinnovatore del concilio Vaticano II non poteva essere confuso con la spinta libertaria del movimento di contestazione dell'anno più difficile di tutto il suo pontificato.

52. G. Marengo, *La nascita di un'enciclica*, pp. 129-131.

Sommario

Presentazione	p.	5
Umberto Muratore		
<i>Introduzione</i>	p.	7
Giuseppe Lorizio		
<i>Il '68 fra speranza, utopia e delusione.</i>		
<i>Una lettura teologica</i>	p.	13
Pensiero utopico e teologia della speranza	p.	17
Contestazione	p.	19
Rivoluzione	p.	21
Partecipazione	p.	23
Immaginazione	p.	24
Conclusione prospettica	p.	25
Claudio Gentili e Laura Viscardi		
<i>Il '68 e le metamorfosi della famiglia</i>	p.	29
Postmoderno e '68	p.	29
Il movimento del '68: un Giano bifronte	p.	30
Le metamorfosi della famiglia	p.	30
Cultura di massa, comunicazione, metamorfosi della famiglia	p.	31
La famiglia "allargata"	p.	32
Dal <i>despotes</i> al padre evaporato	p.	32
Che fine ha fatto il padre?	p.	33
Il padre misericordioso	p.	33
Il genio femminile	p.	33
Chiese cristiane e metamorfosi della famiglia	p.	33
Il matrimonio-relazione e l' <i>Amoris Laetitia</i>	p.	34
Bibliografia	p.	35

Massimiliano Padula

<i>Il '68 e i media: immaginari, rappresentazioni, narrazioni</i>	p. 37
Premessa di orizzonte	p. 37
I media nel '68	p. 38
Il cinema e il '68	p. 40
Concludendo (il '68 al tempo del web)	p. 43

Tonino Cantelmi

<i>L'amore e l'amicizia ai tempi dei social: dal '68 alla rivoluzione tecnologica</i>	p. 47
1. Introduzione: dal 1968 alla rivoluzione digitale, ovvero dall'amore libero a Tinder	p. 47
2. La crisi dell'identità: la mutevolezza dell'esserci nell'orizzonte tecnologico	p. 49
3. I nuovi linguaggi dell'amicizia e dell'amore nell'epoca digitale	p. 52
4. Il linguaggio estetico	p. 55
4. In conclusione	p. 57

Piergiorgio Grassi

<i>Una lettura sociopolitica del Sessantotto e dei suoi esiti</i>	p. 61
1. Nascita di un Movimento	p. 63
2. La politica ridefinita	p. 66
3. Il Sessantotto dopo il Sessantotto	p. 72

Luciano Malusa

<i>Il Sessantotto tra filosofia e utopia</i>	p. 81
1. Si può parlare di una filosofia del Sessantotto?	p. 81
2. La "teoria critica" quale ispiratrice della filosofia della contestazione	p. 89
3. Qualche ricordo dall'Università di Padova: un Sessantotto dopo il Sessantotto	p. 103
4. Conclusione. L'onda lunga del Sessantotto: nell'Università italiana sono "sparite" le Facoltà	p. 111

Claudia Caneva

<i>Musica e Utopia: una lettura del '68</i>	p. 115
Premessa	p. 115
Dreams of a better life: musica e utopia concreta	p. 117
Una rivoluzione annunciata: la musica e la nostalgia del futuro	p. 129
When the music's over (The Doors)	p. 141
Una nuova sensibilità	p. 142
Note conclusive	p. 143

Philippe Chenaux

<i>Il '68 e Paolo VI</i>	p. 145
La rimozione del cardinale Lercaro	p. 149
Il Credo del popolo di Dio	p. 152
L'enciclica <i>Humanae vitae</i>	p. 156

Giorgio Campanini

<i>L'età dei desideri</i>	p. 163
Premessa	p. 163
Le idee-guida della "Filosofia della politica"	p. 165
L'individuo e le masse	p. 170
Oltre "l'età dell'innocenza"	p. 172
Conclusione	p. 174

Umberto Muratore

<i>Una lettura "Rosminiana" del Sessantotto</i>	p. 177
Preludio	p. 177
Urgenza di cambiamenti	p. 178
Riforma e rivoluzione	p. 180
Il seme buono del Sessantotto	p. 182
L'inadeguatezza dei mezzi e dei maestri	p. 183
Un misto di innocenza e colpevolezza	p. 186
Egualitarismo, spontaneismo, cultura alternativa	p. 187
Alla base l'uomo buono per natura di Rousseau	p. 189
La spinta del '68 non sopprime, ma sposta il germe delle diseguaglianze sociali	p. 191

Matteo Nacci

<i>Il '68 e il Diritto: considerazioni storico-giuridiche</i>	p. 193
1. Note introduttive	p. 193
2. Il "terreno fertile" del '68	p. 194
3. Incidenza del '68 sul Diritto?	p. 200
4. Qualche annotazione conclusiva	p. 208

In questi *Atti del XIX corso dei Simposi Rosminiani, Il '68: una rivoluzione dimenticata o da dimenticare?*, l'intenzione dei relatori è stata quella di offrire, a cinquant'anni di distanza, un'analisi a 360 gradi di questo fenomeno sociale, che di fatto ha generato un mutamento globale nella cultura, nella concezione morale, nella riflessione cristiana, nel pensiero politico, nella concezione economica, nello stile di vita personale familiare e comunitario, considerando il 1968 come simbolo di tutto ciò che lo precedette e lo ha fatto scoppiare, compresi gli esiti che ci troviamo a vivere oggi, verificando cosa possiamo raccogliere di positivo.

Si è voluto anche analizzare se Rosmini, morto più di un secolo prima del '68, avrebbe nei suoi principi qualcosa che possa aiutarci a leggere le luci e le ombre di questa rivoluzione. Egli ha trattato a più riprese i cambiamenti delle società. Ma lo ha fatto come filosofo, cioè sotto l'aspetto dei principi secondo cui le società nascono, si trasformano e muoiono. E i principi sono sempre validi.



€ 14,00